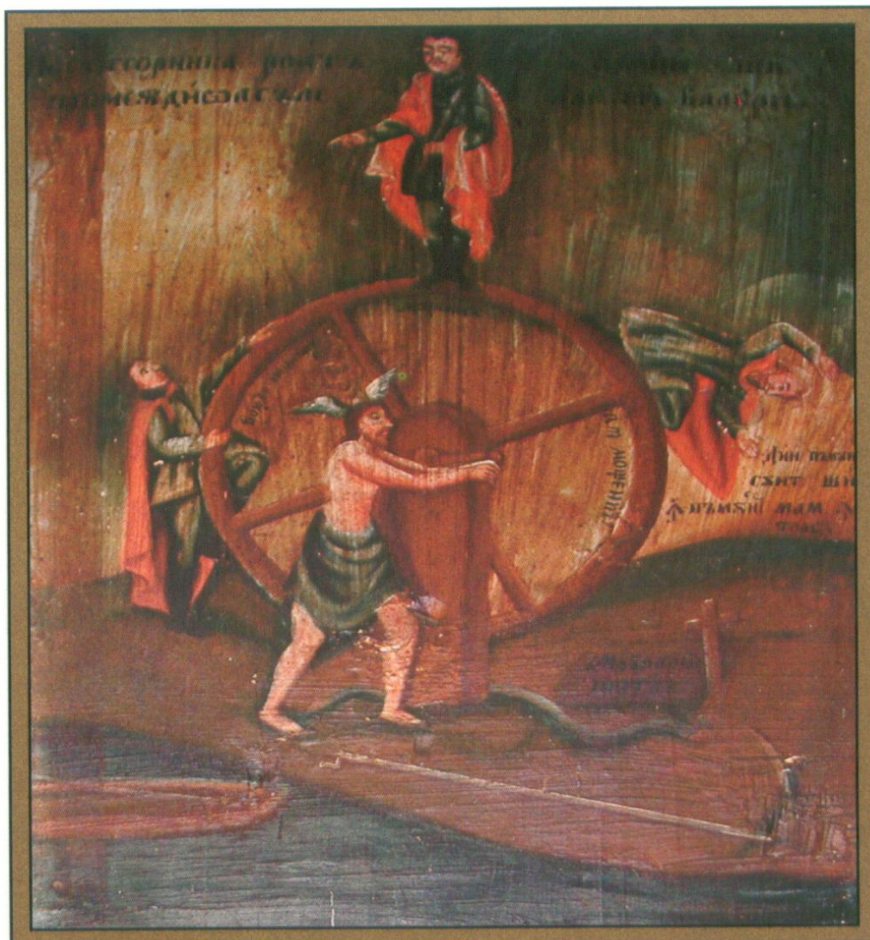
ilie bădescu

SOCIOLOGIE NOOLOGICA

ORDINEA SPIRITUALĂ A SOCIETĂȚII



MICA VALAHIE
București

ILIE BĂDESCU

SOCIOLOGIE NOOLOGICĂ

Fundamentele spirituale ale societății

MV

Editura MICA VALAHIE
BUCUREŞTI
2011

ISBN: 978-973-7858-93-1



EDITURA MICA VALAHIE

Tel. 0722.33.99.84, 021-642.51.02
www.micavalahie.ro
micavalahie@yahoo.com

INTRODUCERE
ÎNVĂŢĂTURĂ NOUĂ ŞI CU PUTERE
(Ce-am voit şi ce-am obţinut prin această carte)

1. Cărţile unei alte înţelegeri
În anul 2000 a apărut *Noologia. Cunoașterea ordinii spirituale a lumii*, după ani de studii, frământări şi cercetări dirijate de recuperarea unei direcţii spiritualiste în explicarea omului şi a lumii. Cărţile care-au precedat „*Noologia*”, între care *Teoria latenţelor*, *Cu faţa spre Bizanţ,* chiar seria de cărţi dedicate istoriei teoriilor sociologice, sunt numai câteva dintre reperele acestui demers de aproape 15 ani de nevoinţe în cadrul unui proiect cu năzuinţe renovatoare. Am avut bucuria ca de apariţia „*Noologiei*” să se ocupe prietenul meu, profesorul Marian Munteanu, reputat specialist în domeniul etnologiei, care s-a îngrijit şi de lansarea cărţii la Palatul Patriarhiei, unde a acceptat să participe, ca invitat de înaltă onoare, P F Părinte Teoctist, Patriarhul României, personalitatea cea mai puternică a jumătăţii a doua a veacului al XX-lea la scara aceasta a Europei, arhiereu chemat de Dumnezeu să ardă pentru toată creştinătatea nu doar pentru ortodoxia românească. La pragul noului mileniu, acest „gigant al ortodoxiei pe pământ”, cum l-a caracterizat un alt mare patriarh al Răsăritului, împlinea, împreună cu marele pelerin al veacului, Papa Ioan Paul al II-lea, voia Domnului peste nevoinţa pământenilor, pregătind şi săvârşind prin împreună-lucrare întâlnirea celor două confesiuni creştine universale după 1000 de ani de neîntâlniri, de rupturi tragice, aducătoare de suferinţe şi rătăciri. Cu prilejul lansării „*Noologiei”* am mărturisit că voi încerca să elaborez, într-o formă sistematică, o sociologie noologică, adică o sociologie interesată de fundamentul spiritual al societăţii pe temeiul căruia poate fi zidit cu adevărat edificiul unei explicaţii spiritualiste a societăţii.

După volumul din anul trecut, „*Noopolitica. Teoria fenomenelor asincrone*”, apărut întâi la Editura Ziua, prin grija colegului şi prietenului meu, prof. Ionel Nicu Sava, (la care s-a adăugat un tiraj suplimentar la Editura Mica Valahie, prin efortul de excepţie al celei ce este patronul editurii şi susţinătoarea acestei direcţii renovatoare în ştiinţa societăţii, dna Mariana Vlad), anul acesta m-am încumetat să public cartea de faţă în care se regăsesc, evident rezultatele cărţilor anterioare, în frunte cu cele trei: „*Teoria latenţelor*”, „*Noologia*” şi „*Noopolitica*”. Din „*Teoria latenţelor*” am preluat secţiunile dedicate *latenţelor sufleteşti* şi *cadrelor spirituale (noologice)*, care se regăsesc şi în „*Noologia*” (fără ca aceste două secţiuni să se afle îndatorate, în vreun fel, muncii de agregare a părţilor la care m-am nevoit cu ocazia elaborării acelei cărţi de sinteză). Din „*Noopolitica*” am preluat secţiunile dedicate „sociologiei învăţăturilor” şi noopoliticii, adică teoriei „spaţiilor dense” dimpreună cu partea dedicată „sociologiei noologice a relaţiilor sociale, a comunităţilor, a grupurilor şi a familiei” şi a procesului spiritual. În toate s-au operat aprofundări, clarificări, au fost aşezate punţi între părţile demonstraţiei încât în final a rezultat o lucrare distinctă. În cuprinsul acestei lucări am rezemat totul, părţile şi întregul, pe Cărţile fondatoare ale edificiului lumii, „Pentateuhul”, Psalmii”, Profeţii, Evangheliile Mântuitorului, Apostolii, Apocalipsa Sfântului Ioan Bogoslovul, dobândite de omenire prin iniţiativă divină şi transmise omului direct prin Cuvântul lui Dumnezeu şi prin creaţie divino-umană. Ne-am făcut, evident, sprijin temeinic din seria de mari teorii sociologice ale veacului al al XIX-lea şi al XX-lea, în frunte cu cele care propun o viziune spiritualistă asupra societăţii. De la mine sunt foarte puţine, între care, cele mai importante sunt voinţa şi străduinţele de a promova o viziune asupra societăţii fundamentată pe o „*noologie abisală”*, cum a definit-o Lucian Blaga, viziune pe care am anunţat-o în „*Teoria latenţelor*”, unde am şi gândit o structura articulată pentru această nouă înţelegere a fundamentelor spirituale ale societăţii prin tripletul categorial: latenţe sufleteşti, cadre noologice, învăţături spirituale. În această viziune, accesul la fundaţia spirituală a societăţi este integral un dmers de noologie abisală, de coborâre în substratul sufletesc al grupului omenesc, al

actelor umane în general. Lucian Blaga atribuie acest caracter doar actelor creatoare. Am îndrăznit să generalizez atribuind un substrat noologic şi abisal tuturor actelor omeneşti, dat fiind caracterul dăruit al întregii existenţe, ceea ce conferă manifestărilor omeneşti, individuale şi colective, dimensiune creatoare, tocmai fiindcă darurile ca virtualităţi semitainice pot fi împlinite numai printr-o mobilizare spirituală de tip ceator. Am numit noua perspectivă: noologie socială abisală subliniind astfel că noua vedere a lucrurilor include orice act omenesc nu doar actele creatorilor de excepţie. Altfel spus, tot omul este, într-un anume sens, o fiinţă excepţională, fiindcă prin toţi răzbate pe faţa lumii chemarea lui Dumnezeu, adresată în chip inconfundabil fiecăruia dintre noi, oricât de umili am fi pe pământul acesta şi în veacul de acum. Volumul pe care îl propun cititorilor cu acest prilej are, desigur, calităţile şi defectele celor trei cărţi ale mele deja menţionate.

Un lucru este însă răspicat formulat în cartea de faţă: nu este cu putinţă cunoaşterea omului şi a societăţii dacă se ignoră kenoza dumnezeiască, înomenirea lui Dumnezeu, grija permanentă şi culminativă a lui Dumnezeu pentru starea lumii şi pentru salvarea „omului călător”, *homo viator*. Poziţia aceasta o împrumutăm de la un gigant al sociologiei spiritualist-creştine, germanul Max Weber, cel ce a demonstrat că fără de fundamentele evanghelice ar fi fost cu totul îndoilenică perpetuarea uneia dintre cele mai mari înnoiri ale lumii moderne, datorată direcţiei renovatoare a capitaliştilor creştini, cu precădere celor din ramificaţia americană, deci unei experienţe de tipar creştin în economie. Acestora, alături de alte ramuri ale întreprinzătorilor de tip capitalist modern, li se datorează noul spirit al capitalismului la scară mondială, fără de care lumea n-ar fi cunoscut niciodată acel tip de stat cu desăvârşire diferit de aproape toate tipurile premoderne de stat, pe care specialiştii îl numesc stat al bunăstării, welfare state[1]. Fără de lucrarea permanantă, proniatoare, a Duhului lui Dumnezeu în lume, orice

---

[1] Cităm din Wikipedia câteva lămuriri aupra acestui termen: “The English term "welfare state" is believed to have been coined by Archbishop William Temple during the Second World War, contrasting wartime Britain with the "warfare state" of Nazi Germany. In German, a roughly equivalent term (*Sozialstaat*, "social state") had been in use since 1870. There had been earlier attempts to use the same phrase in English, for example in Munroe Smith's text "Four German Jurists",[3] but the term did not enter common use until William Temple popularized it. The Italian term "Social state" (*Stato sociale*) has the same origin. In French, the synonymous term "providence state" *(État-providence)* was originally coined as a sarcastic pejorative remark used by opponents of welfare state policies during the Second Empire (1854-1870). In Spanish and many other languages, an analogous term is used: *estado del bienestar*; translated literally: "state of well-being". In Portuguese, a similar phrase exists: *Estado Bem-Estar-Social*; which means "well-being-social state". Modern welfare states developed through a gradual process beginning in the late 19th century and continuing through the 20th. They differed from previous schemes of poverty relief due to their relatively universal coverage. The development of social insurance in Germany under Bismarck was particularly influential. Some schemes, like those in Scandinavia, were based largely in the development of autonomous, mutualist provision of benefits. Others were founded on state provision. The term was not, however, applied to all states offering social protection. The sociologist T.H. Marshall identified the welfare state as a distinctive combination of democracy, welfare and capitalism. Examples of early welfare states in the modern world are Germany, all of the Nordic Countries, the Netherlands, Uruguay and New Zealand in the 1930s. Germany is generally held to be the first social welfare state. Changed attitudes in reaction to the Great Depression were instrumental in the move to the welfare state in many countries, a harbinger of new times where "cradle-to-grave" services became a reality after the poverty of the Depression. During the Great Depression, it was seen as an alternative "middle way" between communism and capitalism.[4] In the period following the Second World War, many countries in Europe moved from partial or selective provision of social services to relatively comprehensive coverage of the population. The activities of present-day welfare states extend to the provision of both cash welfare benefits (such as old-age pensions or unemployment benefits) and in-kind welfare services (such as health or childcare services). Through these provisions, welfare states can affect the distribution of wellbeing and personal autonomy among their citizens, as well as influencing how their citizens consume and how they

străduinţe ar fi zadarnice şi tot edificiul lumii s-ar afla surpat într-o clipă. Iată de ce cred că explicaţia sociologică nu poate face abstracţie de atotprezenţa divină decât dacă, printr-un exces de trufie, ar atribui omului minuni şi iniţiative tainice, ce trec de puterile sale, la care nici o explicaţie imanentistă, elaborată prin ignorarea lucrării proniatoare a lui Dumnezeu în lume, n-ar avea acces. Explicaţia de tip spiritualist în sociologie admite teza interacţioniştilot americani că fundamentul oricărei cunoaşteri sociologice este interacţiunea dintre oameni, adăugând imediat că orice interacţiune umană are drept prototip interpretativ însăşi relaţia omului cu Dumnezeu, singura prin care devine inteligibilă ţesătura de relaţii sociale dintr-o arie şi un timp anume, adoptate ca decupaje spaţio-temporale ale unei cercetări date.

2. Între naturalism şi virtualismul dinamic. Sinele maximal (vertical)

În legătura omului cu Dumnezeu se cuprinde paradigmatic toată legătura socială, precizez în capitolul al II-lea al Cărții I, pentru că această legătură este matricea oricărei interacțiuni concrete, dovedind că putem vorbi, suntem somați s-o facem, despre o dimensiune verticală a sineității (dinamicii sinelui omenesc). Exprimarea conceptuală a acestei dimensiuni într-un sistem de sociologie este hotărâtoare și am propus pentru consemnarea ei întregitoare noțiunea de latenţe sufleteşti. *Cu această noțiune se pune piatra din vârful unghiului unui sistem de sociologie spiritualistă (noologică) răsăriteană, fiind totodată forjată cheia de acces către o analiză de noologie socială abisală. Latențele sufletești sunt energii ale virtualității și sunt atestate d daruri și harisme, de vocație, și geniu, de excepționalismul omenesc așa cum reiese el din actele în care e distribuit cu prisosință, precum ar fi toate actele jertfitoare, actele de mare altruism, de eroism și sfințenie, de crație, de exemplaritate etc. În lumina acestei noi categorii am putut desluși trăsături de noologie abisală la ființa omenească, încât omul ne apare ca fiind originar homo divinans, purtător de Dumnezeu, cu înclinație spontană spre polul pozitiv al existenței, deci cu o învoire a priori la bine, și deopotrivă înzestrat cu acel dreptar spiritual pe care-l numim bun simț și simplitate populară etc.* Prima formulare a acestei categorii şi a ipotezei subsecvente am oferit-o în lucrarea mea din 1997, „Teoria latenţelor sufleteşti". Am integrat ipoteza aceasta de noologie abisală cu celelalte laturi ale unui sistem de explicare spiritualistă a lumii în „Noologia". Însă, abia în lucrarea de faţă ni s-a dezvăluit puntea dintre dimensiunea verticală a sinelui şi ipoteza latenţelor sufleteşti. Această punte lipseşte în „Noologia", unde totuşi am agregat părţile sistemului, chiar dacă pe această latură agregarea este doar una exterioară, căci încă nu ni se lămurise cu destulă pregnanţă ideea dimensiunii verticale a sineităţii. Am regândit, în cartea de faţă, întreaga secţiune dedicată sinelui prin această nouă înţelegere, esenţială pentru o viziune spiritualistă în sociolgie. Să reţinem, deci, că o sociologie interacţionistă de orientare spiritualistă nu se poate lipsi de înţelegerea acestei dimensiuni, adică de legătura omului cu Dumnezeu ca relaţie fondaoare a

---

spend their time. After the discovery and inflow of the oil revenue, Saudi Arabia,[7][8] Kuwait, and United Arab Emirates all became welfare states. However, the services are strictly for citizens and these countries do not accept immigrants; even those born in these countries do not qualify for citizenship unless they are of the parentage belonging to their respective countries. In the United Kingdom, the beginning of the modern welfare state was in 1911 when David Lloyd George suggested everyone in work should pay national insurance contribution for unemployment and health benefits from work. In 1942, the 'Social Insurance and Allied Services' was created by Sir William Beveridge in order to aid those who were in need of help, or in poverty. Beveridge worked as a volunteer for the poor, and set up national insurance. He stated that 'All people of working age should pay a weekly national insurance contribution. In return, benefits would be paid to people who were sick, unemployed, retired or widowed.' The basic assumptions of the report were the National Health Service, which provided free health care to the UK". Extras din: *http://en.wikipedia.org/wiki/Welfare_state*

sinelui. La G. H Mead, fundamentul explicativ rămâne totuşi unul naturalist, căci interacţiunea şi grupul de joacă sunt exteriorităţi date, invocate axiomatic în explicare genezei sinelui. Numai recuperarea dimensiunii verticale a sineităţii (expresie a legăturii pure, dintre om şi Dumnezeu, lăuntrică sineităţii,), şi ne ajută să ieşim definitiv din robia paradigmei naturaliste în explicarea sociologică, adică în răspunsul referitor la fundamentul societăţii. Aceasta este una dintre achiziţiile foarte importante ale lucrării acesteia comparativ cu celelalte la care facem trimitere şi pe care le-am folosit prin secţiunile preluate în elaborarea cărţii de faţă. Este drept că prima treaptă de care ne-am slujit pentru a urca spre această înţelegere a fost sistemul teoretic al lui Mead şi parţial al lui Cooley, folosite ca atare în cuprinsul Cărţii I. Toate noţiunile propuse de Mead – *sine complet, altul generalizat, minele* şi *eul, comunicarea simbolică* etc. – sunt totuşi noţiuni definite pe orizontală, pe dimensiunea orizontală a dinamicii sinelui. În ceea ce ne priveşte, am adus în lumină importanţa crucială a dimensiunii verticale a sinelui fără de care este imposibil să ieşim dintr-o definire tautologică a societăţii şi din primejdia solipsismului. Dimensiunea verticală a sineităţii este singura soluţie reală la dezlegarea problemei în termeni spiritualişti, dat fiind faptul că sinele este o „realitate spirituală” originară, îndatorată unui proces interior, nu una “produsă” de vreun proces exterior. Am îndrăznit, de aceea, să propunem ideea dimensiunii verticale a sinelui şi noţiunea de sine vertical, oricât de metaforic pare acest termen la prima citire. Spre a evita conotaţia metaforică a noului concept am optat pentru cel de *sine maximal*, care prezintă avantajul de a ne sugera că sinele atinge un *maxim* al său numai ca sine vertical, adică numai întrucât, în toate afirmările sale se recompune *relaţia cu Dumnezeu* sub forma unei *tensiuni noosice infinite* între cele două planuri: categorial-divin pur şi experienţial-empiric, concret. Cartea I este dedicată elaborării şi promovării acestui concept – sinele maximal sau vertical –, hotărâtor pentru saltul de la paradigma naturalistă (materialistă) la cea spiritualistă în sociologie. Pragul de sus al acestui efort de edificare este tocmai subcapitolul dedicat înţelegerii *experienţei religioase* din perspectiva teoriei sinelui maximal, a dimensiunii verticale a sineităţii (dinamismului sinelui). De aici încolo, restul capitolelor, până la cartea a II-a, sunt părţi adăugate doar pentru a întări demonstraţia, un fel de contraforţi ai edificiului, şi pentru a face puntea spre Cartea a II-a dedicată întregirii sistemului de categorii ale sociologei noologice cu noţiunile care fundamentează edificiul teoretic: latenţe sufleteşti, cadre noologice, învăţături şi manifestări. În Cartea a III-a am iniţiat propriile noastre analize asupra sistemului societăţii, regândind categoriile de bază ale sociologiei în lumina şi pe temeiul lămurit al sociologiei noologice. Noţiuni ca cea de comunitate, grup social, relaţie socială, familie, structură genealogică, elite etc., sunt regândite în lumina noologiei sociale abisale. Prin cartea a IV-a înaintăm spre înţelgerea noologică a fenomenului *puterii spirituale*, scop în care am inventat două concepte noi, *noopolitica* şi *spaţiile dense*”. În cartea a V-a am procedat la unele examinări aplicate ale sociologiei noologice, în dialog cu două mari paradigme ale sociologiei americane: sociologia fenomenologică a lui A. Schütz şi sociologia dramaturgică a lui E. Goffman. Prin cele cinci cărţi din care se compune sistemul de sociologie noologică am propus, credem, componentele esenţiale pentru o sociologie spiritualistă. *O încercare de a renova sociologia într-o asemenea direcţie este deja urgentă şi, dincolo de neputinţele mele, am îndrăznit să ies eu însumi într-o atare întâmpinare, cu tot riscul unei asemenea teribile îndrăzneli*. Pentru îndrăzneală cer iertare lui Dumnezeu, iar pentru prea mica reuşită faţă de urieşenia proiectului cer iertare tuturor cititorilor mei. Dumnezeu va pune puteri şi îndrăzneală în fapta altor confraţi căci, neîndoielnic, proiectul acesta va triumfa peste vreme, graţie celor săvârşite cu vreme şi fără de veme, de către cei chemaţi să-l împlinească.

Sociologia noologică, precizez în cartea a II-a, se fundamentează tocmai pe tensiunea dintre cele două orizonturi ontologice: orizontul vieţuirii şi orizontul vocaţiei; orizontul energiilor necreate şi orizontul valurilor de energii pasagere, precum cele stârnite de patimi, de orgolii, de bogăţie, de mărire etc.; orizontul amintirii raiului, pulsatoare în memoria omenirii, şi orizontul uitării provocate de amăgirea plăcerilor din dogoarea clipei; orizontul sinelui maximal

şi orizontul sineităţilor empirice; al vocaţiei şi al huzurului, al exemplarului şi al ordinarului, al corpului interior şi al corporeizărilor empirice (corpul exterior) etc. etc. Sistemul de categorii al noii sociologii va prelua şi el acest caracter binomial. Sunt necesare categorii care să poată da seama de această tensiune ireductibilă dintre cele două planuri şi orizonturi ontologice. Cele propuse de noi par să satisfacă o asemenea exigenţă. Explicarea omului şi a societăţilor nu va purcede aşadar de la *primatul plăcerii*, ci de la *primatul trăirii*. Plăcerea este un fenomen orizontal şi vremelnic, trăirea, însă, este un fenomen vertical prin care survin urcuşuri şi căderi, praguri şi salturi, iar noţiunea axială a unei sociologii noologice este *scara. Scara vieţii*. Dacă vrem să căutăm un simbol care să comprime toate înţelesurile esenţiale ale veţii umane, individuale şi colective, atunci acesta este scara. Sf Ioan Scărarul a intuit lcrul acesta şi a tâlcuit taina vieţii prin acest simbol. Un sociolog, precum Goffman, a crezut că instituţia totală, puşcăria sau spitalul, ar putea sluji de simbol al vieţii, un mare scriitor, ca Th Mann, a găsit un atare simbol pentru viaţa omului modern în metafora spitalului. Mircea Eliade credea că simbolul vieţii este labirintul, un scriitor precum Paul Anghel a descoperit înţelesul vieţii neamurilor prin metafora verigilor care au nevoie de realitatea lanţului ca să poată sta legate unul de altul în momentele de prelungite şi repetate catastrofe (în timpurile catastrofice). O sociologie noologică, nutrită din spiritualitatea răsăriteană invocă metafora scării pentru a comprima astfel sub forma unui simbol sociologic sensurile vieţii umane. Dacă cineva ar dori să-şi imagineze ipostazul uman ar putea s-o facă prin imaginea omului pe o scară între cer şi pământ ca la Sf Ioan Scărarul. Doar pomul vieţii mai poate concura metafora scării cu aceiaşi putere simbolizantă". În toate este implicată, iată, actualizarea unei energii ascensionale, o energie necreată, cum o desemnează Sf Grigorie Palama, actualizare care, la om, îmbracă forma trăirilor.

3. Diferenţa noosică infinită sau infinitul interior

Cercetările care fac substanţa cărţii de faţă ne-au condus la concluzia că în toate manifestările, în toate trăirile, răzbate o tensiune nucleară, ireductibiă, pe care am numit-o *diferenţă noosică infinită*, căci ea transpune în tot şi în toate diferenţa dintre cele două orizonturi şi planuri de desfăşurare a existenţei, orizontul şi planul categorial-divin, pur, şi cel experienţial-uman. "Dincolo de *datul existenţei* , precizăm în Cartea a II-a, se deschide *orizontul darurilor vieţii*, care sunt şi ele în lume, în structura existenţei, dar numai ca latenţe, ca virtualităţi tainice, iar trăirea după legea darului, ne strămută dintre cele date spre cele dăruite, promise, actualizate. Iată, dar, că întâiele categorii ale unei sociologii de orientare spiritualistă sunt acestea două: latenţă sufletească şi cadru spiritual (noologic) de actualizare (de trăire), fiind astfel preveniţi că omul are acces nu doar la *cadrele naturale*, date, ale existenţei, ci şi la *cadrele spirituale*, *trăitoare*, de *esenţă noologică pură* şi de *origine supranaturală*. *Cadrele spirituale* n-au fost dobândite de om pe cale naturală, ci pe cale supranaturală, căci prin ele se împlinesc în lume cele ce nu sunt din lume, darurile suprafireşti, cum ar fi acela al credinţei, al clarviziunii şi profeţiei, al geniului şi sfinţeniei, al eroismului şi exemplarităţii etc., ba chiar cele ce par fireşti, cum ar fi darul inteligenţei, al sentimentelor şi al voinţei, care sunt şi ele tot daruri, adică simple virtualităţi, menite a-i fi omului căi şi mijloace de realizare ca fiinţă întregită, deopotrivă trupească şi spirituală. Graţie acestui plan al virtualităţii darurilor, pentru care am propus noţiunea de latenţe sufleteşti, vom îndrăzni să afirmăm că lumea nu este strictamente locuită de rău, nu este locuinţa răului, ci este, mai înainte de orice altceva, cadrul în care se pot împlini daruri, de la cele fireşti, precum talentul sau puterea iubirii, şi până la cel suprafiresc al mântuirii, deci al sfinţeniei, dar şi al geniului şi al eroismului, confirmând astfel calitatea ei de lume totodată promisă, nu pur şi simplu dată. Fundamentele actelor omeneşti şi deci ale societăţii au această esenţă supranaturală, iar accesul la cunoaşterea lor reclamă un tip de operaţie noologic-abisală pentru care par potrivite conceptele propuse în Cartea I: latenţe sufleteşti, cadre noologice, învăţături (le-am putea numi şi îndreptări divine sau înţelepciuni suprafireşti al căror prototip biblic este dat de înţelepciunea lui Solomon, care ajung

la om pe cele două căi: calea revelaţiei naturale şi calea revelaţiei supranaturale prin care avem învăţăturile mântuitoare). Trăirea omenească, aşadar, conţine *înlăuntrul ei un factor de ierarhie, un coeficient de scară dat de intensitatea ei, de gradul apropierii de planul categorial divin, de ritmul și persistența înaintării în orizontul deschis prin faptul actualizării în lume a energiilor necreate. Această intensitate este efectul actualizării latențelor sufletești, ca în trăirea prilejuită de împlinirea darurilor, în frunte cu cel mai intensiv dintre toate, cu darul credinței. Prototipul sinelui maximal pe dimensiunea de credință a vieții este sfântul. Subînțelegem, iată, că și trăirile preiau tensiunea aceluiași* dualism *care pulsează în tot și în toate, tensiune care, ad ultimum, este, cum s-a precizat deja, tensiunea dintre cele două orizonturi și planuri ale existenței, orizontul și planul divin, pe de o parte, și orizontul și planul omenesc, pe de altă parte. Această tensiune se reproduce în toate și capătă, de fiecare dată, configurații specifice, precum este, de pildă, configurația scopurilor, a tot darul, a răspunderilor, a vocației, a caracterului etc. În toate se recompune* **diferenţa noosică** *dintre orizontul categorial și orizontul experiențial (empiric), între latențe și actualizări, adică între energiile necreate în puritatea lor divină, așa cum se vor fi ilustrat în sufletul primului om imediat după insuflarea divină, pe de o parte, și formațiunile sufletești impurificate de patimi și alunecări provocate și întreținute de evantaiul păcatelor și slăbiciunilor omenești, pe de altă parte etc. În plus, prin acel dualism nuclear al fiecărei formațiuni spirituale, se recompun toate tipurile de tensiuni secundare sau însoțitoare ceea ce poate crea iluzii pentru sociologiile care limitează eplicațiile la aceste tensiuni secundare. Noi știm, însă, că o tensiune oarecare este doar rama uneia de profunzime, care,* ab condita, *este aceea dintre planul categorial dumnezeiesc, în întregime latent, și planul experiențial (empiric) omenesc. Omul lucrează, altminteri spus, în toate, cu planul divin, cu dreptarul divin, despre care nu putem spune că este datat ori antedatat, ci doar că are forma energiilor necreate, lucrătoare în toate ca energii direcționale și preformative, actualizabile numai prin scara trăitoare, pe calea trăirilor care pot aduce ascensiuni sau declinuri și, pe cale de consecință, recompense ori pedepse. Ideea acestei diferențe noosice infinite nu e nouă. Au operat cu ea, într-o accepțiune specială, și Derrida și toată fenomenologia. În ceea ce ne privește, am regândit chestiunea în orizont spiritual răsăritean și am reconstruit edificiul unui sistem de sociologie străbătut în toate articulațiile și în toate conceptele sale de această idee. Față de toate cărțile mele anterioare dedicate aceleiași chestiuni, în aceasta de față am identificat, în toate câmpurile relevante ale societății, expresia experiențială a aceleiași diferențe noosice ireductibile și m-am străduit să-i găsesc de fiecare dată noțiunile care s-o facă astfel comprehensibilă. Noțiunile astfel forjate în demersul meu au tocmai această menire, să facă comprehensibile expresiile variate ale aceleiași diferențe noosice, ale aceleiași tensiuni care pulsează sub forma unuia și aceluiași dualism nuclear: între planul categorial-divin, în întregime latent, și planul experiențial-uman, manifest, actualizabil în grade diferite în câmpul manifestărilor omenești, individuale și colective, prin formațiuni sufletești dintre cele mai felurite. Noțiunile pivot ale sociologiei noologice – sinele maximal, latențe sufletești, cadre noologice sau spirituale, învățături, spațiu dens etc. – transpun acest dualism și-l fac comprehensibil. Aceste noțiuni sunt contribuția de bază a sociologiei noologice, iar aprofundările întru care ne-am învrednicit, dimpreună cu punțile pe care, grație acestei noi înțelegeri, le-am găsit între părțile sistemului și ale teoriei, compun aportul singular al acestei cărți, care-o și disting de celelalte lucrări deja menționate. Așa cum s-a precizat mai sus, ideea diferenței între planul categorial și planul experiențial nu are nici o noutate. Este principala cucerire kantiană și aprofundările pe care le avem grație fenomenologiei fac imposibilă vreo adăugire. Ideea de sorginte răsăriteană, în lumina căreia am regândit noi înșine problemele, este aceea că planul acesta categorial-divin are înțeles strict virtual, semitainic și natură energetică. În toate, Dumnezeu a lăsat un virtualism dinamic care menține feluritele actualizări în orizontul de tainică gravitație spre polul pozitiv al existenței, spre bine, adevăr, dreptate, frumusețe, armonie, ordine, coerență, și nicidecum nu trebuie să ne închipuim că Dumnezeu ar fi lăsat vreun sistem preformat, gândit in illo tempore de către Dumnezeu pentru om, în locul omului chiar dacă în sprijinul acestuia. Dacă așa ar fi, atunci, libertatea n-ar fi mai mult decât o derivație, cum spune Pareto, adică un refugiu, o amăgire, ca un fel de dispensă când ne aflăm la strâmtorare. În realitate, Dumnezeu a pus îndreptări divine în tot și în toate, dar nu ca niște lucruri gata date, ci tot ca pe niște virtualități tainice, ca pe un fel de* ultima ratio, *în caz că omul n-ar nimeri până la urmă calea cea dreaptă. Așa putem tâlcui faptul că istoria mântuirii începe cu tâlharul de pe cruce, adică cu cel aflat în clipa finală a vieții lui, plin de păcate și răutăți și totuși admis la cântarul divin al sufletului, la dreptarul de ultimă clipă a întregii lui vieți de mulți și mulți ani de rătăciri și de*

răutăţi. Faptul că el se mântuie exact în ultima clipă, când putem spune că nici nu mai era în lumea de aici decât prin şansa aceasta finală, arată că Dumnezeu nu i-a pregândit viaţa, deşi a fost tot timpul vieţii lui cu el, înlăuntrul vieţii lui, în sufletul lui, inclusiv prin acest instrument al salvării, prin acest medicament pentru eternitate salvator. Sensul pe care-l dăm noi acestui dualism noosic nu este, deci, cel fenomenologic (care operează cu diferenţa ireductibilă între planul categorial şi cel experienţial sau fenomenal al lucrurilor), ci unul pe care l-am socotit reprezentativ pentru un virtualism mistic. Ne putem închipui prezenţa lui Dumnezeu în toate mai degrabă prin imaginea retragerii ca astfel să lase liber câmpul pentru făpturi şi pentru manifestările lor, ca pe un câmp care poartă însă stigmatul divin, cam cum se întâmplă cu casele sfinţite, cu cele îndeobşte purificate. În ele se află Duhul lui Dumnezeu, cu toate că nimic nu este astfel preformat, preimpus, iar particularitatea aceasta (acest virtualism dinamic) am transpus-o în sistemul de sociologie noologică prin intermediul noţiunii de latenţe sufleteşti şi prin ideea dimensiunii dăruite a toată existenţa şi fapta. Modelul tensiunii dintre maternitatea exemplară a unei femei mame (cam cum ar fi maternitatea etern nemângâiată a Rebecăi în Rama vremurilor crudului Irod), de pildă, şi maternitatea unei femei anume, din vremea noastră, cu o adresă civilă precisă, este un exemplu ajutător. Aeastă diferenţă nu este echivalentă cu diferenţa dintre categoria pură de mamă şi o mamă concretă oarecare, ca la fenomenologi, ci desemnează prezenţa în dinamismul lumii a unei aspiraţii semitainice a mamei concrete spre maternitatea atotcuprinzătoare a mamei nemângâiate din Rama Vechiului Testament şi totodată a unei pulsaţii tainice în lume a unei asemenea tensiuni virtuale între mama din Biblie (citeşte: trăitoare după voia şi bucuria Tatălui ceresc) şi mama cu adresă civilă precisă, învoindu-se, vai!, ca de atâtea ori în vremurile de atăzi, la pruncucidere. În dinamismul acesta pulsează energetic maternitatea virtuală, pe care zadarnic încearcă vreo cultură ori vreo societate s-o capteze şi s-o fixeze definitiv în vreun cod familial ori în vreun model spre a-l etala apoi ca pe o reţetă. Sociologia noologică avertizează, iată, asupra caracterului amăgitor şi primejdios al ofertei de reţete cu care ne preîntâmpină feluriţi actori sociali. Când spunem maternitate virtuală nu voim să spunem că ar exista vreun model preformat de mamă, ci ne referim la acel ansamblu de virtualităţi trăitoare în şi prin care se menţine în lume maica cea atotbună, un fel de exigenţe virtuale spre o materintate după chipul şi după voia proniatoare a lui Dumnezeu, pe care ni le-a făcut comprehensibile învăţătura evanghelică prin figura Maicii lui Dumnezeu.

4. Provocări vechi într-o lumină nouă

Cartea de faţă poate fi primită şi ca un răspuns al unui sociolog creştin la problemele societăţii, aşa cum ni se înfăţişează ele pe versantul teribil de accidentat al erei moderne. Axul căutărilor, încadrate în rama unei sociologii comprehensive de tipar răsăritean, este dat de raportul dintre bine şi rău, adevărat vârf al unghiului din care privim noi toate chestiunile. Care este răul cel mare de care suferă societăţile moderne?, iată întrebarea cheie ce traversează întreaga lucrare. Cum răspund modernii la problema spinoasă a răului în multiformia înfăţişărilor sale? Ce statut are binele într-o societate care împinge deconstrucţia tuturor rânduielilor cu mult peste frontierele minimei siguranţe, ale echilibrului minim asigurator pentru orice societate? Sunt numai câteva dintre întrebările care compun mănunchiul de lumini cărora le datorăm întrucâtva ceea ce am putut vedea noi înşine în fluxul străduinţelor noastre. La lumina lor cititorul s-ar putea aşeza faţă către faţă cu autorul acestei cărţi. Lumina aceasta nu destramă chipul prin irizări impresioniste, nici nu-l ascunde, cum se întâmplă în clarobscurul lui Caravagio; este o lumină provenită mai degrabă de la cele lăuntrice decât de la lucirile înşelătoare ale suprafeţelor, ca în sociologia dramaturgică a lui Goffman. Există şi în sociologie o tehnică a luminii ca şi în arta plastică. Chestiunea a fost sesizată de către un sociolog precum Gouldner. În ceea ce ne priveşte, ne-am găsit aşezaţi, desigur într-o locaţie modestă, în linia ilustrată de fastuoasa manieră răsăriteană (ca să nu spun bizantină), transmisă neîntrerupt prin opera filocalică, prin marile scrieri ale părinţilor pustiei egiptene, prin paginile patericelor dar şi prin scrieri datorate filosofilor, sociologilor şi antropologilor răsăriteni, români cu precădere, însă şi greci sau ruşi, majoritatea mucenici ai unor vremuri de mare urgie, precum Nae Ionescu, A Golopenţia, Valeriu Gafencu, socotit un „sfânt al temniţelor comuniste", Mircea Vulcănescu, Nichifor

Crainic, M Eliade, Ion Ionică, C. Noica, C Rădulescu Motru, E. Sperantia, Vasile Băncilă şi seria nu se închide aici unde oprim noi lista de nume. Cartea de faţă se îndatorează deopotrivă unei tradiţii şi unor mari sociologi, majoritatea americani, începând cu interacţioniştii americani, cu Ch H Cooley, G H Mead, W Thomas, Fl Znaniecki, dar şi cu marele sociolog fenomenolog, evreu miraculos, împins să emigreze în America de urgia nazistă, A Schütz, şi încheind cu mai recenta sociologie dramaturgică în fruntea căreia se situează E Goffman. Acestea sunt numai câteva dintre reperele unui peisaj care se poate contempla prin cartea de faţă de către cei ce se vor nevoi să zăbovească o vreme pe un număr probabil prea mare de pagini şi acesta este iarăşi un motiv de scuze către cititor. Cât priveşte recunoştiinţa, lista ar fi teribil de lungă. Fiindcă mulţi sunt cei cărora le datorez atâtea şi în sufletul meu le fac plecăciune. În fruntea tuturora se află figura vrednicului de poenire, PF Părinte Patriarh Teoctist, care din teribila înălţime a îndatorărilor marelui arhiereu n-a ezitat să coboare pentru a prezida întâlnirea dintre un autor cu cititorii cărţii sale, trecând asupra acelei cărţi un nimb şi o lumină harică. Vin apoi studenţi ai mei, prieteni şi colegi a căror frăţietate m-a hrănit sufleteşte şi m-a întărit. Însă fără de blândeţea răbdătoare şi fără de căldura acelor suflete, care au făcut din viaţa mea o minunată pace, din care se compune familia mea, întru toate susţinătoare, nimic n-ar fi fost cu putinţă. Tuturora le mulţumesc, îndatorat cu multă dragoste. Desigur că deasupra tuturora este Dumnezeul iubirii, al darurilor şi al proniei necontabilizate, Căruia ne închinăm, Îi mulţumim şi-I aducem slavă în tot locul şi la toată vremea. *24 august, de Sf Sfinţiţi Mucenici Eutihie şi Tation.*

CARTEA I

SINELE MAXIMAL
OMUL SUFLETESC ŞI OMUL TRUPESC

I. Sinele. Caracterul a priori al învoirii la bine

1. Energia direcţională. Sinele virtual

Adâncul şi suprafaţa societăţilor. Fundamentul biblic al cunoaşterii omului. Omul este marele miracol şi una dintre tainele universului. S-a spus că omul este "produsul relaţiilor sale", deci un "produs". O asemenea viziune, dincolo de capcana alunеării în tautologie şi în solipsism, reprezintă, de fapt, o coborâre a imaginii despre om faţă de aceea pe care am dobândit-o prin învăţătura revelaţiei din "Cartea genezei", prin care-am aflat că omul este o făptură creată, făptura lui Dumnezeu, făcută după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Iar Dumnezeu a făcut deopotrivă omul trupesc şi pe cel sufletesc, însă, pe cel sufletesc l-a făcut prin insuflare: "şi a suflat în faţa lui suflare de viaţă". În aceeaşi carte, în care Dumnezeu i-a descoperit lui Moise adevărul creaţiei, aflăm că omul este trup şi suflet, că este făptură creată, dar încă ceva în plus: că omul poartă în el, în toate mădularele lui, ceea ce nu este de la el, ci de la Dumnezeu, latenţa îndumnezeirii sale, dată omului prin insuflare ca dar al darurilor de către Dumnezeu la creaţie. Ceea ce nu înseamnă că "sufletul" este din "fiinţa lui Dumnezeu", ci că este "energie divină", "necreată", pusă în om *ca latenţă a vitalităţii sale*, *a tuturor evoluţiilor sale sufleteşti, ca virtualitate morală şi dumnezeiască.* Încât omul are în făptură şi ceva necreat, iar ştiinţa despre om şi societate este datoare să regândească totul în lumina acestui adevăr. Sigur că n-am fi ajuns la pragul acestei viziuni dacă ştiinţa omului şi a societăţii nu s-ar fi "eliberat" din lanţurile orbirii materialiste, ale "naturalismului metodologic". Se cuvine să menţionăm aici că lupta cu "naturalismul metodologic" s-a purtat într-o mare măsură pe continentul american şi cea dintâi probă a biruinţei este marele curent spiritualist în sociologie denumit "interacţionism simbolic". Iar părintele acestuia este Ch. H. Cooley. După ce, în toată curgerea veacului al XIX-lea, mari sociologi pariaseră pe ideea materialistă în ce priveşte natura societăţii şi legile ei, iată că, de pe la 1900, consemnăm afirmarea progresivă a triumfului viziunii spiritualiste asupra societăţii, ca o confirmare a legii triumfului perpetuu, lege fundamentală în sociologia creştină. Cu teoria psihosociologului român, C.R. Motru, din 1904 se edificase deja o perspectivă, care explica societatea printr-o putere nereductibilă la vreuna dintre speciile de puteri materiale. Este real, sublinia Motru, ceea ce este actualizat în sufletul nostru, restul este închipuire, formă fără fond. Există, ne spune Cooley, marele sociolog spiritualist american, contemporan cu Motru, un „loc" al întâlnirilor dintre persoane, care, în accepţiunea lui, este tot una cu spaţiul mental sau, mai adecvat spus, inter-mental, spaţiul interacţiunilor spirituale. Cu G. H. Mead, mai târziu, ipoteza „spiritului social"- *social mind* - se va impune definitiv, şi odată cu aceasta va triumfa imaginea unei societăţi care, în esenţa sa, reproduce toate caracteristicile acestui spirit social („Social Mind"). Orologiul veacului bătuse ceasul asfinţitului pentru orientările materialiste. Dacă n-ar fi fost triumful vremelnic al comunismului, n-ar fi existat o epocă de o aşa nefirească răspândire a marxismului, cadru al deşerturilor naturaliste extreme. Cu noile orientări de care tocmai

aminteam, sociologia îşi deplasează interesul spre stratul profunzimilor, căci, la suprafaţă, fiinţa omenească pare dominată de nevoi materiale. Adâncul şi suprafaţa compun topica oricărei societăţi în viziunea marelui sociolog spiritualist al veacului al XIX-lea, E. Durkheim. El stăruie asupra faptelor de la suprafaţă, precum crimele, sinuciderile, dezorganizarea socială, alcoolismul, divorţurile etc., cărora însă nu le acordă mai mult decât semnificaţia unor simpli indicatori ai acelui fenomen de profunzime numit *solidaritate socială*, vădită în şi prin multitudinea de reacţii "profunde" faţă de răul de la "suprafaţă". Solidaritatea socială este, prin excelenţă, fenomen de esenţă *spirituală*. Adâncul social este „locul" binelui, al fiinţei morale a societăţilor, suprafaţa este "planul" în care se arată răul social; acesta se poate manifesta doar în planul de la suprafaţă. A doua trăsătură a fenomenelor de adâncime este *latenţa* lor, faptul că ele se vădesc numai prin *reacţia socială* la răul de la suprafaţă. Reacţia la *răul de la suprafaţă* este o actualizare a latenţei binelui din *adâncurile* moral-spirituale ale societăţii şi ale omului. Această reacţie este o *manifestare trăitoare* de mare intensitate, aşa cum ne-o dovedeşte, bunăoară, *reacţia pasională* faţă de crimă şi criminali, reacţie care, ne spune acelaşi sociolog, se stârneşte spontan în conştiinţele sănătoase ale membrilor unei societăţi şi nu se stinge până ce crima n-a fost pedepsită spre ispăşire. Manifestările trăitoare sunt, iată, *cadre de trezire sau de actualizare sufletească* a fiinţei morale din adâncurile noastre.

Locurile spirituale. Această caracteristică a sociabilităţii omeneşti, de a se manifesta prin actualizarea latenţelor sufleteşti, antrenând adâncurile abisale ale omului, este ideea axială a cărţii de faţă, în genere a vederilor noastre. Sociologia noologică (*nous = spirit, în gr.*) s-ar identifica, iată, cu o sociologie a profunzimilor, în tradiţia *noologiei abisale* a lui Jung, Blaga, Mircea Eliade (termenul acesta îi aparţine, cum se cunoaşte, lui L Blaga). O atare viziune este prevenitoare, căci ne îndrumă să admitem că între latenţele sufleteşti ale fiinţei umane, pe de o parte, şi actualizările lor în cadrul feluritelor noastre manifestări, pe de alta, persistă o anume nepotrivire, deviaţii de toate felurile, astfel că prima întrebare pe care şi-o pune sociologia noologică vizează tocmai aceste latenţe, sorgintea şi modul lor de actualizare în conduitele omeneşti, iar a doua, deviaţiile, nepotrivirile. Revin, iată, în câmpul atenţiei întrebări vizând cadrele în care se actualizează latenţele sufleteşti şi care se manifestă ca *locuri spirituale* capabile să inducă armonizări sociale în cuprinsul întregii societăţi. Acestea sunt "locuri" în care inşi diferiţi se pot "aduna" spre a fi spiritual împreună, chiar când fizic sunt departe unii de alţii şi nici nu se cunosc între ei. Ne dăm seama că esenţa unor astfel de "locuri" sau "cadre" este una spirituală, sunt, cum ar spune Platon, "locuri fără loc". Graţie unor asemenea cadre, persoanele cele mai felurite se pot aduna înlăuntrul aceloraşi tipuri de manifestări, tot de esenţă spirituală, cum ar fi ritualurile, sărbătorile, obiceiurile, ceremoniile etc., redobândind, chiar şi numai temporar, unitatea spirituală din care căzuseră tot provizoriu. Cartea a II-a este dedicată latenţelor sufleteşti, învăţăturilor şi acestor locuri spirituale. Abia aceste locuri au proprietatea de a declanşa actualizarea latenţelor sufleteşti, adică de a „trezi" fiinţa morală din adâncurile noastre, altfel negrăitoare şi negrăite. Cum răzbat latenţele sufleteşti, „energiile necreate", cum ar spune Sf Grigorie Palama, în manifestările existenţiale şi de fiinţă ale persoanei umane şi ale colectivităţilor omeneşti? Ce este, altfel spus, acel ceva tainic ce se adaugă "naturii prime" (adică pur instinctuale, după imaginea epocii) a copilului, din chiar clipa zămislirii lui, iniţiind, după naştere, unul dintre procesele cele mai tulburătoare din univers, *procesul afirmării sinelui*, în şi prin afirmarea de viaţă a copilului? Iată numai câteva întrebări prin care poate debuta prezentarea şi analiza ordinii spirituale a societăţii, ceea ce, în viziunea sociologiei noologice, reprezintă startul unei explicaţii sociologice spritualiste. O astfel de perspectivă îşi fixează rădăcinile în teoria latenţelor sufleteşti, conferind sociologiei noologice caracterul unei *concepţii virtualiste*, care ne îngăduie să afirmăm că *societatea* nu este *naturalmente dată* ci *virtualmente dăruită*, nu este *dat al naturii* (fie aceasta chiar şi natura umană), ci este *dar de la Dumnezeu*. În Pentateuh, cele cinci cărţi divine ale poporului lui Israel, lucrul

acesta este arătat prin faptul că poporul ales dobândeşte fiinţă morală, caracter de comunitate ordonată, prin Tablele Legii primite de către Moise în dar de la Dumnezeu pe Muntele Sinai.

Din "afară", adică din cele naturalmente date, survin impulsurile întâmplătoare, însă acelea găsesc la copil gata pregătită *albia* care să le *canalizeze*, chiar dacă, iniţial, o asemenea albie pare atât de nesigură şi gesturile copilului par atât de capricioase. Putem înţelege mai în adâncime ideea, atât de importantă, enunţată de Meltzer, conform căreia "natura umană îşi are fundamentele în creativitatea potenţială a oricărei făpturi umane"[2]. "Acest potenţial, precizează Meltzer, poate fi actualizat numai în interacţiune cu alţii."[3]

Energia direcţională latentă. Sinele virtual. Pe lângă energia impulsurilor exterioare distingem, iată, în manifestările copilului, şi o energie direcţională atestată de *realitatea scopurilor*, *nedatorată însă acestora şi cu atât mai puţin mediului înconjurător, celor din afară.* Două idei se cer fixate. Cea dintâi confirmă prezenţa unei *energii latente*, care imprimă direcţionalitate primelor interacţiuni ale copilului, latenţă tainică pe care Meltzer o asimilează *creativităţii potenţiale* a fiinţei umane. Niciodată copilul nu va face confuzii între *sinele său* şi obiectele, animalele ori persoanele cu care intercaţionează imaginar atunci când se joacă de-a câinele şi pisica, de-a tata şi mama, de-a poliţistul etc. În cele din urmă, el va reveni din toate aceste "impersonări" *la sine însuşi*, dovedind că are în toate un tip de auto-orientare, anterioară oricărei experienţe concrete, pe care o numim *identitate, capacitate de a se auto-identifica* fără greş, de a spune: "în toate aceste roluri, impersonări, eu rămân acelaşi, inconfundabil, mă pot recunoaşte pe mine însumi fără de nici o confuzie" (pot reveni la mine fără de nici o rătăcire). O atare autor-orientare nu poate fi suspendată, ci eventual distorsionată, ceea ce provoacă un tip special de maladie, *maladia direcţiei sau a identităţii*. Această *energie de direcţie* păstrează insul pe o *linie identitară*, inconfundabilă, adică îl menţine la sine, oricât de multe experienţe ar face în feluritele roluri sociale. Numim această linie identitară, pe care nimic n-o poate anihila, *sine virtual*. Cadrul său de manifestare împlinitoare este intercaţiunea spirituală. Această interacţiune este la început una interioară, este interacţiunea dintre *eul matern şi sinele latent, virtual, al copilului*. Aceeaşi interacţiune este cadrul în care se poate „trezi" sau actualiza, cu cea de-a doua naştere, cea spirituală (după cea biologică propriu zisă), *eul copilului, sinele său real*. Cea de-a doua idee (amplu dezvoltată de Cooley) consemnează *posibilitatea de a te vedea în oglinda imaginii pe care şi-a făcut-o celălalt despre tine*, ceea ce revine la a spune că *fiinţa omenească se „trezeşte" văzându-şi chipul interior, adică se descoperă ca sineitate în oglinda celuilalt*, al celui de lângă sine, oglinda imaginilor pe care acela şi le face despre sine şi, din nou, capacitatea acestei treziri, care este şi embrionul sinelui, se vădeşte a fi latentă. O atare capacitate de oglindire este o latenţă sufletească, căci insul vine cu ea pe lume, nici o experienţă n-o poate sădi în sufletul nostru. Ideile de *latenţă sufletească* şi *de cadru spiritual* de actualizare sau de trezire sunt, iată, deja anunţate. Nici unul dintre cadrele sociale, oricât potenţial agresiv ar avea, nici marea lor diversitate, n-ar putea distruge *unitatea miraculoasă a sinelui*, adică nu l-ar putea devia pervertindu-i caracterul *orientat*, supus constant *liniei sale identitare*, în ciuda marii diversităţi a cadrelor de actualizare şi deci de afirmare a sineităţii. Când omul şi-ar pierde sineitatea, el practic ar fi ireversibil alienat, adică s-ar afla coborât din umanitatea fiinţei sale. Evidenţiem cele trei noţiuni pe care se va întemeia sistemul nostru de a înţelege societatea şi anume, *noţiunea de latenţă sufletească, noţiunea de cadru spiritual de actualizare a latenţelor sufleteşti şi noţiunea de învăţătură spirituală* asociată unui asemenea cadru, el însuşi semilatent, de natură strict spirituală şi ireductibil la vreuna dintre formele sale empirice, adică la ceea ce etnometodologii şi sociologia dramaturgică desemnează prin termenul de *cadru social de referinţă*, în genere, de cadru social.

---

[2] Cf C N Meltzer, „*Symbolistic Interactionism*", Routledge and Kegan Paul, London 1975, p. 7. În viziunea interacţioniştilor, activitatea mentală este criteriul de realitate pentru gruparea socială, în genere pentru fiinţa umană, ca fiinţă socială.

[3] Meltzer, op. cit., p. 7.

Toate cele trei elemente de arhitectură ale omului, ca fiinţă socială – latenţa sufletească, ansamblul cadrelor de actualizare a latenţelor sufleteşti, unitatea acestor actualizări în şi prin toată diversitatea lor, ca sumum de învăţături spirituale – compun piatra din vârful unghiului unei înţelegeri spiritualiste a societăţii. De aceea ne-am şi propus aici să prezentăm ceea ce este şi se cunoaşte în legătură cu edificiul spiritual al societăţii, precizând imediat că acest edificiu, dimpreună cu prezentarea lui, compun ceea ce se cuvine să numim noologia socială. Ne oprim, deocamdată, asupra teoriilor sineităţii, tocmai pentru a remarca însemnătatea noţiunii *sinelui latent*, adică a acelui nucleu din străfundurile spirituale ale fiinţei omeneşti pe care nu-l putem confunda cu nici una dintre configuraţiile sale sufleteşti, sociale şi culturale, şi pe care nici una dintre configuraţiile acestea nu-l pot epuiza. *El este acolo în adâncurile noologice ale persoanei umane ca o latenţă sufletească neepuizabilă şi deci ca pârghie de apărare a unităţii sufleteşti de forţele dezordinii şi deci de legea entropiei. Totuşi, criza sinelui şi chiar pierderea de sine se pot manifesta, mai ales la cei ce-şi pierd credinţa. În fapt, în adâncul sufletului omenesc este strigarea neauzită, mută pentru urechile fiziologice, către Dumnezeu, acea strigare ce răzbate în cuvintele înduhovnicite ale Sf. Augustin: "În mine erai, Doamne, şi eu eram în afara mea şi nu Te-am cunoscut!". Ori cu adâncile cuvinte ioaneice: „În lume era şi lumea nu L-a cunoscut".* Această strigare a sinelui din adâncuri abisale răzbate în "strigătul mut" al copilului avortat de maica lui, căci e neauzit de urechea fiziologică, strigăt care, în realitate, răsună asurzitor în auzul îndurerat al credinciosului, al sfinţilor şi se preschimbă în milă şi în iubire. Doctorii au certificat acest fenomen al strigătului mut la copilul din pântecele mamei la apropierea cuţitului de avort. Este atât de copleşitor acel strigăt şi atât de singur copilul acela, Doamne, încât doar teribila lui singurătate dă măsura cruzimii mamei care-l leapădă pe cel nevinovat ca un înger, îl omoară. Ce cumplită cădere faţă de mamele israelite, ce-şi apărau pruncii spintecaţi de soldaţii păgânului Irod cu propriul lor sân dătător de viaţă! Cum se poate ajunge aici? Ca să înţelegem lucrurile va trebui să urmărim procesul genezei sinelui social, aşa cum l-au înfăţişat savanţii moderni, în frunte cu cei americani. De la început vom formula ipoteza că distanţarea până la ruptură dintre rânduiala creată de Dumnezeu pentru făptură şi orânduielile omeneşti atinge chiar procesul dezvoltării sinelui, care-şi pierde el însuşi unitatea. Sociologia atee şi materialistă nu mai poate sesiza ruptura ignorând cu totul partea care revine în acest proces rânduielilor create şi sinelui din adânc, adică profunzimilor sufleteşti. Chiar atunci când ia act de aceste profunzimi le şi răstălmăceşte, aşa cum se întâmplă cu Freud, care nu vede în adâncul omenesc decât libidoul în care se descarcă energiile reprimate ale sexului. Ce tragică înfundătură!

2. Sinele şi iubirea Ch H Cooley şi W James

Eul matern şi primul « învăţător » al copilului. Sinele iese din pura sa latenţă din momentul în care *energia de direcţie* străbate, chiar din primele faze ale vieţii copilului, masa diversă de "impulsuri întâmplătoare", iar, mai apoi, în ciclul dezvoltării, acea energie răzbate prin marea variaţie de situaţii posibile fără de rupturi, de discontinuităţi, ceea ce contribuie la cristalizarea sentimentului că sinele care se afirmă astfel este unul şi acelaşi, în ciuda diversităţii cadrelor şi situaţiilor în care purtătorul sinelui se află. „Cine eşti tu, cel ce vrei să mănânci zilnic? Dar tu cel ce vrei să te joci, să dormi, să-i determini pe cei din jur să se pună la dispoziţia ta, a tendinţelor tale, a capriciilor tale?" Etc., etc. La toate întrebările acestea, subînţelese, răspunsul copilului ar fi mereu acelaşi: „EU". „Eu sunt, şi fac toate acestea pentru că îmi place mie, mă simt bine. Aşa vreau eu". Această simţualitate difuză a sineităţii, care înconjoară persoana, fiind totodată "adâncul" ei, este sentimentul de sine. „Mie", „mă simt", „vreau eu", toate aceste răspunsuri sunt cadre în care se afirmă trezitor un sentiment, sentimentul de sine. „Sentimentul de sine îşi

are sfera în interiorul vieţii generale nu în afara ei", iar mediul său de manifestare este "viaţa comunicativă", remarcă G. H. Mead. *Am putea spune că primul scop al copilului este propria lui persoană, mai precis eul său, şi primul lui „învăţător" este sentimentul de sine.* Iar prima lui „şcoală" este cadrul de interacţiuni primare, având în centru interacţiunea cu mama lui, nu cu tatăl, cum ne „învaţă" Freud, găsind în această relaţie cu tatăl prima cărămidă a edificiului persoanei. Noi aşezăm la fundaţia personalităţii relaţia copilului cu mama lui, căci eul matern va fi o vreme, cum ne spune T. Brăileanu, "casa" lui sufletească, singurul mediu de creştere morală şi de afirmare spirituală a fiinţei sale. Singura formă de autonomie înlăuntrul acestei interacţiuni şi graţie ei va fi *sentimentul de sine*, cristalizarea acestuia datorând enorm, este adevărat, atitudinii mamei faţă de pruncul ei. Iar copilul va afla („învăţa") primele lucruri despre sine de la acest sentiment şi graţie lui. Dacă sentimentul de sine al copilului va fi pozitiv, copilul acela se va manifesta în chip ofensiv şi în forme pozitive, dacă acelaşi sentiment va întreţine un climat mustrător în jurul propriei persoane , direcţia devenirii sale va fi alta, mai tristă şi poate mai nefericită. Prima fază spirituală din viaţa copilului ni-l arată aşa de dependent de mamă încât Brăileanu a socotit că fiinţa copilului va rămâne o vreme după naştere înlăuntrul eului matern. "Ceea ce s-ar cuveni să numesc «eu», «al meu», «eu însumi», nu este ceva separat de viaţa generală, ci partea cea mai interesantă a ei, o parte al cărei interes provine din aceea că este deopotrivă generală şi individuală. Ne pasă de ea tocmai pentru că reprezintă acea fază a spiritului care trăieşte şi se manifestă în *fluxul vieţii comune*, mereu înclinată să se întipărească în spiritul celorlalţi. «Ego» («I») este o tendinţă socială militantă, acţionând spre a-şi menţine şi lărgi locul în curentul general al celorlalte tendinţe"[4]. Sinele deci este o fază a spiritului care se poate manifesta („trăi"), numai în cadrul *vieţii comunicate*, ca parte a ei, de natură psihospirituală şi psihoenergetică.

Substratul etnoidentitar. Absenţa vieţii comunicative şi deci a interacţiunilor sufleteşti preschimbă mediul de manifestări ale unui ins în mormânt al sineităţii, căci aceasta nu se poate actualiza decât în şi prin interacţiuni sufleteşti cu alţii. Absenţa acestor interacţiuni ori raritatea lor sau caracterul lor difluent, slăbita lor intensitate fac dificilă ori chiar imposibilă afirmarea sineităţii unei persoane. Vorbim în acest caz de retard sufletesc. Calitatea interacţiunilor sufleteşti contează enorm pentru afirmarea sinelui, pentru puterea sinelui, pentru sănătatea sinelui. Un ins aruncat să vieţuiască în afara unor interacţiuni sufleteşti moare spiritual. *Moartea spirituală* nu e mai puţin gravă decât moartea fizică. Oricât de teribile ar fi străduinţele cuiva de a opri manifestarea sinelui (individual sau social), acest lucru nu se va întâmpla decât cu preţul unei catastrofe, pe care o vom încadra în categoria catastrofelor identitare. Epoca modernă este plină de împrejurări tragice în care s-au petrecut asemenea catastrofe. Secolul luminilor, revoluţia franceză, secularizarea şi, la vârf, ateismul de mari proporţii, cele două invazii ale păgânismului, nazismul şi comunismul, care sunt expresii ale resurecţiei gnozei în secolul XX, sunt asemenea tragice împrejurări în care s-au petrecut teribile catastrofe identitare pentru sinele popoarelor europene, ale omului european, creştin şi naţional totodată, adică aparţinător popoarelor europene, aşa cum sunt ele. În genere, gnozele sunt ample mişcări către separarea polilor, către opoziţia spre separare a corpului de suflet, a inimii de intelect, a lumii de aici de lumea de dincolo, ceea ce înseamnă dezagregarea unităţii vieţii şi dislocarea referenţialelor spiritual-sociale care sunt esenţiale pentru manifestarea sinelui, pentru afirmarea de sine, cum arată Cooley.

Sunt, iată, posibile "catastrofe" identitare, la scara individului şi, deopotrivă, la scara popoarelor, care decurg din "blocarea" bunei funcţionări a cadrelor spirituale în şi prin care se constituie şi se prezervă sentimentul de sine, identitatea însăşi. În cazul individului acel cadru

[4] Citatele din "The Two Major Works of Ch. H. Cooley: Human Nature and Social Order & Social Organization", Glencoe I. ll.: The Free Press, 1956, de la 168 – 207, pagini reproduse şi în Ed. Shils, ed., op. cit., p. 822-834.

spiritual de afirmare şi de prezervare a "sentimentului pozitiv de sine" este "cadrul matern", adică interacţiunea primară a copilului cu mama sa.

La popoare acel cadru spiritual de afirmare şi de păstrare a sentimentului pozitiv de sine este *cadrul etnosimbolic primar*, care e tot una cu marele "substrat" etnospiritual al popoarelor actualizat în felurite formule spirituale (ansamblu de „naraţiuni", mituri, cântece, credinţe, rituri, simboluri etc.) în cadrul etnogenezei. Acestea compun primul strat de cadre spirituale sau noologice, care fac posibilă actualizarea latenţelor sufleteşti ale făpturii în câmpul de afirmare etnospirituală a popoarelor. La popoarele creştine acel substrat este unul în care se îmbină în chip misterios tainele cu tradiţia, religia cu folclorul. La români această îmbinare a îmbrăcat o formă populară completă şi desăvârşită în ceea ce M. Eliade a numit "creştinism cosmic". Pentru ţăran, bobul de grâu este oglinda vie a chipului lui Christos, iar Maica Domnului este şi Maica spicului de grâu. Avem, astfel, o extraordinară "liturghie cosmică". Sinele este, iată, integrat nu doar "fluxului vieţii comune", ci chiar "fluxului cosmic" al întregului univers. A. D. Smith consemnează că substratul etnosimbolic al unui popor "renaşte" cu fiecare generaţie ca "etnoistorie", deci ca memorie colectivă, ca ansamblu de "naraţiuni", "mituri", simboluri, rituri, credinţe şi moduri de viaţă" proprii acelui popor, încât generaţiile sunt şi vehicule ale "identităţii" (sentimentului etnic) şi depozitare ale unei moşteniri spirituale transmise peste timp, într-o cuprindere şi cu o identitate variabile, dar neîntrerupte. În acest sens putem înţelege, iată, că "sinele este parte a fluxului energetic al vieţii comune" şi putem deduce cu uşurinţă cât de gravă este rănirea substratului etnosimbolic al unui popor.

Ch. H. Cooley leagă şi el sinele de "fluxul energetic al vieţii comune" şi de interacţiunea cu ceilalţi, interacţiune în care se constituie un "referenţial social" din care decurge, prin care se constituie, apoi, „imaginea de sine", „sentimentul de sine" şi „conceptul (conştiinţa) de sine"[5].

Sinele oglindit. Societatea ca împreună-gândire şi împreună-simţire. Trăirea împărtăşită sau locurile spirituale pure. Sinele, aşadar, ne apare, într-o atare viziune, ca fiind o realitate intermentală, o actualizare sufletească în cadrul unui foarte complex proces de reflectare, de privire în celălalt, în oglinda conştiinţei celor cu care interacţionezi[6]. Totul se petrece înlăuntrul unui proces pentru care Cooley foloseşte metafora, "privirii în oglindă" (*looking-glass*). Faptul că sinele se manifestă şi se dezvoltă numai în şi prin interacţiunile mentale nu este de natură să ne conducă la concluzia că el n-ar fi mai mult decât produsul acestor interacţiuni, fiindcă, aşa cum vedem, el există mai întâi ca *loc spiritual*, gol de orice conţinuturi empirice, adică anterior oricăror interacţiuni mentale concrete, ca *posibilitate spirituală pură de gândire împreună şi simţire împreună*[7];

---

[5] "Într-o clasă de cazuri foarte cuprinzătoare şi interesantă, referenţialul social (social reference) ia forma unei imaginaţii relativ delimitate cu privire la modul în care sinele cuiva (...) apare într-o minte particulară, iar tipul sentimentului de sine pe care cineva îl are este determinat de atitudinea pe care altcineva, o altă minte, o are faţă de el. Sinele social ar putea fi denumit sinele reflectat sau oglindit (looking-glass self): «Fiecare pentru fiecare-i o oglindă care-l reflectă pe cel care trece»" ("Each to each a looking-glass reflects the other that doth pass"). Cf. "Human Nature and Social Order", New York: Charles Scribner's Sons 1902 sau New York: Schocken, 1964, p.183-184.

[6] "Aşa cum ne vedem faţa, figura, hainele în oglindã şi suntem interesanţi în ele întrucât sunt ale noastre, ne plac dupã cum corespund sau nu la ceea ce am dori noi sã fie; tot astfel ne privim imaginativ în mintea altora, percepem în conştiinţa lor, pe calea imaginaţiei, reprezentãri cu privire la cum arãtãm, la manierele, ţelurile, faptele, caracterul şi prietenii noştri şi suntem astfel în chip variabil afectaţi de aceste reprezentãri". Ibidem, p. 184.

[7] „Societatea, deci, în aspectul ei imediat, este o relaţie dintre idei personale. Pentru a avea o societate, este necesar ca persoanele să fie cumva împreună; şi ele se află împreună numai ca idei personale în minte (in mind). Unde în altă parte? Ce alt locus poate fi desemnat pentru contactele efective ale persoanelor, sau în ce alt mod pot ele intra în contact, dacă nu ca impresii sau idei formate în acest locus comun? Societatea există în orice minte în calitate de contact şi de influenţă reciprocă a unor idei anume numite «Eu»,

sinele deci este locul categorial latent care modelează aceste interacţiuni sufleteşti conferindu-le caracter coerent şi direcţie, adică formă de unităţi sufleteşti capabile de „creştere”, de manifestare progresivă. Ideea locului spiritual, care face din persoane diferite, una şi aceeaşi *unitate spirituală*, este esenţială şi o datorăm, iată, lui Cooley. Din păcate, Cooley, ca toţi interacţioniştii, n-a sesizat diferenţa ireductibilă dintre *interactivitatea sufletească manifestă* şi *locul spiritual pur*, adică *locul categorial care încadrează şi modelează desfăşurările sufleteşti, ca locus în întregime latent, anterior oricărei experienţe concrete, nedatorat niciuneia, dar capabil să le „găzduiască” pe toate, încadrând deci procesul de creştere a sinelui şi deci de afirmare a identităţii persoanei.* Aceste *locuri spirituale* sunt totodată singurele *locuri de întâlnire reală a oamenilor*, adică ele au caracter social, iar caracterul acesta derivă din natura lor spirituală. În al treilea rând, în viziunea lui Cooley, aceste locuri sunt *în minte*, sunt realităţi mentale, şi acest aspect restrânge mult realitatea lor, scara lor de realitate, fiindcă, întâlnirea cu Dumnezeu, de pildă, se petrece într-un loc spiritual oferit de trăirea comunională graţiată, pe care nu ţi-o mijloceşte decât participarea la taina prezenţei divine în viaţa concretă, precum se întâmplă cu tainta euharistică în cadrul (*locus*) oferit de Sfânta liturghie. Acest locus nu este pur mental (*intelectual*) căci unifică mintea cu inima, înălţând realitatea noologică a persoanei la pragul *unităţilor trăite*, comunionale, împărtăşite cu toţi ceilalţi şi cu Dumnezeu. Tot astfel, simpla întâlnire ideatică, în minte, dintre un bărbat şi o femeie, nu preia automat, prin actul simplei întâlniri sau părtăşii mentale, forma iubirii romantice, aşa cum ne-o dezvăluie, de pildă, întâlnirea dintre Romeo şi Julieta, care se petrece mai degrabă înlăuntrul unor trăiri ce ţin de *facultăţile inimii* şi abia prin aceasta de minte. Tot astfel, relaţia dintre un cititor cu autorul operei pe care tocmai o citeşte se petrece în cadrul realităţii spiritual-trăitoare a operei. După cum *întâlnirea cu poporul tău, adică tocmai cu generaţiile succesive din care se compune durata lui de existenţă, se petrece în trăirea împărtăşită a tradiţiilor, a sărbătorilor, prin care te afli împreună cu ceilalţi membri de ieri, de azi şi de mâine ai aceluiaşi popor, trăire mijlocită de asumarea miturilor, a eroilor, a sfinţilor şi martirilor acelui popor.* Altfel, o atare întâlnire e ca şi imposibilă, mai ales că e şi foarte greu să stabilim un punct de început, un primus movens al ivirii popoarelor pe lume.

Poporul din suflet sau marea întâlnire a copilului cu fiinţa colectivă. Realitatea scării. *Din momentul în care o grupare de oameni are sărbători comune, împărtăşeşte tradiţii comune, o credinţă comună în Dumnezeu, respectă reguli şi obiceiuri comune, aderă la aceleaşi mituri, venerează aceiaşi sfinţi, îşi modulează gândurile, sentimentele şi cântecele în acelaşi grai etc., acea grupare este un popor.* Când sunt dispreţuite aceste reguli, când sunt agresate credinţa, eroii, sfinţii şi simbolurile comun împărtăşite de membrii unui popor, vom spune că a fost declanşat un război contra poporului respectiv, pentru distrugerea identităţii sale. Cel dintâi lovit în aceste războaie este copilul căci lui i se va distruge scara pe care poate urca spre fiinţa deplină a poporului său. Când i se va spune că treptele acelei scări spirituale, eroii, sfinţii, geniile poporului, sunt realităţi îndoielnice, când acestea, dimpreună cu simbolurile şi credinţele acelui popor, vor fi maculate, profanate, ironizate, acoperite de zeflemea, întâmpinate cu tâmpă nesimţire de pseudoelitele zilelor copilăriei sale, copilul acela se va îndoi el însuşi de realitatea scării spirituale a poporului său, o va refuza şi astfel va refuza cel mai important act al vieţii lui spirituale, actul ascensiunii sufleteşti. Pentru el “întâlnirea” cu fiinţa colectivă a poporului său a fost compromisă, a devenit dificilă ori de-a dreptul imposibilă. Dacă rupi legătura copiilor cu sfinţii din icoane ai compromis întâlnirea copilului cu cea mai înaltă idealitate a unui popor şi deci ai anihilat unitatea cerului cu pământul. Scara către cer a fost ruptă pentru copiii aceia. Copilul urcă deci această scară de “întâlniri”: întâi cu mama lui, înlăuntrul Ego-ului matern, apoi cu ceilalţi semeni îndrăgiţi, în inimă, cu poporul său, în spiritul tradiţiilor, sărbătorilor, cu sfinţii din icoane, cu Dumnezeu în toate darurile, în frunte cu cel mai înalt, cu darul împărtăşirii din Dumnezeire.

Thomas, Henry, Susan, şi aşa mai departe. Ea există în mintea ta ca un grup de semeni şi la fel în orice minte”. Ibidem.

Înclinaţia pre-experienţială a copilului (protoînclinaţia morală). Caracterul preorientat al oglindirii sufleteşti. Suferinţele sineităţii. Reţinem, iată, din teoria creştină a lui Cooley că *locul de întâlnire* al oamenilor este de natură pur spirituală, este deci un *loc spiritual* în care persoane atât de diferite pot fi împreună (*can get together*), pot intra în contact (*can come in contact*). Graţie acestei întâlniri, sentimentul de sine poate prelua modulaţii dintre cele mai felurite care şi fac din el un sentiment social, în aşa fel încât nu numai că printr-un atare sentiment ajungem să ne simţim pur şi simplu pe noi înşine şi pe alţii, ci atingem pragul peste care ne simţim ruşinaţi, ori mândri ori umiliţi ori puternici etc. "Ceea ce ne împinge la mândrie sau ruşine nu este reflectarea noastră mecanică [*în altă conştiinţă*], ci un sentiment imputat, efectul imaginat al acestei reflectări în mintea celuilalt"[8]. Discrepanţele reflexive, provocate şi procurate de actele reflectorii, capătă o importanţă crucială: "Ne e ruşine să apărem evazivi în prezenţa unor oameni fermi, laşi în prezenţa unor oameni curajoşi, grosolani în prezenţa unor persoane rafinate şi aşa mai departe. Noi ne imaginăm tot timpul şi procedând astfel împărtăşim judecăţile altor minţi (spirite)"[9]. Vom sesiza însă că în toate aceste acte reflectorii participă un tip special de energie care îmbracă forma unei anume *înclinaţii spirituale* (noologice), cvasitainică, spre pozitivul moral. *Eu îl privesc pe celălalt şi mă văd pe mine în partea lui de exemplaritate, nu în orice altă trăsătură a persoanei sale. La un om ferm văd fermitatea, şi mă oglindesc într-o atare trăsătură, nu într-altele, cum ar fi frumuseţea fizică, măiestria discursului sau priceperea profesională. La un om curajos caut oglinda curajului pentru mine, nu pe aceea a aptitudinilor pentru matematici, care pot fi şi ele destul de pregnante. Sinele, aşadar, este acel locus spiritual în întregime latent prin care (graţie funcţiilor sale categoriale, a căror virtualitate îşi coboară rădăcinile în secretele energiilor necreate) persoane atât de diferite pot fi sufleteşte împreună (can get together), pot intra spiritual în contact (can come in contact), dar nu la voia întâmplării ci prin intervenţia unei protoînclinaţii spre pozitivul moral cel mai pregnant din conduita celorlalţi.* Această *protoînclinaţie*, nedatorată vreunei experienţe prealabile, spre *pozitivul moral* este *nucleul sinelui* sau *sinele latent* şi este sădită în persoana umană, o dată cu ivirea embrionului uman, ca *latenţă a interiorităţii sale şi ca mecanism sigur de organizare interioară şi exterioară a conduitei sale. Aşa se face că persoana creşte sau, cum se spune, se maturizează deopotrivă interior (sufleteşte) nu doar exterior, corporal, iar acolo unde cele două procese de maturizare se dezechilibrează, unde se produc decalaje, apar handicapurile, care sunt în primul rând suferinţe ale sineităţii.* Aceasta şi justifică nevoia mult mai mare de afectivitate la persoanele cu handicap decât la cei neafectaţi de asemenea decalaje. Curiozitatea este că la persoanele cu handicap nu este afectată această "protoînclinaţie", ba dimpotrivă, intensitatea acesteia pare a fi sporită de vreme ce nevoia lor de iubire creşte, ceea ce atestă aceiaşi protoînclinaţie spre "polul moral" al aproapelui ca şi la insul normal. Această înclinaţie nu pare a fi afectată de handicap. *Faptul că această protoînclinaţie spre „pozitivul moral" se menţine în faţa tuturor comportărilor care se etalează vederilor noastre, revenind cu tenacitate în opţiunile noastre chiar şi atunci când o voce obscură ne şopteşte să ne abandonăm înclinaţiilor negative, faptelor rele etc., dovedeşte o dată în plus că ea are caracter noologic pur, latent, preexperienţial, că nici o experienţă n-a pus-o în sufletul şi-n mintea noastră.*

3. "Balanţa dorinţelor" (W. I. Thomas) şi „imaginea kinestetică" (C. R Motru) în dinamica sinelui. Oglinda interioară

Lupta din suflet: avantajele cărnii şi amintirea lovirii. Ca să înţelegem că sinele este numele pentru locul funcţional al actualizării unor energii latente, necreate, (care deocamdată ni s-au

---

[8] "Reflectarea sau imaginarea (imagination) modului în care-i apărem altei persoane, imaginarea judecăţii pe care acea persoană şi-o face despre noi, plus un anume sentiment de sine, precum ar fi mândria sau umilinţa" (s.n.), sunt cele trei subprocese care compun dinamica sinelui oglindit (looking glass self). Ibidem, p. 120.

[9] Ibidem.

revelat prin fenomenul protoînclinaţiilor spre pozitivul moral al celor din jur, prin caracterul pre-experienţial al liniei identitare, ori al capacităţii de oglindire sufletească) şi nu pentru ceva care s-ar constitui sub influenţa unor cauze exterioare, să insistăm asupra unei noţiuni a lui Motru, importantă pentru acest prag al demersului nostru, cea de "*experienţă a sufletului*" (sufletească). Chestiunea a fost abordată şi de către sociologul american W. I. Thomas. Pentru W. I. Thomas, mecanismele interioare, esenţiale pentru organizarea socială a conduitei (şi deci pentru afirmarea de sine sau a sineităţii) sunt *dorinţa şi motivaţia*. Cu teoria celor patru "dorinţe", Thomas avansează o nouă paradigmă pentru explicarea genezei conduitei sociale şi, la limită, pentru explicarea genezei eului. Aceasta este paradigma "balanţei" dorinţelor. Un fel de cântar între "dorinţe" şi "împrejurări" stabileşte acel "compromis" (pragul de echilibru care survine la un moment dat între determinările externe şi interne) denumit *conduită umană*. Conduita umană este, iată, un fenomen de prag. Omul este tot timpul pe muchia care separă binele de rău, echilibrul de dezechilibru, moderaţia de exces etc. Motru a examinat această posiblitate care i se înfăţişa pentru explicarea conduitei, dar a înţeles degrabă că nu putem explica actele omeneşti numai pe temeiul acestei balanţe. Fiindcă, în fapt, lucrurile se petrec astfel că în conduită "biruie când dorinţele, când împrejurările", ne spune C.R. Motru. "Care este mecanismul acestei balanţe, care înclină când într-o parte când într-alta? Experienţa externă este în neputinţă să ni-l dezvăluie"[10]. Nici cea internă căci, "conştiinţa internă este un martor care ştie să povestească faptele, dar nu să le şi explice"[11]. Atunci cum trebuie căutat răspunsul? *Primul pas către explicaţie, dar nu însăşi explicaţia, este acela care ne duce la pragul de unde putem să observăm că în sufletul omului se dă o permanentă luptă între motive opuse.* Pentru a înţelege însemnătatea chestiunii, Motru recurge la un exemplu: unui câine i se oferă o bucată de carne. Când o apucă e lovit. Experienţa se repetă până ce câinele ajunge într-un imobilism: i se arată bucata de carne şi câinele ar dori s-o apuce (dorinţa lui e trădată de tensiunea musculară), cu toate acestea el stă pe loc, fără să o apuce. "Momentul acestui imobilism noi nu-l putem prevedea"[12]. "În fiecare experienţă luptă între ele două serii de motive: vederea cărnii şi avantajele ei, de o parte, amintirea lovirii, de altă parte; de la o experienţă la alta ne aşteptăm să vină momentul imobilităţii, sigur însă când vine, nu ştim niciodată"[13]. Am putea socoti acest experiment ca pe o parabolă, care ne spune că omul însuşi păstrează în adâncul sufletului său o *amintire obscură asupra unei suferinţe provocate de atracţia cărnii,* adică de cedarea în faţa *înclinaţiei spre cele trupeşti*, în care triumfă *preeminenţa trupului*. De o atare înclinaţie se leagă amintirea unei suferinţe provocată de amăgirea unei fericiri procurate prin cele trupeşti, în trup.

Cu această nouă vedere a lucrurilor, Motru trece în revistă teoria "obişnuinţei" (esenţială în pragmatism, care este, de fapt, matca interacţionismului simbolic american). Motru abordează problema întrucâtva diferit, bazându-se, în acest sens, şi pe *teoria caracterului*, ca teorie generalizată. În exemplul de mai sus, se poate spune că şi câinele "ajunge" la un moment de îndoială când începe să renunţe a mai asculta de "impresiunea externă", "învăţând" a asculta de "experienţa trecută", dovedind astfel că "posedă un resort de motivaţiune internă puternic" ceea ce face din el, "în lumea lui canină, un câine de caracter relativ liber" (Motru).

Imaginea kinestetică şi caracterul apriori al învoirii la bine. Când ajungi, aşadar, să execuţi un act voluntar şi, deci, liber? Când eşti liber de acea determinare externă, răspunde Motru, dând ascultare strict "comenzii interne", în care se fixează o "experienţă trecută"; cu cât mai bogată este aceasta cu atât mai liber şi mai puternic este omul şi sunt societăţile. Acea experienţă se fixează la om, precizează Motru, prin "imaginea kinestetică" (kinestezică), adică "imaginea

[10] C. Rădulescu-Motru, "Personalismul energetic", 1984, p. 283.
[11] Ibidem.
[12] Ibidem, p. 286.
[13] Ibidem.

produsă de un act executat anterior, act care este identic sau asemănător cu acel ce este să fie executat"[14]. Cu această idee, C. R. Motru ne previne asupra acelui proces atât de minunat şi greu comprehensibil al structurării "sinelui" şi al rolului acelor "imagini depline" în şi prin care se afirmă sinele. Acele "imagini" sunt locuri de actualizare energetică a sinelui ca latenţă sufletească. În vederile lui Motru, acele locuri sunt tocmai imaginile kinestetice, adică produse de un act executat anterior. Să reţinem exemplul lui Motru pentru a înţelege cât se poate de adânc problema: "Citim un volum de versuri (...) şi ne cuprinde dorinţa să scriem şi noi ceva la fel. (...) «Ca şi flori în poarta vieţii / Bat la porţile gândirii / Toate cer intrarea-n lume / Cer veşmintele vorbirii» (Eminescu). Hotărârea este luată şi începem. Vai cu ce amărăciune constatăm că versurile noastre se aseamănă întocmai cu încercările făcute altădată. Focul entuziasmului nu ne ajută să sărim nici o treaptă din scara pe care trebuie s-o urcăm! Imaginile, scenele, ideile (...) se îmbulzesc la porţile gândirii, dar veşmântul pe care ele îl îmbracă este acelaşi cu cel cunoscut activităţii noastre anterioare"[15].

Nu orice imagine despre altul ori despre sine are eficienţă în cristalizarea sinelui, ci numai aceea care *are răsunet în sufletul individului*. Ea este imaginea asemănătoare cu cea produsă de un act executat anterior de către mine. Curiozitatea este că imaginea produsă de acel act executat anterior este purtătoarea unei *puteri* pe care n-a depozitat-o în respectiva imgine nici un alt act, căci este deja prezentă şi activă în primul act al insului ca *putere de a distinge în tot și în toate "pozitivul moral"*, *exemplaritatea*, pe care mai apoi o voieşti, tot spontan şi tot inexplicabil prin vreo experienţă anterioară, ca fundament al propriei tale persoane. *În actul pentru care tocmai te pregătești voiești să fii bun, performant, adică voiești să fii exemplar, să fii nu ca oricine ci ca cei mai buni, ca cei mai performanți etc. etc. Afirmarea sinelui propriu se propagă prin aceste* ***învoiri*** *neprecedate și deci nepremeditate, spontane, la bine, la performanță, la exemplaritate, învoiri pe care nu le-a pus în ființa noastră nici un act anume, căci sunt prezente apriori în manifestările copilului de la primele sale acte. Aceste învoiri sunt impulsuri dovedite ale interiorității noastre sufletești pe care, așadar, nu ni le-a indus nici o experiență; ele sunt anterioare și independente de vreo experiență, prezente, însă, și active în orice experiență sub calitatea de momente ale unei forțe axiale sau de direcție pe care am denumit-o înclinație noologică sau protomorală, spre pozitivul lucrurilor, adică spre acele manifestări prin care triumfă binele în structura și în dinamismele existenței.* În fapt, simpla *abstractizare* a imaginii despre altul (ceea ce Mead numeşte "*altul generalizat*") şi reflectarea sa în conştiinţa individuală nu sunt suficiente pentru a contribui la cristalizarea şi afirmarea sinelui. Este nevoie de ceva în plus. E necesară intervenţia activă a acelei "puteri" sau energii pur spirituale, prin care sunt atestate protoînclinaţiile despre care am vorbit deja, *învoirile spontane, nedeterminate, la fapta exemplară, a căror particularitate este că ne ajută în pragul oricărei experiențe ("adică dinaintea și independent de acea experiență") să distingem între trăsăturile bune și cele rele, între ceea ce are exemplaritate morală (putere impulsionară, de a trezi impulsurile morale) și ceea ce are doar pregnanță (și fapta rea are pregnanță) etc.* Această *protoînclinație* este o dovadă referitoare la *acțiunea sufletului propriu* asupra *câmpului de imagini despre sine* (ale celorlalţi despre tine şi ale tale despre ceilalţi şi totodată despre tine). Omul, aşadar, se naşte nu doar cu capacităţi fiziologice, ci şi cu capacităţi "noologice", cum ar fi aceea de a-şi forma o "imagine despre sine", în care se depozitează *învoiri spontane la exemplaritate, la binele moral și la performanță, și totodată presimțirea spontană că ești asemănător cu celelalte făpturi umane și nicidecum cu pisica sau cățelul pe care copilul îi vede și-i îndrăgește. Mai mult, chiar dacă copilul crede că pisica este ca el sau că el este ca pisica aceea, nu va crede că el însuși este "pisică". Sentimentul Eului este, iată, o latență sufletească, o virtualitate cu care copilul vine pe lume și de care se folosește spontan în toate experiențele sale clasificatoare*[16]. *Am asimilat aceste capacități, aceste puteri lăuntrice unor forțe*

---

[14] Ibidem, p. 290.

[15] Ibidem, p. 291.

[16] Prin urmare, "interactivitatea" sinelui cu Eul matern, "întâlnirile împărtăşite", precum sunt şi acestea dintre mamă şi copil, întâlnirile cu toţi ceilalţi "ai tăi", în "sărbătorile" comune, în "tradiţiile" comune, în "simbolurile" comune, dar, mai ales, în "credinţele comune", sunt toate atestări ale naturii spirituale a

sau energii impulsionare, distincte la om de energiile sau forțele instinctuale. Cu unele răzbat în dinamismele existenței învoirile apriori spre bine, impulsurile protomorale, cu celelalte răzbat în dinamismele existenței energiile instinctelor, chemarea plăcerilor și a patimilor. Și unele și altele au caracter latent doar că latența energiilor impulsionare este una abisală, coboară sub fundația bilogică a insului, în stratul energiilor necreate, pe când latența energiilor instinctuale coboară în stratul strict biologic al existenței. Unele țin de noosferă, celelalte de biosferă. Le-am numit pe cele dintâi latențe sufletești.

Vehiculul şi locul energetic prin care se actualizează această latenţă este, ne spune Motru, "imaginea kinestetică", "produsă de un act executat anterior" şi fixat într-o foarte curioasă "memorie" al cărei sediu este greu de localizat ("imaginea mamei" pare a se fixa "în inimă", etc.). Această imagine intervine apoi ca principal mecanism şi cadru de organizare a multitudinii de reacţii ale copilului la stimulii externi şi interni. Ne arătăm miraţi că Motru nu şi-a adâncit ideea referitoare la cea dintâi "imagine kinestetică" a copilului, imagine cu care începe socializarea (formarea personalităţii) copilului. Ce face ca acea imagine primordială să fie una *pozitivă moral*, să *fixeze în memorie cu precădere fapta bună, modelul pozitiv, figura înălțătoare, adică latura pozitivă moral a interacțiunilor cu ceilalți, când în natură dezlegările par a fi guvernate de legea luptei pentru supraviețuire*? În plus, acea imagine „trezeşte" în copil un tip special de puteri, inexistente în starea naturală, care fac din om o fiinţă morală, adică o făptură capabilă de altruism, de renunţare la sine pentru altul, de eroism şi de accepatare de privaţiuni, de sacrificii şi, mai ales, capabilă să se dezbrace de orgoliul eului, capacitate pe care-o numim *impulsionară* căci trezeşte impulsuri nu instincte, înclinaţii nu patimi etc. Fără acea capacitate interioară, numită latenţă sufletească,existentă numai la om, dezvoltarea copilului ar fi o imposibilitate.

Natura tainică a răsunetului sufletesc al apucăturilor bune. Oglinda dinlăuntru ființei noastre. Adevărul elementar la care ne-a condus examinarea cercetărilor lui Motru ne spune că imaginea aceea kinestetică din sufletul individului, în care se fixează în chip curios *învoiri spre exemplaritatea reacțiilor curente*, impulsuri pozitive (dacă n-a intervenit între timp vreun vector care să le canalizeze negativ, provenind de la instincte, de la cele induse din mediul exterior, din conduitele rele, greşite ale celor din jur, ale părinţlor în primul rând etc.), este de natură pneumatică, nederivată deci din "mişcările primare ale corpului", care, la rândul lor, în absenţa acelei "prime imagini", ar rămâne totuşi haotice, n-ar găsi niciodată un *prim referențial* care să le deschidă calea spre organizarea lăuntrică, sufletească. E acelaşi cerc vicios ca şi cel pe care l-am consemnat în cazul lui Blumer. Numim această primă imagine kinestezică, existentă dinainte şi independent de orice act sau stimul, *protoimagine* (ca un fel de matrice). Ea este integral latentă, adică are caracter virtual şi, de vreme ce nu-şi are rădăcina în nici o "influenţă externă » (stimul), deducem că este de natură noologică pură (sufletească). E ca şi cum copilul ar veni pe lume cu această "*capacitate virtuală*", o funcţie categorială prin care se propagă în lume *protoînclinațiile noologice* (spirituale), natura impulsionară, adică înclinaţiile nedeterminate, spontane, non-instinctuale spre *"pozitivul moral" al existenței* (faptelor omeneşti), spre utilizarea faptelor pozitive sub calitatea de criterii şi de cadre de organizare şi clasificare categorială a reacţiilor noastre. Pentru ca *mișcările corpului să se organizeze*, e necesar să intervină o *primă imagine kinestetică*, în absenţa căreia *mișcările reactive ale corpului la feluriți stimuli ar rămâne haotice, n-ar ieși niciodată din condiția de impulsuri întâmplătoare*. Prin urmare, *actualizarea unei imagini într-un act nu e posibilă decât dacă imaginea există deja, altfel startul procesului organizării interioare a conduitei prin care se afirmă prima dată socialitatea persoanei e imposibil. Primul act* ce se va fi oglindit într-o imagine, pe care tocmai actul acela a trezit-o, *presupunea existența cadrului oglinditor, încât acesta n-are cum să decurgă din pura experiere empirică cu atât mai mult cu cât această experiență concetă, pentru a se organiza, reclamă existența prealabilă a instrumentului organizator, adică a unei imagini kinestetice deja compusă.* Prin urmare, *prima*

"fiinţei sociale" din individ şi, deopotrivă, ale caracterului ei a priori. Insul vine pe lume purtând în adâncuri insondabile latenţa sociabilităţii sale ca dar, ca virtualitate socială.

imagine kinestetică n-ar avea cum să se nască din experienţă. Căci trebuie să ne întrebăm: « cine a pus în copil *cadrul oglinditor* »? Iată întrebarea la care teoria lui Motru nu răspunde socotind oarecum tacită legitimitatea ocolirii ei, ca şi cum nimeni nu s-ar îndoi de dogma determinismului materialist. Întrebarea însă este legitimă şi radicală. *Cum s-a născut în sufletul copilului acea putere care predetermină persoana umană să memoreze faptele pe latura lor morală, exemplară,* ***prototipică****, încât de la rac, de pildă, este reținut nu cleștele cu care apucă, ci faptul că el merge înapoi. „Vai de biet român, săracul//Că tot dă-napoi ca racul", ne spune „Doina" lui Eminescu.* Am evidenţiat, iată, limita cea mai serioasă a teoriei imaginii kinestetice a lui Motru. Această imagine este un *instrument pentru organizarea realității sufletești* a persoanei, nu, însă, o sursă. Sursa însăşi este de *natură pneumatică* (spirituală), pre-experienţială, noosică, *nu somatică*, astfel că suntem preveniţi asupra polarităţii originare între soma şi pneuma, între trup şi suflet.

Nimic nu poate "trezi" ceva în sufletul copilului, dacă acel ceva n-ar exista deja acolo, în adâncurile sufletului său. *Așa se face că nici un erou, nici o imagine exemplară, nu pot, prin simpla lor oglindire sufletească, să producă acea capacitate prin care insul poate distinge binele de rău, sfinții de draci, prin care același ins poate năzui spre Dumnezeu, capacitate și realități care nici nu sunt din lumea aceasta, adică nu pot fi dobândite prin simpla experiere empirică a lucrurilor, printr-un proces derulat strictamente în lumea aceasta concretă și materială. Nici "sinele oglindit" al lui Cooley, așadar, nici "imaginea kinestetică" a lui Motru și nici "Altul generalizat" al lui G. H. Mead nu pot explica și nu pot fi socotite sursa izvodală a sinelui.* Fiindcă, în constituirea lor, cum o să arătăm mai încolo, intervine, la un moment dat, nu prima imagine kinestetică, nu altul generalizat, nu grupul primar, ci *persoana eidetică*, produs al unei oglindiri idealizante şi idealizate (a celui ce exercită fascinaţie ca şi cum ar trezi o forţă de dincolo de ceea ce este el cu adevărat, încât tatăl, care-l fascinează pe copil, nu are prin sine calităţile acestea carismatice, nici eroii pe care copiii îi caută peste tot, îi inventează dacă nu există etc.). Chiar înainte de a cunoaşte eroi şi sfinţi, insul are înclinaţii eroice şi sfinţitoare. Aceste înclinaţii atestă natura impulsionară a omului peste cea strict instinctuală. Natura sa impulsionară se face canal şi vehicul al unor nevoi transfizice, transbiologice, transpersonale. *De unde provin în sufletul copilului aceste impulsuri, această nevoie teribilă, această sete de exemple idealizate, de frumusețe și de exemplaritate, de eroi și de personaje excepționale? De unde provine capacitatea aceasta de a distinge excepționalul în schema ternă a vieții cotidiene, a celei mai cenușii forme de viață zilnică?* "În zadar copilul nostru va învăţa din carte [sau din cartea vieţii] cum au fost faptele eroilor şi oamenilor mari ai lumii; dacă în sufletul lui n-au găsit răsunet apucăturile bune, toate sunt de prisos (s.n.)."[17] *Prin urmare, Motru însuși admite că "apucăturile bune" au "răsunet" în ceva deja pregătit să preia ecoul acelor apucături și să-l propage printr-o multiplă rezonanță. Acel ceva, dinainte pregătit să primească ecoul faptelor bune, este în același timp un „ecran" sufletesc, o oglindă și o facultate capabilă să distingă între o trăsătură puternic contrastivă dar nespecifică și una prototipică (de exemplu, cleștele racului este o trăsătură contrastivă, însă darea înapoi este una prototipică), între faptele bune și cele rele, între o calitate și un defect, și, astfel, să recunoască "faptele oamenilor mari ai lumii", să distingă eroii și sfinții, altruiștii și martirii, de fiecare dată fără greș. Această facultate e prezentă, cum s-a menționat deja, încă de la început, sub forma unei "înclinații noologice", care întreține în om opțiunea pentru cele spirituale, pentru fapta bună, fără de care nici n-ar fi cu putință "bucuriile spirituale", "beatitudinea formei perfecte", "venerația" și "sfințenia", "iubirea de Dumnezeu", adică acele stări care nu pot fi procurate prin lucrurile lumii acesteia, de la cele din jurul nostru, ci vin de la cele de dincolo de noi și sunt sădite în noi ca virtualități, ca facultăți transcendentale, care fac posibil acest gen de participare. Aceste facultăți nu sunt niște simple însușiri funcționale, căci nu derivă din specificul vreunui organ al trupului nostru, ci din specificul de manifestare al sufletului și, chiar și sub această calitate, ele nu sunt active* decât în cadrul strict şi exclusiv al manifestărilor spirituale înălţătoare, în frunte cu manifestările de credinţă, cu cele de creaţie şi cu faptele bune. Graţie acestui gen de manifestări devenim conştienţi de prezenţa acelor „puteri minunate" ale sufletuui nostru, altfel aceste puteri au caracter latent, se rânduiesc între „latenţele

---

[17] Ibidem, p. 308.

sufleteşti" ale făpturii umane. Prin astfel de abilităţi sau „facultăţi transcendentale", ne putem face o imagine despre faptul că în om este sădit chipul lui Dumnezeu, că omul a fost creat după chipul şi întru infinită asemănare cu Dumnezeu. Aceste *facultăţi transcendentale* nu sunt în copil din lumea aceasta şi ele au caracter latent (latenţe sufleteşti), se actualizează numai în acele trăiri sau cadre de trăire capabile să le „trezească". Ele îmbracă forma „realităţilor" impulsionare şi de aceea au fost confundate adeseori cu instinctele, cu trebuinţele, cu interesele, cu patimile sau cu plăcerile (cvasi-instinctuale şi ele) etc. În realitate ele sunt distincte de toate acestea prin aceea că ţin strict de natura pneumatică, de latura spirituală a făpturii şi, încă, mai profund, de stratul energiilor necreate care îmbracă, la om, forma latenţelor sufleteşti. Sociologia şi antropologia nu le mai poate ignora. A sosit vemea ca decalajul dintre ştiinţele acestea şi învăţătura palamită, deci răsăriteană, despre energiile necreate să fie depăşit.

Cadre noologice sau spirituale. "***Puterile sufleteşti" şi "oglindirea dinamică".*** Numim acele cadre, prin care şi graţie cărora se actualizează în noi latenţele sufleteşti, acele înclinaţii energetice pure, acele energii impulsionare necreate, *cadre noologice sau spirituale*. Ele sunt sădite în adâncul nostru ca *locuri categoriale şi funcţii categoriale*, ca *protoînclinaţii* şi, în afara noastră, sub forma *cadrelor spirituale* ale existenţei colective (mituri, credinţe, simboluri, rituri, sărbători, înţelepciuni şi învăţături spirituale etc.) Prin această proprietate a lor de a mijloci actualizarea latenţelor sufleteşti le şi deosebim de alte cadre sociale (totodată categorii ale conştiinţei colective), care pot organiza conduitele dar nu provoacă actualizarea latenţelor sufleteşti. Este exemplul celebru al diferenţei dintre un bărbat şi o femeie care fac amor fără suflet, cu patimă pur trupească, şi perechea cununată care-şi trăieşte relaţia ca pe o unitate în trup şi în suflet, la un asemenea prag de intensitate şi castitate sufletească încât capătă o extraordinară putere de dăruire, care face din cei doi una şi aceiaşi unitate tainică, înălţată spre cult şi sfinţenie graţie "tainei căsătoriei", cum a numit-o Sf. Apostol Pavel. Vom examina aceste cadre, în complexitatea lor, în cartea a II-a a acestei lucrări.

O a doua trăsătură a "latenţelor sufleteşti" este că ele nu pot să se actualizeze decât în interacţiuni, în acte de împărtăşire sau de părtăşie cu ceilalţi, adică în societate. Cum e forma pe care ele o îmbracă aşa este şi societatea. În cadrele noologice îmbrăţişate de cei mulţi (socializate) se naşte, astfel, o realitate sufletească de al doilea ordin, pe care Motru o consideră acoperită de un concept special: "puterile sociale" ca puteri sufleteşti colective. Cu achiziţia realităţii sufleteşti secundare începe practic viaţa colectivă.

Studiul „fixării unităţilor sufleteşti în unităţi de cultură" (C. R. Motru), compune raza de întindere a demersului sociologic. Cum nici o trăire nu rezistă dacă nu e fixată în unităţi de cultură înseamnă că sociologia noologică începe cu studiul procesului de creştere a sinelui (cu sociologia persoanei, ne spune Fl. Znaniecki).

Individul singur "ar fi o arătare fără înţeles dacă în viaţa socială nu i-ar fi dat lui să se asocieze şi să contribuie la existenţa bunurilor sufleteşti, la cultura poporului din care face parte"[18].

Dacă n-aş avea facultatea care mă ajută să găsesc în jurul meu *persoane exemplare*, sfinţi, eroi, genii benefice etc., în care să mă pot oglindi ca în tot atâtea oglinzi morale, "oglindiri dinamice", cum le numea Eminescu, şi dacă n-aş avea facultatea, ca facultate originară, de a recunoaşte ceea ce este exemplar, rezultatul sigur ar fi izolarea, *incapacitatea interacţiunii*. În literatura română a fost creat un personaj tainic, a cărui autoizolare verticală îl plasează într-o singularitate cosmică. Autorul, Dimitrie Cantemir, a trebuit să inventeze o specie cu un singur exemplar pentru ea, specia inorogului. Această "Istorie ieroglifică" este o parabolă orientală despre singurătatea inorogului, într-o lume care prefigura deja decadenţa fanariotă. Inorogul este într-un fel simbolul

[18] Ibidem, p. 332.

unei realităţi din care s-a retras principiul şi dinamica oglindirii morale din pricina stricăciunii lumii, adică a impurificării valorilor din ţesătura de relaţii ale semenilor unii cu alţii. El este cel ce nu se poate oglindi pentru că în jurul lui nu mai există oglinzi morale, persoane exemplare. În consecinţă îşi alege un regim de auto-izolare verticală, devine un însingurat al înălţimilor, asemenea luceafărului eminescian, lovit, evident, de o precaritate specifică acestor însinguraţi ai înălţimilor, incapacitatea oglindirii în ceilalţi, provenind dintr-un deficit sufletesc, din incapacitatea, inapetenţa iubirii.

Darurile ca substrat universal al sociabilităţii. Fenomenul actualizării latenţelor. Ceea ce scapă vederii lui Cooley se referă la prezenţa „energiilor necreate" în textura lumii, sub forma darurilor pe care le dovedesc oamenii toţi, învrednicindu-se ori ba de ele. Unul este curajos, altul e frumos, altul e bun, un altul are înclinaţii spre matematici etc. Totul ne arată că lumea este nu pur şi simplu o realitate dată ci o realitate dăruită şi trăită, tocmai fiindcă singura modalitate de actualizare a darurilor este trăirea lor. *Darurile sunt latenţe sufleteşti şi numai trăirea la pragul lor le preschimbă în realităţi. Numim acest proces, prin care darurile, ca promisiuni, adică latenţele sufleteşti, sunt transformate în realităţi spirituale,* ***actualizare***. Prin urmare, protoînclinaţiile, prin care se preanunţă darurile unui ins oarecare, ca virtualităţi, se actualizează în şi prin realitatea intermentală şi numai graţie acesteia, cum subliniază Cooley, adică prin manifestările comunionale, s-ar putea adăuga. *Să reţinem deci că în dinamica oglindirilor este implicat un tip de energie care transfigurează sineităţile în realităţi oglinditoare. Dacă am desemna această energie latentă prin* α *şi discrepanţa spirituală dintre mine şi o altă persoană prin* x_i, *vom fi aduşi să identificăm înlăuntrul fiinţei noastre şi recţia la o atare discrepanţă, reacţie care va îmbrăca forma unei tensiuni lăuntrice numită năzuinţă sau dorinţă de a fi ca cineva anume, asemenea lui şi totodată unic în exemplaritatea trăsăturilor lui, pe care o desemnăm prin de a recunoaşte ceea ce este exemplar* α_i. *Relaţia dintre aceste variabile ar putea sugera conţinutul unei interacţiuni:* $Y = \alpha + \alpha_i \times x_i$. *Variabila* Y *ar desemna simbolic, în acest caz, tocmai sentimentul de sine, ca principală actualizare spirituală a eu-lui, mijlocită de o interacţiune oarecare.* Ceea ce nu evidenţiază teoriile interacţioniste se referă tocmai la elementul α, care desemnează latenţele sufleteşti difuze, canalizabile în şi prin tot atâtea înclinaţii spre părţile bune din semenii noştri, adică în acele mărimi de incrementare care imprimă reacţiei noastre (α_i) o înclinare spre binele din semenii noştri, oricât ar fi de pregnant răul din faptele lor. *Faptul că sentimentul discrepanţei se preschimbă, de pildă, în ruşine ori în smerenie şi nu în răutate, invidie, pizmuire etc., se datorează acestui element de latenţă sufletească din noi şi din afara noastră, adică din tot câmpul interacţional, activ într-o societate la un moment dat.* În absenţa acestor latenţe, lumea oamenilor ar fi profund resentimentară, cum a crezut Nietzsche, cel ce, neprimind taina kenozei, n-a sesizat că lumea şi omul fuseseră înnoiţi, lucru pe care i l-a spus atât de frumos conaţionalul său, Max Scheller, într-o carte frumoasă, cu un titlu alarmant, „Omul resentimental". Abia omul acesta resentimentar ar putea fi socotit „ultimul om", adică ultima fiinţă umană de dinaintea triumfului supraomului, cel profetizat de Nietzsche.

"Energiile necreate" (Sf. Grigorie Palama)[19]***. Chipul divin din om contra chipului răutăţii din lume***. Dumnezeu a sădit în lume energiile sale necreate, cum ne învaţă Sf Grigorie Palama, şi înomenirea Fiului lui Dumnezeu, cu jertfa şi învierea Lui, au întărit această realitate readucând omul şi lumea decăzută la scara şi eficacitatea acestor energii. Ceea ce revine la a sesiza că omului căzut, Dumnezeu i-a dăruit, ca dovadă a neţărmuritei Sale iubiri de oameni, şansa învierii, prin chiar jertfa Fiului întrupat. Sociologia nu poate ignora aceste latenţe discernabile între energiile sinelui. Ele sunt aura, câmpul de sănătate al sinelui, cele ce apără sinele de răutate şi maladie, păstrând lumea într-o virtualitate morală pe care n-o poate afecta fundamental nimic, nici o răutate, nici o dezordine, energii care fac chiar şi din cel mai înrăit

[19] Sfântul Grigorie Palama, arhiepiscopul Tesalonicului, făcătorul de minuni, care a strălucit la anii 1340.

tâlhar o fiinţă destinată binelui şi mântuirii până în clipa cea de pe urmă a vieţii sale. Dumnezeu a sădit în om această destinaţie prin acele protoînclinaţii noologice (spre bine şi deopotrivă spre căutarea dumnezeirii), dar omul s-a învrăjbit în trup şi astfel a suferit o primă deviere de la axul acelor protoînclinaţii, ceea ce i-a adus căderea de la pragul fiinţei desăvârşite. Din acel moment, omul n-a mai avut desăvârşirea, dar n-a pierdut "şansa mântuirii", care-a redevenit realitate a vieţii sale zilnice prin jertfa lui Iisus, în şi prin care omul a redobândit garanţia mântuirii şi şansa desăvârşirii prin dezpătimire, aici pe pământ fiind. Această învăţătură este aceea pe care-o adăugăm noi la ştiinţa despre sinele social şi despre societate. Este o învăţătură esenţialmente creştină şi ea face din sociologie o ştiinţă creştină. Graţie teoriei latenţelor, înţelegem că omul obişnuit înclină să vadă în semenul său chipul lui Dumnezeu, nu chipul răutăţii, că în reacţiile sale preschimbă diferenţa dintre el şi semenul lui în bucuria primirii exemplului aceluia, nu în ură şi resentiment, adică în invidie ucigătoare. Toate personajele lui Dostoievski se întâlnesc la un moment dat cu dracul în chip real, de înspăimântătoare răutate, tocmai pentru că răul săvârşit le-a retras acea capacitate de a reţine de la semeni, din comportările lor, binele, exemplaritatea, adică chipul divin. Să reţinem, deocamdată, în termenii interacţionismului oficial, că "sentimentul de sine" este un fenomen foarte complex şi, deşi îşi are centrul în ceea ce suntem, nu poate exista în afara unei realităţi intermentale fără de care sinele ar fi un mecanism gol, o operaţie oarbă.

Bucuria oglindirii, fenomen originar. Realitatea intermentală, fluxul "vieţii comune", "reprezintă mediul de viaţă", de existenţă al sinelui. Sinele este, de aceea, fatalmente social, o realitate oglindită, aflată în proces pulsator, de permanentă creştere sau diminuare, după un puls necercetat în suficientă măsură.[20] Bucuria oglindirii în celălalt este un fenomen integral spiritual, un proces de actualizare a zonei inefabile a sufletului nostru, un *mediu noologic primar* în care creşte şi descreşte sinele. Această bucurie se accentuează în cadrele spirituale adânc şi deschis trăite, în oglindirile morale, şi se estompează până la a se preschimba în opusul ei, atunci când aceste trăiri sunt blocate deliberat sau întâmplător. *Popoarele cu un puternic sentiment de sine, cu o adâncă religiozitate, cu patriotism foarte dezvoltat, înălţat până la sentimentul demnităţii apartenenţei, experiază şi o mare bucurie oglinditoare în relaţia cu alte popoare.* Un neamţ care se întâlneşte cu un alt neamţ încearcă o bucurie abil filtrată, la fel orice alt popor la care funcţionează bucuria oglindirii intermentale. *Războaiele moderne au adoptat drept arme predilecte tocmai asemenea procedee de diminuare abilă a sentimentelor şi energiilor din jurul „sufletului naţional", al sineităţii etnospirituale, cu efectul provocării abandonului naţional, al ruşinii apartenenţei. Un popor care nu se preţuieşte pe sine este un popor înfrânt. În anii '70 în cultura română s-a declanşat un foarte interesant război noologic îndreptat contra tentativei elitelor pronaţionale de a dezvolta sentimentul preţuirii de sine la români.* O nouă filosofie a sineităţii a fost elaborată de către elitele spiritului naţional în acest sens, care permitea o redescoperire demnă, plină de bucurie a chipului românesc de a fi în istorie, după lunga iarnă şi restrişte comunistă a sentimentului şi spiritului naţional. *Constantin Noica scria un tratat de ontologie rezemându-se pe unicitatea metafizică a prepoziţiei "întru". Acelaşi filosof scrisese "Sentimentul românesc al fiinţei", aşa cum Mircea Vulcănescu a scris, în perioada interbelică, acel unic studiu de metafizică, „Dimensiunea românească a existenţei". Un nou comparatism a apărut în acest context care punea accentul pe originalitatea prezenţei româneşti în lume, pe aportul creator al românilor la cultura universală. Ideea a dobândit şi un nume: protocronism. S-a declanşat atunci o reacţie deosebit de violentă de contestare a ideii protocroniste, mobilizând în acest scop arme logistice felurite, de la ironia stupidă a zeflemelii, la strădiunţa contestării teoretice, menite a provoca o dezagregare a sentimentului românesc şi deci al preţuirii genului românesc de viaţă. Rezultatul a fost unul singur: o nouă diminuare a sentimentului de sine, a preţuirii de sine şi a felului românesc de a fi, şi o diminuare alarmantă a sentimentului apartenenţei la neamul românesc în rândul elementelor tinere ale elitelor*

---

[20] H. Cooley, op. cit., p. 191.

intelectuale româneşti. Aceste stări contraculturale, aceste simţăminte nihiliste, căutate ori ba, fac un rău imens celor ce se lasă doborâţi de ele, fiindcă asemenea sentimente antrenează o teribilă rănire a sinelui, asemănătoare flagelării. "Sentimentul de sine poate fi privit ca o antiteză, sau poate mai degrabă ca un complement, al acelei iubiri dezinteresate şi contemplative care tinde să oblitereze sensul unei individualităţi divergente. Acest tip de iubire n-are înţelesul unei legături [limitaţii], ci este ceea ce simţim când ne aflăm în expansiune şi asimilăm experienţe noi şi indeterminate, pe când sentimentul de sine acompaniază o anumită parte a experienţei care delimitează, este apropriativă şi defensivă; prima ne împinge să primim viaţa, cealaltă, s-o individualizăm"[21]. Una nu poate exista fără cealaltă. Acesta este sensul interacţionismului la Cooley. El prezumă o interacţiune mereu mai cuprinzătoare dintre individ şi ceilalţi (într-un cerc crescător sau doar variabil) dintre individ şi societate.

Sinele ca tezaur. Spre o ştiinţă creştină a societăţii: suntem ceea ce iubim. "*Sinele*, din acest punct de vedere, este un fel de *citadelă a minţii*, fortificată în afară şi conţinând tezaure selectate în interior, pe când *iubirea* este o împărtăşire nediferenţiată cu restul universului. *Într-o minte sănătoasă, fiecare parte contribuie la creşterea celeilalte părţi: ceea ce iubim intens sau pentru lungă vreme vom sfârşi prin a transporta în interiorul citadelei şi a ne asuma ca parte din noi înşine*"[22].

Vedem, iată, că sinele este de neconceput – decât numai dacă l-am concepe ca pe o pură şi mecanică rotire în gol – fără iubirea de alţii, de celălalt, de altceva decât noi înşine. Sinele îşi are o rădăcină certă în complementul său, în energia iubirii. Cercul iubirii este mediul de viaţă al sinelui, acesta nici n-ar putea să trăiască în afara acestui cerc, decât ca o citadelă goală, care neavând nimic înăuntru, ar fi ca o simplă mărturie a morţii, a retragerii totale a vieţii dintre zidurile ei.

Două lucruri sunt de remarcat în aceste vederi ale lui Cooley:

a) sinele există în trăirile membrilor unei societăţi, ca *realitate intermentală* şi totodată ca *latenţă sufletească* care se afirmă în şi sub formă de *interacţiune socială* (adică prin actualizare); el este realitate intermentală, înzestrată cu o proprietate insuficient sesizată, aceea de a provoca un tip de *organizare noosică* (interioară persoanei şi totodată exteriorizată la cercul interacţiunilor omeneşti), în şi prin care se propagă binele în lume, triumfă iubirea şi armonia sufletească. *Acest fenomen tainic, sinele, are proprietatea de a spori densitatea morală a lumii, ceea ce Durkheim numeşte solidaritate*;

b) sinele este un "fapt imaginativ", adică lăuntric minţii, nu exterior acesteia, ceea ce revine la a spune că este deopotrivă latenţă sufletească trezită, actualizabilă numai în şi ca realitate mentală.[23] Ca structură putem sesiza că sinele cuprinde o dualitate între o componentă afectivă, *iubirea*, şi o componentă intelectuală, *judecata*, actul reflectoriu. Pe de altă parte, sinele este compus dintr-o componentă socializatoare, căci este fenomen expansionar, cerc al iubirii, şi o componentă individualizatoare, prin care cercul experienţelor este adus la o centralitate. Ca într-o citadelă, cum spune însuşi Cooley. Această dualitate permite creşterea persoanei şi întreaga problemă a creşterii personale revine la a face din *intelect* şi *inimă* o unitate, din a coborî intelectul în inimă, cum ar spune isihasmul răsăritean.

În acest proces de "creştere personală" se afirmă *sinele* şi *identitatea individuală* şi rolul principal (decisiv) în acest proces revine, conform teoriei lui Cooley, *grupurilor primare* (atât în dezvoltarea naturii umane, cât şi în dezvoltarea sensului moral şi a inteligenţei).

---

[21] Ibidem, p. 192..

[22] Cf. B. N. Meltzer, op. cit., p. 13. Ibidem, p. 192..

[23] "Persoanele şi societatea trebuie să fie mai întâi studiate în imaginaţie. Este adevărat, în primul rând, că cel mai bun mod de a studia lucrurile este cel care este mai direct; şi nu văd cum am putea pretinde să cunoaştem persoanele în mod direct altfel decât ca idei imaginative în minte". Cf. C H Cooley, "Human Nature and Social Order", p. 86.

4. Sinele social (W. James) şi agresarea sineităţii

Sinele social. Războiul contra sinelui etnospiritual (agresarea „spiritului popoarelor"). În binecunoscuta sa lucrare din 1890[24], James defineşte "sinele social"[25] astfel: "...Un om are atâtea sineităţi câţi sunt indivizii care-l recunosc şi poartă o imagine despre el în mintea lor. A răni oricare dintre imaginile acestea despre el înseamnă a-l răni pe sine însuşi. Întrucât indivizii care-şi formează aceste imagini se grupează în clase, putem spune că insul are atâtea sineităţi sociale distincte câte sunt grupurile de persoane de a căror opinie îi pasă."[26] Sinele este, iată, în vederile lui James, mecanismul cel mai semnificativ de canalizare şi deci de actualizare a latenţelor sufleteşti în cadrul intersubiectivităţii umane. Pe de altă parte, teoria lui James despre natura socială a "sinelui" ne previne asupra posibilităţii de "rănire" (*to wound*) a sinelui. Sinele, spune James, poate fi rănit atunci când imaginea insului în mintea celorlalţi (a grupului din care face parte) este afectată. Cum sinele are o structură socială, căci este intersubiectivitate latentă, actualizabilă în funcţie de cadrul social subiectiv, cristalizat prin apartenenţa la un grup (o "clasă" de indivizi), înseamnă că, în orice societate există riscul să fie afectată imaginea unor grupuri întregi (chiar a unor popoare) astfel că putem vorbi despre o "agresare" a sinelui social şi despre o "suferinţă" a sinelui, care afectează distribuţia "respectului" în acea colectivitate ori în jurul ei. Din această direcţie de interpretare a "sinelui rănit" se va naşte psihanaliza lui Rogers bazată pe terapia sinelui şi, deci, pe recuperarea "respectului de sine" la un ins afectat (şi, iată, cu James putem gândi chestiunea în raport cu grupuri întregi de oameni şi, evident, cu popoare).

Chestiunea este explicit formulată de W. James care atrage atenţia asupra nevoii omului de a-şi întări "sinele social". În sensul acesta, James propune o viziune dinamică asupra "stimei de sine" pe care o raportează la "rata succesului" (unui individ). Variaţia "stimei de sine", este descrisă de rata succesului unui individ raportată la "pretenţiile" sau aspiraţiile sale. Putem vorbi, iată, despre *proporţia dinamică* a stimei de sine. Rata succesului este un "factor obiectiv", pe când pretenţiile sau aspiraţiile sale alcătuiesc un "factor subiectiv". Proporţia dinamică a "stimei de sine" îmbracă, aşadar, expresia interacţiunii dintre un factor obiectiv şi un factor subiectiv ("aspiraţiile subiective" ale individului). "O persoană cu aspiraţii reduse şi cu mari succese va avea o înaltă stimă de sine."[27] Şi invers, "o persoană cu mari pretenţii, dar cu succese mici va avea o diminuată stimă de sine"[28].

Filosofia pragmatistă (care este, totodată, şi fundamentul filosofic al sociologiei interacţioniste) ne previne, aşadar, asupra necesităţii de a optimiza (a "întări") "sinele social" într-o societate şi nicidecum de a-l "răni". Calea pentru întărirea sinelui social ţine, în vederile pragmatismului, de voinţa şi capacitatea de a opera ştiinţific cu stocul de cunoştinţe privitoare la relaţia între individ şi mediul său. În al doilea rând, întărirea "sinelui social" depinde, în modul cel mai direct, de capacitatea unei societăţi de a menţine stima de sine (atât la indivizi cât şi la grupuri) la rate cât mai înalte. Satisfacţia cu genul tău de viaţă dimpreună cu preţuirea lui întăresc stima de sine (Zamfir Cătălin. 1987 şi Zamfir Elena, 1997). Acest rezultat poate fi obţinut dacă rata succesului individual şi colectiv atinge praguri ridicate într-o societate şi dacă imaginea despre sine în cadrul multiplelor interacţiuni nu este "rănită". Pragmatismul cere indivizilor şi societăţilor să-şi îmbunătăţească tot timpul şi pe orice cale "imaginea de sine". Numai indivizii şi societăţile care au o imagine pozitivă despre sine se pot bucura de un regim sănătos de viaţă colectivă şi individuală. Societăţile a căror imagine de sine este permanent

---

[24] W. James, "Principles of Psychology", 2 volume, New York, Henry Holt, 1890.
[25] Ibidem, p. 292, apud B. N. Meltzer, "Symbolistic Interactionism", Routledge and Kegan Paul, London, 1975.
[26] Ibidem, p. 294; citat de Meltzer în op. cit., p. 6.
[27] B. N. Meltzer, op. cit., p. 6.
[28] "*Principles of Psychology*", ed. cit, p. 310; apud., B. N. Meltzer, op. cit., p. 7.

"bombardată" (în interior şi în exterior) vor fi împinse în blocaje, boală şi suferinţă. În asemenea societăţi, primul lucru care se va prăbuşi este "respectul", "stima de sine". Într-o asemenea stare se află societăţile înfrânte într-un război, militar, economic sau cultural, cele supuse unui război informaţional care ţinteşte sistematic arhetipurile acelor societăţi, imaginile nucleu, la care o societate pare să adere spontan, cum ar fi imaginea oiţei oraculare, Mioriţa, la români, ori cum ar fi miturile şi imaginea eroilor acelei societăţi, cadrele memoriei colective etc. Acestea sunt cadre noologice (spirituale) de afirmare a sinelui. Să reţinem că acţiunile îndreptate împotriva unor cadre noologice precum cele deja menţionate – credinţele, tradiţiile, miturile, simbolurile, legendele istorice, în genere, acele încadrări care potenţează energiile stimei de sine şi ale respectului într-o societate, esenţiale pentru imaginea de sine a acelei societăţi – sunt acţiuni de agresare şi de slăbire a fiinţei spirituale a unei societăţi. Consecinţele grabnice vor fi boala, maladia sufletească, diminuarea puterii de viaţă a respectivei societăţi, care se transmit mai departe în oboseală morală, în prăbuşirea ratei fertilităţii, în abandon social, de la cel şcolar, profesional, politic, la cel familial şi moral, adică în demisie morală, în creşterea bruscă a ratei migraţiei, în venirea unor epoci de adevărată bejenie socială şi de anemiere spirituală a fiinţei popoarelor.

W. James ne lasă, evident, să admitem ipoteza unor acţiuni voluntare (care pot fi îmbinate într-un program) de întărire a sinelui social ori de slăbire (şi deliberată diminuare) a sinelui social şi deci a "imaginii despre sine a unei societăţi". Acolo unde imaginea despre sine (adică "sinele social") este negativă, "stima de sine" şi "respectul interactiv" sunt şi ele scăzute. Această polaritate a "sinelui social" e invocată să explice întreaga "dramă colectivă" a societăţilor şi, evident, reprezintă fundamentul unei noi sociologii, adică a unei noi explicaţii sociologice, care va purta denumirea de "interacţionism simbolic", mai cu seamă după ce H. Blumer va consacra termenul de "interacţiune simbolică", adică îi va conferi valoare de circulaţie, ce va fi mereu întărită după aceea. El va propune emblema noii grupări de "psihologi sociali" denumindu-i "interacţionişti simbolici" la numai patru ani după apariţia, în 1934, a cărţii lui Mead: "Mind, Self and Society"[29]. Realitatea socială este, iată, o realitate spirituală care urcă şi coboară, se intensifică sau slăbeşte, întărind sau diminuând puterea sufletească a insului şi a colectivităţilor deopotrivă. Succesul este o pârghie importantă a puterii de propagare a sinelui individual şi „social" (H. James). Succesul individual nu devine mecanic nucleu al succesului social.

Succesul social şi stima de sine. Este social numai acel succes individual şi de grup care sporeşte *respectul interactiv*, măreşte stima de sine a unui popor, întăreşte consensul şi accentuează claritatea socială, adică limpezimea judecăţilor publice, ceea ce va netezi calea adevărului. Numim acest tip de succes, naţional, pentru a-l deosebi de toate speciile de succes material care aduc după ele bunăstarea unora, nu însă şi a societăţii. Foarte multe dintre formele de succes din societăţile răsăritene de după 1989 sunt succese materiale ale celor puţini, care-au adus după ele o teribilă demoralizare a societăţilor. *Dacă succesul nu aduce după sine o creştere a moralităţii sociale şi a stimei de sine colectivă, adică a preţuirii apartenenţei, a respectuui interactiv, nu suntem îndreptăţiţi să-l definim succes social. El face parte din categoria succesului material, egoist, individual sau de clasă, dar, în esenţa lui, el este antisocial. Acest tip de succes diminuează realitatea spirituală a unei societăţi, demoralizează fiinţa morală a unei colectivităţi şi conduce la accentuarea acelor agresiuni contra fiinţei sociale, cum ar fi avorturile, sinuciderile etc. Prin urmare, putem spune că astăzi, în tot Răsăritul, se manifestă, pe lângă forme ale succesului social, şi un asemenea tip de succes antisocial. Să reţinem, în fine, că sinele şi echilibrul acestuia nu depind pur şi simplu de situaţiile date, ci de situaţiile social definite. Aceasta şi face din agresiunile culturale manifestări alarmante la scara societăţilor în întregul lor. Este meritul sociologului american W. Thomas de a fi sesizat această chestiune în toată adâncimea ei.*

[29] G.H.Mead, *Mind, Self and Society*, University of Chicago, 1934.

5. Definițiile sociale. Teorema lui Thomas şi "profeţia autocreatoare".

Teorema lui Thomas. "Când (dacă) oamenii consideră o situaţie ca reală, ea devine reală prin consecinţele ei"[30]. Această celebră teoremă sociologică, "teorema lui Thomas", a fost formulată în temeiul unei idei sociologice conform căreia condiția şi comportamentul uman depind nu de o situaţie dată, ci de o situaţie definită, mai clar, de o "situaţie aşa cum este ea definită" de cei ce participă la ea. Prin urmare, orice situaţie socială este o situaţie deja definită şi orice comportament depinde în mod radical tocmai de această definiţie a situaţiei în care este plasat un individ sau un grup. *Comportamentul uman actualizează o predispoziție spre definire a situațiilor înlăuntrul cărora oamenii se manifestă.* Aceasta este ideea axială a sociologiei lui Thomas.

Conceptul central al sociologiei lui Thomas, aşadar, este cel de "definiţie a unei situaţii". Oamenii se devoalează unii altora prin asemenea definiţii, în cadrul unui proces de continuă actualizare a unei capacităţi omeneşti, pe cât de generală, pe atât de trecută cu vederea, aceea a omului producător de definiţii. Dacă negrii erau priviţi în America anilor '30 ca neloiali, ca spărgători de grevă etc., remarcă Merton, ceilalţi, albii în genere, obişnuiau pe cale de consecinţă să-i "ocolească", încât posibilităţile ocupaţionale ale negrilor suportau efectele acestei "definiri sociale". Ei aveau posibilităţi mult mai reduse pe piaţa forţei de muncă decât albii. Dacă imigranţii sunt priviţi ca neinteligenţi, instabili şi neperformanţi, vor suferi consecinţele acestei "definiţii sociale". Definirea unei situaţii devine astfel însăşi sursa realităţii ei manifeste. O definiţie enunţată sfârşeşte prin a deveni adevărată, de îndată ce este împărtăşită de un număr mai mare de indivizi.

Profeția autocreatoare. Sursa puterii : controlul definirii situațiilor. Merton a denumit acest "mecanism" (care relevă puterea unei definiţii sociale) "profeţie autocreatoare", constructivă sau distructivă (*self-fulfilling prophecy*)[31]. După revoluţia din decembrie 1989, s-a declanşat un curent al *autocaracterizărilor etnice negative,* un fel de *nihilism cu adresă etnospirituală* a inundat presa de toate orientările. N-a existat epitet negativist care să nu fi fost alipit de portretul poporului român. Un profil caricat, în stilul „capriciilor" lui Goya, s-a compus în tot acest interval încât faptul de a fi român a fost asimilat cu enigmele tenebroase. În toate *instituțiile informării rapide*, de la internet, la dicţionare, atlase, enciclopedii din toate ţările mari ale Apusului, „specialişti" ai comunicării s-au întrecut în fabricarea acestei imagologii negativiste. Orice atingere a imaginii despre sine, adică orice definiţie negativă a sinelui etnic, aduce mari ameninţări asupra identităţii, dezechilibre vecine cu maladiile sufleteşti colective. Teoria *definiției sociale* ne ajută să punem lucrurile la punct, încât nimeni n-ar mai avea îndreptăţire să se îndoiască de primejdiile pe care le aduc *definițiile negative* asupra fiinţei unui popor, în genere asupra unui grup social. Teorema lui Thomas este o remarcabilă armă de apărare a popoarelor în faţa agresiunilor simbolice.

Merton a utilizat teorema lui Thomas (după ce-a asimilat-o unei "teorii de rang mediu" de generalitate) pentru a explica grevele, falimentul bancar, delincvenţa, discriminarea rasială (a negrilor şi a japonezilor), eşecul mobilităţii sociale, procurând astfel o primă armătură teoretică serioasă "teoriei problemelor sociale" (sociologia problemelor sociale este de neconceput fără ideea lui Merton despre teoriile de rang mediu).

Orice realitate socială este o *realitate deja definită*, astfel că actul definiţional (care-şi are suportul în interacţiunea individului cu mediul lui concret de viaţă) devine un reper fundamental – teoretic şi metodologic – al sociologiei (graţie acestui dar făcut teoriei şi metodologiei

[30] W. I. Thomas şi D. S. Thomas, "The Child in America", vezi şi R. K. Merton, "Sociological Theory and Social Structure", Glencoe, Free Press, 1949.
[31] Cf. R. K. Merton, "The Self Fulfilling Prophecy", în "Sociological Theory and Social Structure", Glencoe, Free Press, 1949; cf. şi ediţia din 1968 a aceleiaşi cărţi.

înțelegerii omenești de către Thomas). "Puterea, observă Randall Collins, provine din abilitatea de a controla definirea situațiilor"[32]. Dacă definirea situației creează (sau recreează) situația înseamnă că stă în puterea omului să înfiinţeze ori doar să întărească realitatea socială a unui individ (sau grup) ori s-o desfiinţeze, după cum îi dictează "dorinţele", atitudinile (şi interesele). Grupurile sociale pot fi anihilate, chiar "desfiinţate" dacă ştii şi ai capacitatea să manipulezi definirea situației lor. Definirea situației este crucială, în mod special, în situațiile politice. Experienţa culturală a României în era comunistă este o formidabilă ilustrare a acestei *idei sociologice*. Peste 8000 de titluri de cărţi şi de autori au fost scoşi din circulaţie *pentru aproape cincizeci de ani*, după ce asemenea autori au fost "definiţi" ca fiind mistici, fascişti, anticomunişti, tradiţionalişti, autoritarişti, naţionalişti etc. Mecanismul este vizibil după 1989 în lupta politică. Grupurile care au reuşit să ia sub control mass-media (presa, în special) au supus aceleaşi opere şi aceleaşi personalităţi, la care au adăugat alte grupuri de mari personalităţi (în frunte cu cei care dau strălucire unei miraculoase generaţii culturale postbelice, pe care E. Papu o numise „generaţia Labiş"), unui proces de "etichetare", atribuindu-le opţiuni şi configuraţii spirituale "naţionaliste", "protocroniste", "naţional-comuniste", reuşind astfel să le îndepărteze din lupta politică pentru cucerirea şi exercitarea puterii în România, în toate domeniile vieţii publice. Pragul de sus al unei asemenea defnţii ticăloase este raportul Tismăneanu în chestiunea comunismului în care marii exponenţi ai acestei generaţii sunt portretizaţi în mod fals ca exponenţi ai comunismului deşi întraga lor operă este spiritualmente radical opusă comunismului.[33]

Aceste definiţii negativiste conţin o "ameninţare" şi, deci, provoacă o intimidare a adversarului. Fenomenul este prezent în spargeri, tâlhării, când "spărgătorul", de pildă, reuşeşte să-şi convingă victimele că se află în posesia unei arme. Dacă victimele nu cred sau "nu iau în serios ameninţarea", arma devine ineficientă, „chiar atunci când în mod real se află asupra atacatorului"[34]. Collins subliniază că "puterea guvernamentală depinde în chip decisiv de faptul că anumite persoane sunt definite ca puternice".

Cei ce-au criticat electoratul românesc de după 1989 pentru feluritele sale opţiuni, au pus în serviciul acestei critici asemenea "mistificări". S-au enunţat ipoteze etnopsihologice raportându-se votul la o aşa-zisă înclinare autoritaristă a poporului român, ori la nu mai puţin fantasmagoricele tendinţe comuniste latente, care ar avea, chipurile, rădăcini în fondul moral-patriarhalist al poporului român (şi aceasta contrar unei teorii clasice care asociază mentalitatea patriarhală monarhiilor constituţionale şi nicidecum regimurilor prezidenţial-parlamentare, republicane). Chestiunea este mult mai amplă şi ea poate fi înţeleasă prin simpla evocare a teoremei lui Thomas.

Când oamenii consideră un lider şi grupul din jurul lor ca fiind puternici, ei le şi acordă votul, dacă cei preferaţi n-au făcut demonstraţia unei orientări antinaţionale, anticulturale şi antipopulare. Niciodată şi nicăieri electoratul nu şi-a dat votul şi deci n-a acordat puterea de guvernare unor actori politici pe care i-a considerat "slabi", lipsiţi de putere, cu un profil spiritual

---

[32] Cf. Randal Collins, "Theoretical Sociology", University of California, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1988, p. 265.

[33] De acest tratament ticălos am „beneficiat" eu însumi pentru una dintre cărţile mele, „Sincronism european şi cultură critică românească", publicată în 1984. Mizeria sufletească a celor ce-au redactat acest capitol al Raportului Tismăneanu este pe măsura staturii amorale a celui ce l-a coordonat. În acest raport documentarea trunchiată face casă comună cu un spirit primar agresiv pe cât de abject pe atât de primejdios prin efectul de falsificare a înţelesurilor uneia dintre marile tragedii prin care a trecut poporul român ca popor creştin în secolul XX. Asupra faţetei tragic-absurde a comunismului antiromânesc, anticreştin, internaţionalist-antinaţional se poate consulta cartea în 2 volume, numărând 1000 de pagini, asupra valorilor româneşti reprimate în perioada comunistă, carte coordonată de subsemnatul şi editată când autorii raportului Tismăneanu încă îşi exersau instrumentarul antiromânismului sub bagheta maestrului de sinistră eponimie.

[34] Ibidem. Cf. R. Collins, op.cit.

îndoilenic. Balanţa de putere într-un stat este produsul confruntării definiţiilor sociale ale diverşilor actori politici (partide, lideri etc.).

Inepţiile etnopsihologizante şi antropologizante ale unor "analişti" fără competenţe au devenit un fenomen cronicizat care a consacrat adeseori puterea mediocrităţii în grilele de programe din mass-media românească. Sociologia americană are meritul de a fi descalificat definitiv pretenţia explicaţiilor de psihologia popoarelor, acolo unde totul atârnă de implacabilul dinamism al definiţiilor sociale concrete, dependente întotdeauna de un context şi de un moment care sunt maximal particularizate şi aproape irepetabile. Lenea falşilor analişti, care înlocuiesc cercetarea responsabilă cu judecăţi de psihologia popoarelor, este unul dintre fenomenele cele mai inestetice ale vieţii intelectuale în epocile de tranziţie. Intelectualul de vocaţie, specialistul riguros, sunt alungaţi de "literatori" cu pretenţii, dar fără ştiinţă, de "analişti" cu "teorie" dar fără cercetări, de ideologi cu diplome dar fără de competenţe. Această *plebea scribax* reprezintă unul dintre stâlpii statului demagogic din orice epocă şi orice ţară, duşmanul cel mai sigur şi mai periculos al "ştiinţei reale".

Puterea lui "ca şi cum". Examinând dimensiunea temporală a "definiţiei situaţiei", Thomas constată că trecutul şi viitorul sunt ele însele definite. "Dorinţele" şi "crizele" pot explica şi descrie relaţia noastră cu trecutul. Viitorul însă îşi are sursa în fenomenologia lui "ca şi cum" (ceea ce ne reaminteşte ideea unui binecunoscut filosof german). Indivizii acţionează în modul şi după modelul lui "ca şi cum" (*as if*). "Există un efort de a defini traiectul unui comportament contemplat pe temeiul a ceea ce ar rezulta dacă o persoană ar urma un traiect sau altul"[35]. "Faptele «reale» sunt maniere în care diferiţi oameni au ajuns să definească situaţiile"[36].

Oamenii se comportă după regula lui "ca şi cum" sau a lui "de parcă". În consecinţă, sociologia ca explicaţie şi faptul social ca "dat" empiric depind hotărâtor de "valorile sociale" şi de "atitudinile sociale" [37]. Atitudinea este acea "forţă interioară" care "determină activitatea posibilă sau efectivă a individului în cadrul lumii sociale din care face parte... *Atitudinea socială* este contrapartea personală a valorii sociale"[38].

Ne putem, în fine, reaminti noţiunea lui Cooley de "organizare socială", noţiune prin care el ne previne că societatea există întrucât este în mintea indivizilor care-o compun, ca fenomen mental. Diverse minţi împărtăşesc reciproc aşteptări, modele de conduită etc. şi astfel compun, împreună, o "unitate diferenţială". "Această unitate diferenţială a vieţii sociale sau mentale (...) este ceea ce înţeleg eu (...) prin organizare socială" [39].

Ne dăm seama cât de radicală este o viziune, ca aceea a lui Cooley sau a lui Thomas, la care tocmai ne-am referit, şi cât de eficientă este teoria acestora pentru a explica eventuale procese ale deconstrucţiei sociale, pe care le putem denumi procese ale "desfiinţării sociale". Fiinţa socială, ca unitate individuală mentală şi ca realitate organizaţională intermentală, creşte, dar poate fi supusă unui proces de diminuare, ba chiar unei "desfiinţări" progresive. Realitatea socială cuprinde, deopotrivă, procesele de creştere socială, dar şi pe cele de desfiinţare socială. Fiinţa socială creşte şi descreşte în lume după legi şi intensităţi încă necercetate. Le vom examina în secţiunea dedicată „spaţiilor dense".

---

[35] Cf. B. N. Meltzer, op. cit., p. 27.

[36] Cf. E. H.Volkart, "Social Behaviorism and Personality", New York, 1951, p. 19, apud. B. N. Meltzer, p. 27.

[37] Cf. şi "The Polish Peasant in Europe and America", în "Social Behavior and Personality: Contributions of W.I.Thomas to Theory and Social Research", ed. E. Volkart, Social Science Research Council, 1951.

[38] Thomas şi Znaniecki, "The Polish Peasant in Europe and America", 5 vol., Richard Badger, Boston, 1918, p. 21, 22, citat de Meltzer în op. cit., p. 27

[39] Cf. "Social Organization", p. 4.

II. Sinele multiplu (G H Mead). Raiul interior şi sinele maximal.

1. Eul şi minele (mine-itatea): locuri categoriale ale sinelui (G H Mead)

Eul şi minele în vederile lui G H Mead. Caracteristica definitorie a sinelui, remarcă G. H. Mead, vorbind într-altfel despre distanţarea de sine, constă în faptul că el poate fi (se poate manifesta) ca "*un obiect pentru sine însuşi*". Să ne amintim că pentru Motru, "unitatea funcţiilor sufleteşti" în cadrul "conştiinţei de sine" este posibilă numai în şi printr-o "legătură morală" a individului cu "totalitatea interacţiunilor", la care participă. Tocmai această legătură este dată, în latenţa ei, la naştere, ca *facultate a deschiderii în relaţie*, spre celălat, şi această deschidere se va relua mereu şi mereu cu fiecare interacţiune concretă, prin care se va reactualiza întregul, adică totalitatea interacţiunilor, mereu mai cuprinzătoare cu fiecare asemenea interacţiune şi mereu identică cu sine, adică inconfundabilă. În fiecare gângurit al noului născut este dăruire şi aşteptare, iar când răspunsul la aşteptare întârzie urmează plânsul curat al copilului, care cere restabilirea întregului, adică *legătura întregitoare* de fiinţă dintre individualitatea lui deschisă şi totalitatea interacţiunilor care se exprimă încă prin mijlocirea proteguitoare a *eului matern*. Cum spune T. Brăileanu, *eul copilului* se afirmă încă în interiorul *eului mamei* sale şi astfel e apărat de rănirile noologice care, de s-ar produce, l-ar schimba pe puiul de om în pui de fiară, de care lumea care va fi a lui, viitoare, are a se teme. *Generaţiile* prin care răzbat în lume *valuri de nihilism* şi dezlănţuirile de anarhie sunt generaţii care-au experiat asemenea răniri spirituale ale eului în fazele timpurii ale structurării psihismului infantil. Este suficient să consemnăm că doar în zece ani, după revoluţia din 1989, în România au fost avortaţi un milion de copii. Această pruncucidere de înspăimântătoare proporţii este doar o fracţiune din marele carnagiu al infanticidului european din ultima jumătate a veacului al XX-lea. Chiar şi doar această cifră arată cât de masiv este fenomenul respingerii copilului de către mamă în Europa (căci fenomenul, la asemenea proporţii, nu apare nici în Asia, nici chiar în America, nici în Africa) ceea ce induce o angoasă de substrat de copleşitoare întindere şi adâncime, care va fi generat infrastructura afectivă a marelui flux al anarho-nihilismului postmodern. Să reţinem, deocamdată, că eul matern reprezintă pentru noul născut întregul, *totalitatea* interacţiunilor în virtualitatea lor, iar sinele este prezent ca inepuizabilă deschidere spre şi întru inepuizabila polifonie a dragostei materne. Expansivitatea sinelui copilului este direct proporţională cu bogăţia de expresii ale afectivităţii mamei pentru copilul ei. Însă acest dinamism începe încă din faza intrauterină a vieţii copilului şi se propagă prin mecanisme insuficient cercetate asupra întregului mediu familial, tată, părinţii viitoarei mame, copii deja născuţi. Toţi participă, sunt implicaţi cu voie ori fără de voie în acest dinamism al afectivităţii materne în raport cu cel e urmează să vină pe lume. Naşterea ca şi moartea este un fenomen total, antropologic, cosmologic, sociologic etc. Înlăuntrul acestui dinamism, copilul deja născut se distanţează cu fiecare clipă de sine spre a recupera distanţa cu clipa care urmează. Această *distanţă inerioară* cuprinde *tot secretul devoltării sinelui*[40]. Problema distanţei interioare a fost formulată de către G. H. Mead, când se întreba "cum anume reuşeşte individul să se situeze în afara lui însuşi (experienţial) într-un asemenea mod încât să devină un

---

[40] "Aceasta, subliniază G.H. Mead, este problema esenţială a sineităţii sau a conştiinţei de sine (*selfhood or self consciousness*); şi înţelegerea unei atari chestiuni poate fi dobândită referindu-ne la procesul comportării sociale în care o persoană sau un individ anume sunt implicaţi." "Raţiunea nu poate deveni impersonală dacă nu ia o atitudine non-afectivă, obiectivă faţă de sine; altminteri putem vorbi de conştiinţă, dar nu de conştiinţa-de-sine." Ibidem. "Conduita raţională" cere din partea individului o "atitudine impersonală, obiectivă faţă de sine" (aceeaşi distincţie este esenţială pentru definirea personalităţii de vocaţie, în speţă a "personalismului energetic" în concepţia lui Motru).

obiect pentru sine însuşi"[41]. Însă copilul se poate situa în afara lui însuşi numai întrucât dincolo de hotarul sineităţii sale este eul matern, în absenţa căruia copilul plonjează în gol.

Iar individul care "nu se percepe obiectiv" nu poate acţiona "inteligent sau raţional" [42]. Curios este ca Mead să nu fi sesizat că *deschiderea spre altul* este expresia acelei *forţe care te menţine în cercul sineităţii* tale dar *tot ea te scoate din cercul eului tău*, făcându-te capabil *să trăieşti în şi prin celălalt*, după cum, aceeaşi *forţă*, pe care Cooley o numise *iubire*, cuprinde înlăuntrul ei şi *iubirea de sine* (stima de sine), făcându-te tot ea capabil să te percepi obiectiv, adică prin celălalt, şi să fii inteligent şi raţional (deci non-afectiv), cum adaugă Mead. Acea forţă se manifestă binomial, are caracterul unei *antinomii inerioare*, este *iubire de sine şi iubire de altul tot timpul*. Ce anume l-a împiedicat pe Mead să vadă „culoarea" moral-afectivă a acţiunii inteligente, raţionale, este o chestiune pe care n-avem a o lămuri aici, dar sesizarea unei asemenea deficienţe este imperativă în demersul unei sociologii spiritualiste sau noologice.

Însă *întregul proces de obiectivare*, cu ambele sale laturi, *afectivă* şi *intelectuală*, nu este posibil altfel decât în şi prin *interacţiunea socială* care, *la început, este tezaurizată, cu toată multifonia ei, în egoul matern*. "*Individul se experiază pe sine, ca atare, nu direct, ci indirect, din punctul de vedere particular al altor membri individuali ai aceluiaşi grup social sau din punctul de vedere general al grupului social ca întreg, grup din care el însuşi face parte*"[43] ca şi cum acele puncte de vedere ar fi ale lui. *Grupul este, iată, deoptrivă o realitate interioară şi exterioară*. În viziunea lui Mead, *răspunsurile organismului* la atitudinile altora sunt cele care compun "eul", dar *atitudinile altora* faţă de ins apar şi ele în sineitatea lui ca parte a acesteia, ca *seturi organizate*, şi deci ca părţi constitutive ale sinelui propriu. Pe acestea Mead le şi circumscrie unei componente distincte a sinelui pe care o numeşte „mine-itate", "minele" sau "meul" ("me"). *Topica sinelui este compusă iată din cele două „locuri" distincte: "eul" şi "meul" sau "minele". "Atitudinile altora vor compune mai întâi meul [minele] organizat şi abia apoi, prin acele seturi de atitudini devenite ale mele, minele (meul) va reacţiona la ele ca eu*"[44]. *Tensiunea dintre „atitudinile şi comportările" altora, pe de o parte, şi „meul" sau „mine-itatea" (mea), pe de altă parte, reprezintă cadrul în care se afirmă „eul", cu funcţia lui organizatoare. Faptul că acesta se manifestă ca „forţă" care organizează toate reacţiile mele pe toată cuprinderea experienţelor mele de mare diversitate ne arată că ea nu derivă din vreo experienţă anume, fiind prezentă „acolo" , în câmpul experierii de dinainte şi în chip independent. Totul se petrece înlăuntrul experienţei individului, ca o configuraţie dinamică structurată prin cele două locuri organizatoare,* ***eul*** *şi* ***minele*** *(mineitatea) sau meul. „Insul care joacă fotbal, aflat în faţa mingii, pe care tocmai trebuie s-o arunce, are la sine, în sinele lui, atitudinile celorlalţi, ca aşteptări îndreptate spre el şi lăuntrice sinelui său (acestea compun meul sau minele lui), dar răspunsul pe care-l va da acelora, prin lovitura lui, are ceva nou în el întotdeauna"[45] şi acest răspuns este ilustrarea eului său.* Cele *două locuri* sunt ele însele *latenţe ale sufletului,* adică sunt, în compunerea sufletului uman, locuri funcţionale, goale de conţinut, simple „locuri categoriale", cum ar spune L.Blaga[46], pe care insul le poate conştientiza întotdeauna doar parţial prin conţinuturile lor şi prin exerciţiul lor empiric. Locurile categoriale sau *categoriile abisale*, precizează Blaga, sunt cele prin care se organizează inconştient experierile noastre. *"Meul" sau "minele" reprezintă locul categorial sau funcţional prin care comunitatea din afara noastră se organizează înlăuntrul nostru, „sub forma propriilor noastre atitudini, ca expresie a ceva ce solicită un răspuns de la noi (…) În privinţa lui nu există însă certitudine. Există deci o necesitate morală pentru un act, nu însă o necesitate mecanică*"[47]. *"Eul" şi "meul" sau "minele" sunt „locuri categorial-funcţionale" separate, dar ele aparţin*

---

[41] G. H. Mead, "Mind, Self and Society", University of Chicago, 1934, p. 134.
[42] Ibidem.
[43] Ibidem.
[44] Ibidem, p. 175.
[45] Ibidem.
[46] Cf. Lucian Blaga, "Trilogia culturii", în „Opere", vol 9, Ed. Minerva, Bucureşti, 1985.
[47] G. H. Mead, op. cit., p. 178.

împreună unui întreg. "Luate împreună, ele constituie o personalitate, aşa cum apare aceasta într-o experiere socială. Sinele este un proces social care se desfăşoară cu şi prin aceste faze distincte"[48].

Pustiul interior şi marea angoasă existenţială. Axele sineităţii. Să examinăm mai îndeaproape ce este minele sau mineitatea. Vom reţine la început chiar răspunsul formulat de către G H Mead. "*Suntem cetăţeni născuţi într-o naţionalitate, într-un loc geografic, cu anumite relaţii de familie, politice etc. Toate acestea (…) alcătuiesc «meul» sau «minele»*"[49]. *O dată cu ordonarea interioară a atitudinilor celorlalţi spre a compune acea latură a sinelui pe care Mead o numeşte mine-itate, se derulează şi răspunsul „organismului" la acele atitudini, în şi prin care se manifestă cealaltă componentă a sinelui care este eul. Naţionalitatea, neamul, biserica, frăţietatea, prietenia, umanitatea chiar etc., sunt, toate, deopotrivă în afara mea şi înlăuntrul meu, ca tot atâtea încadrări psiho-morale, sufleteşti, ale mine-ităţii mele, cercuri concentrice ale sinelui meu, faţă de care se şi declanşează spontan totalitatea răspunsurilor mele, cele care actualizează cealaltă componentă a topicii sinelui şi anume, eul. Prin urmare, toate locurile cultural-spirituale sau strict sociale, precum cele tocmai menţionate (naţionalitate, biserică, rudenie etc.), sunt expresia actualizată a unei componente sinelui şi anume mineitatea, încât procesul creşterii psihosimbolice a sineităţii va parcurge progresiv, la toţi inşii normali, aceleaşi cercuri de expansiune şi nu există un caz normal măcar la care să putem consemna oprirea acestui proces la unul dintre pragurile sale concentrice. Insul poate să se raporteze distructiv la aceste cercuri de expansiune a sinelui (de pildă îşi poate renega neamul din care face parte ori chiar familia sau Biserica), dar nu va putea să le escamoteze cu nici un chip, iar dacă ar refuza vreunul din cercurile acestea de afirmare a sinelui, cum ar fi, să zicem, cel familial ori cel naţional sau religios, ar face-o cu preţul regresiunii spirituale şi psiho-sociale. Eul său nu le-ar cunoaşte niciodată, căci ele n-au devenit ale sale în chip real, empiric, „meul" sau mine-itatea lui s-ar afla în deficit, ar suferi de neafirmare fiindcă topica mineităţii s-ar manifesta ca un vid interior, un gol ca de gheaţă ori de pustietate. Acesta este* ***pustiul interior*** *cu o manifestare interior-compulsivă din care se nasc anarhismul şi nihilismul dogmatic, pulsiunea marii negaţii. Emil Cioran povesteşte cât de înspăimântat a reacţionat mama sa când a descoperit brusc în faţa ochilor săi un asemenea anarho-nihilist în chiar făptura propriului ei copil. Se pare că atât a fost de mare uluirea şi spaima încât i-ar fi spus: „ar fi fost mai bine dacă nu te năşteai". Ne dăm seama, iată, ce angoase teribie se pot ivi şi acumula în câmpul de interacţiune dinamică dintre eul copilului şi mineitatea lui. Lumea toată şi universul, ca stare de câmp îmbracă atunci forma unei asemenea angoase. Aşa înţelegem apariţia marilor deznădăjduiţi, a rebelilor, a contestatarilor, a pesimiştilor fără de leac, care nici nu sunt cazuri izolate ci îmbracă forma valurilor de pesimism, de disperare, de revoltă, de anarhie etc. Cum toate interacţiunile din care se compun cercurile de expansiune ale sinelui sunt date virtual prin sfera şi locul categorial al minei-tăţii, ne dăm seama că totalitatea ineracţiunilor noastre sunt latenţe sufleteşti, compun o totalitate virtuală menită actualizărilor de toate tipurile, pe direcţii care vor alcătui* ***axele sineităţii****, deşi multe dintre axele acestea de actualizare s-ar putea să rămână latente, unele dintre ele în chip definitiv. Vom spune atunci că insul acela a plecat din lume fără să se fi întânit pe deplin cu sine însuşi căci nu s-a putut, ori n-a voit, să se întâlnească cu toţi ceilalţi, cu cei ce formează oricând cercul lumii noastre complete*: *predecesorii, contemporanii şi succesorii noştri. Meul, deci, este în întregime latent la naştere, iar prin latenţa aceasta e coimplicat, tot latent, şi răspunsul organismului, adică eul, care, iată este şi el în totalitate latent. Totul este acolo în latenţa cea mai adâncă, pe cale de a se trezi, ca distanţă interioară latentă (şi ireductibilă) între cele două "locuri categoriale" ale sinelui, meul şi eul persoanei. Este sinele nostru latent, netrezit, dar nu mai puţin eficient. Fiindcă altfel cum s-ar putea organiza experierea noastră, care este flux social de trăiri, proces social întotdeauna după aceeaşi topică? Pentru categoria sinelui latent a fost utilizată adeseori şi noţiunea de suflet, care, în acest caz desemnează eul, mineitatea şi distanţa interioară ireductibilă dintre ele, în şi prin care cele două se unifică şi totodată se menţin distincte în unul şi acelaşi proces sufletesc. Există, iată, o dinamică a sufletului, dată şi ea în chip latent, ca darul cel mai de preţ al făpturii umane (de vreme ce nici o experienţă nu poate explica naşterea celor două locuri categoriale ale sinelui şi mai ales n-ar putea să explice faptul că cele două locuri sunt mereu unificate şi mereu distincte în una şi aceiaşi unitate a snelui şi deci a persoanei umane). Acestea sunt elemente*

[48] Ibidem, p. 182.
[49] Ibidem.

care ne obligă să admitem caracterul insuflat și deci nepieritor al sufletului.Venim pe lume cu aceste locuri categoriale ale sineității noastre latente și plecăm din lume cu ele, neatinse de moartea trupului, chiar dacă întunecate de patimile trupești pe lungimea vieții noastre pământești. Latența sineității este proba cea mai radicală a existenței sufletului și a caracterului său nemuritor.

***Sinele şi anarhia*. *Relaţia eului cu minele: nucleu al organizării actului social*.** *Ne vom întreba, la acest prag al lucrului nostru: cum se face că nu se produce niciodată confuzia între cele două „locuri categoriale", între eul nostru și meul nostru, ceea ce ar fi totuna cu o confuzie a sinelui, extrem de primejdioasă, așa cum apare, de pildă, în schizoidie ori în schizofrenia paranoică în care "meul", adică sinteza "celorlalți" în sinele meu, se substituie "eului" și invers, într-o confuzie incontrolabilă. Faptul că această distincție este constant apărată grație acelei tensiuni interioare, mai puternică decât orice tensiune exterioară, este decisiv pentru echilibrul identității noastre. Dacă tensiunea exterioară ar fi cu cât de puțin mai puternică decât tensiunea interioară a sinelui, procesul afirmării echilibrate ar fi complet răsturnat. Așa apar idolatriile, nihilismul, anarhizarea sinelui în raport cu cercurile sale de expansiune, ca în agresiunile simbolice, dirijate de grupări intelectuale contra unor cercuri ale culturii de apartenență, așa cum ne-o arată situația de după 1989 în România. Blasfemia, apostazia, demitizarea, profanarea, zeflemeaua chiar etc., sunt, toate, consecințe ale unui atare dezechilibru, atestă o dezechilibrare nucleară a sinelui, un dezechilibru sufletesc și mental. În fapt, contrar aparențelor, sinele acestor persoane este atașat în forme patologice, intropunitive (de auto-agresare), exact de simbolul, în genere de elementul (etnonime, personaje istorice, modele, mituri, opere, tradiții etc.) pe care-l contestă, îl agresează. Așa se întâmplă, de pildă, în cazurile și în formele atașării patologice inconștiente ale copilului de mamă, târziu, în perioada maturității sale biologice, ceea ce explică, în viziunea lui Freud, atracțiile incestuoase, matricidul (în genere, patricidul), infantilismul, spaima împinsă spre refuzul sexului opus, adică toată gama simptomatologică a complexului oedipian.*

Dacă nu ţinem seama de *latența sineității*, dovedită, iată, de faptul că nici presiunile cele mai mari, ca acelea ale idolatriilor, nu pot răsturna topica sa, nu vom putea salva ideea *autonomiei sinelui* înlăuntrul procesului social, cum nu poate Mead însuşi căruia îi datorăm totuşi rama întregii noastre analize. „*Sinele, remarcă el, nu este ceva ce ar exista întâi și abia apoi ar intra în relație cu alții, ci este un vârtej în curentul social și fiind astfel e totuși parte a curentului social. Este un proces în care individul se ajustează continuu dinainte la o situație, în care este plasat și față de care reacționează. Astfel, eul și minele sau meul, această ajustare conștientă, devin o parte a întregului proces social și fac posibilă o societate mai puternic organizată*"[50]. *Însă faptul că acest „vârtej social" care este „sinele" nu e dezagregat de presiunile „curentului social" sau, mai larg, al procesului social este o dovadă că înlăuntrul său acționează o forță gravitațională și organizantă mult mai puternică decât oricare dintre presiunile externe ale procesului social.* Această forţă este marcată ea însăşi de un *dualism interior* preluat el însuşi în unităţi expansionare tot mai ample în care se compune şi se recompune mereu aceeaşi dualitate a „eului" şi a „meului" (mineităţii). Sinele, în viziunea lui Mead, „se naşte", apare înlăuntrul organizării sociale a actului însuşi. În această organizare se întâlnesc experierea generală a comunităţii, pe de o parte, care se exprimă apoi ca set de atitudini devenite parte constitutivă a sinelui meu, alcătuind "meul" sau "minele" însuşi, şi experierea mea, pe de altă parte, ca *răspuns propriu* la situaţia în care se exprimă acea experiere generală devenită, între timp, prin topica meu-lui, parte constitutivă a sineităţii mele. Prin urmare, *experierea generală a comunității*, cu comunitatea şi asupra acesteia, este totodată parte constitutivă a interiorităţii mele celei mai profunde, alcătuind ceea ce Mead numeşte «meul» sau «minele» persoanei mele, al sinelui meu. Pe de altă parte, experierea mea, ca răspunsuri la experierea generală a comunităţii, se petrece tot înlăuntrul sinelui meu, alcătuind ceea ce Mead numeşte «eul» persoanei, al sineităţii mele, în acest caz. *Legătura aceasta interioară dintre eul și meul cuiva este prima lege de organizare a oricărui act social și ea se referă la unitatea celor două locuri, opuse și complementare. Deci mintea cuiva sau spiritul său este un vehicol în și prin care procesele*

[50] Ibidem, p.182.

interacţionale sunt dinamizate, canalizate, adică sunt actualizate ca totalităţi dinamice, în mişcare. Aceasta nu înseamnă, cum bine remarcă Mead, că ceva obiectiv e transformat în ceva subiectiv, ci că există un fenomen real de coexistare a membrilor comunităţii, care se exprimă prin mijlocirea gesturilor şi a simbolurilor, prin care situaţiile exterioare trec în interiorul nostru devenind „materia" ziditoare a uneia dintre cele două componente ale sinelui nostru, minele. Un simbol ca acela pe care poliţistul îl foloseşte ca să dirijeze traficul este "ceva care e de acolo" (*out of there*). "El nu devine subiectiv, de pildă, când inginerul, care e angajat să examineze reglementările circulaţiei, adoptă aceeaşi atitudine cu privire la trafic precum poliţistul, adoptând totodată şi atitudinile conducătorilor auto. Putem spune că el deţine lăuntric organizaţia conducătorului auto, el ştie că stopul înseamnă încetinirea, punerea frânei. Ridicarea mâinii poliţistului este gestul care evocă felurite acte. În organizările lăuntrice ale expertului apar şi alte acte variate; el poate adopta atât atitudinea poliţistului cât şi pe aceea a şoferului. Doar în acest sens putem spune că procesul a fost făcut subiectiv (subiectivizat). Dacă expertul a făcut asta precum o face un copil, ar putea fi un joc; dar dacă totul a fost făcut pentru reglementarea traficului, există operaţia pe care o denumim spirit (*mind*). Spiritul nu este altceva decât trecerea acestui proces extern într-un comportament al individului, în aşa fel încât el să poată ieşi în întâmpinarea problemei care tocmai se iveşte"[51]. Să stăruim. Reţinem, iată, că trebuie să existe un proces social în desfăşurare, ca să poată exista indivizi. Prin urmare, cadrul şi vehicolul prin care atitudinile celorlalţi pot deveni ale noastre, "meul" nostru, este *comunicarea*, începând cu aceea a *gesturilor*.

Exerciţiul interior (adoptarea interioară a atitudinii celorlalţi, a imaginilor exterioare etc.) şi exerciţiul exterior (externalizat prin gesturi, reacţii, manifestări etc.) este cadrul manifestării a ceea ce numim "spirit" (*mind*). El este *actualizare comunicaţională* (comunicare interioară sau exterioară) a latenţelor sufleteşti, actualizare care, în acest caz, se suprapune cu dinamismul funcţional al celor două locuri categoriale latente: eul şi minele.

Geneza atitudinii obiective faţă de sine, la rândul ei, este legată în mod radical de "comunicare", în sensul său de proces de "vehiculare a unor simboluri semnificante", o comunicare care îi antrenează şi se adresează nu numai celorlalţi, ci şi lui însuşi (individului implicat). În această comunicare, individul "se aude şi îşi răspunde lui însuşi" (căci el "poate auzi fără să asculte"), "vorbeşte şi îşi replică lui însuşi, aşa cum ar face-o altă persoană în raport cu el." În acest proces, interactiv şi comunicaţional complex şi reflexiv, se dezvoltă sinele, conchide Mead, care se dovedeşte astfel a fi o "structură socială care se naşte în cadrul experienţei sociale"[52]. În realitate, *procesul interactiv* nu este decât *cadrul afirmării sinelui* nu însăşi rădăcina lui, cum ne lasă a deduce Mead însuşi. Dar să zăbovim încă asupra demostraţiei sale.

Infinita asemănare. Diferenţa noosică dintre chipul uman şi centrul său spiritual. Conversaţia interioară. Sinele solitar. După ce s-a "născut", socialmente, într-un cadru de intersubiectivitate (emergenţa sinelui, cum ne sugerează Mead), putem să ne reprezentăm o persoană într-un cadru solitar "pentru tot restul vieţii sale, dar care se are totuşi pe sine ca ineluctabil companion, capabil să se gândească şi să converseze cu sine însuşi, de parcă ar comunica cu alţii"[53]. În lumina ipotezei noastre, *sinele solitar* este cel ce-şi coboară distanţele şi tensiunile externe spre pragul de latenţă al *purei diferenţe noosice*, strict interiorizată, cum ne arată portretele de bătrâni ale lui Rembrandt, care sunt aduse la singularitatea lait-motivului plastic al autoportretului. Deja autoportretul este lumea interiorizată şi esenţializată la maximum, încât nici o tensiune exterioară, nespecific legată de unicitatea lăuntrică a chipului, nu răzbate pe pânză. Totul este lăuntric, până şi privirea este orientată spre interior, din orice unghi ai privi portretul

[51] Ibidem, pp. 188-189.
[52] Ibidem.
[53] Ibidem.

acela. *Chipul exterior este doar anunțarea unui chip interior, mai adevărat, mai expresiv, mai tainic, mai adânc şi nebănuit de bogat.* Arareori, în arta portretului, un pictor a reuşit să ducă limbajul plastic atât de aproape de teologia creştină a chipului ca în autoportretele lui Rembrandt. Încât comunicarea gesturilor nu poate fi mai mult decât un cadru care imită, reproduce în externalitatea lumii, esenţa unei tainice comunicări interioare, dintre *chipul omului* şi *centrul său spiritual*, care este Însuşi Dumnezeu, dintre chip şi asemănare, prin care se şi exprimă *diferența noosică a sineității*, design-ul şi codul comunicării exteriorizate. *Distanța noosică interioară (a sinelui față de sine înlăuntrul lui însuşi) este, iată, "distanța" dintre chip şi centrul său spiritual, care este Dumnezeu, ceea ce ne învață să descoperim caracterul infinitei asemănări, adică al asemănării ca tensiune şi tendință întru Neasemănarea lui Dumnezeu. Aceasta este "infinita asemănare" şi ea este sădită în adâncurile noastre noologice.*

"Comunicarea gesturilor" este un flux (în genere, orice comunicare este un flux), încât "ceea ce spun eu determină un răspuns la altul şi acesta influenţează, ca reacţie, propria noastră acţiune", astfel că ne "îndepărtăm" continuu de la ceea ce începusem graţie răspunsurilor celorlalţi.

Startul oricărei comunicări este, în viziunea aceasta a lui Mead, "comunicarea gesturilor". Însă această comunicare nu este aleatorie şi nici simplu ordonată de logica pur adaptativă a insului, ci mai ales şi, poate, în primul rând, de acele configuraţii şi gesturi prin care se actualizează o structură mai adâncă, semitainică, ce face să răzbată în rânduiala cea mai obişnuită un alt nivel de ordine şi de realitate, care nu provine din lume şi n-are justificare în ordinea strict biologică şi adaptativă a insului şi a colectivităţilor. În orice limbă este pus duhul primei comunicări a omului cu Dumnezeu la geneză, când Domnul a "suflat suflare de viaţă"(*pneuma*) asupra făpturii umane trecând în adâncurile ei toate darurile în frunte cu cel al comunicării. În şi prin orice act comunicaţional se propagă o *unitate a sensului* de *dincolo de situația concretă* care-o mijloceşte, ceea ce face din limbaj o *unitate transpersonală*, ba chiar *transistorică, simbolică şi tainică*, purtătoare de taine.

Gesturi dăruite, înțelesuri tainice, praguri. Retardul spiritual. În acest punct se şi iveşte acel aspect care ne obligă la o severă diferenţiere faţă de vederile lui Mead, prin aceea că, în schema empirică a existenţei, în ceea ce există ca flux comunicaţional obişnuit şi ca procese sociale obişnuite, banale, în continuă desfăşurare, sunt prezente şi *gesturile şi actele în-semnate*, gesturile şi actele cu un *conținut tainic, simbolic*, care se diferenţiază de restul gesturilor. Acestea pot provoca *iluminări* sau revelaţii, se manifestă ca *acte comprehensive* deosebit de puternice, ca *seturi de stări spirituale* sau *mentale* prin care putem deosebi ordinarul de extraordinar, omul obişnuit de cel exemplar sau excepţional, geniul de nebun sau de tipul mediocru etc. În acele acte şi gesturi se produc *intensificări spirituale de mare densitate*, încât insul aflat acolo dobândeşte o poziţie graţiată, căci se vede transformat în vas sau *vehicul al unor energii* aparte, necreate, al unei inspiraţii deosebite etc. Este clipa astrală a vieţii lui, tăietura epistemologică a existenţei sale, fanta de lumină prin care se luminează ceva cu totul tainic şi pentru clipa aceea ar trebui să fie pregătit oricine. Acestea sunt simbolurile, tiparele, înţelesurile, stările, trăirile etc., purtătoare de învăţături şi de taine dumnezeieşti. Fără ele, practic, o învăţătură abia de se poate fixa, în orice caz nu se transformă în înţelepciune de viaţă, sau în ştiinţă naturală a vieţii. *Distingem deci, în fluxul procesului social, acele cristalizări care au puterea de a sintetiza un proces de la un capăt la altul, fără a-i anula curgerea, doar că imediat după aceea, cel care a trecut prin clipa aceasta este un alt om, este un om înnoit. "Atunci am înțeles că…", spune actorul devenit povestitor (narator), adică cel înălțat la puterea de a comunica acel înțeles anume, care încă nu-i atinsese mintea, adică nu o preschimbase în spirit înălțător, transfigurator şi sintetizator, înțelept. Prin urmare, acele înțelesuri sunt acolo (out of there) ca nişte sâmburi de lumină prin care se iluminează sensuri tainice, daruri ale vieții de dincolo de schema ei obişnuită. Ele sunt acolo pentru oricine, dar mulți nu le văd, nu le aud, nu le presimt, nu le întrevăd, pentru că, fie rutina, fie necredința, fie superficialitatea, fie plăcerile, au împiedicat accesibilitatea lor, le-au secționat canalul de actualizare. Numim aceste stări speciale ale*

interacțiunii, stări de prag sau, pur și simplu, praguri. Viața e plină de asemenea praguri, pe care mulți nu le trec, ori le trec cu mari întârzieri. Un prag este trecerea copilului de la joacă la joc. Un prag este trecerea actorului social de la altul generalizat la altul exemplar, în care se concentrează o așa de mare intensitate de trăire, încât cel ce se află acolo este pregătit să devină vas pentru o faptă exemplară oricât de silențioasă ar fi ea. "Am fost acolo…", se spune dintr-o atare situație, "Acolo am șezut și am plâns..", spune Regele Saul, cutremurat de păcatul neascultării lui Dumnezeu („Apoi Saul cu fiul său Ionatan și cu oamenii care erau cu dânșii au șezut în Ghibeea și au plâns": I Regi 13:16). "Am dat jertfa noastră de sânge…", spun urmașii eroilor. Cei ce agresează miturile și asemenea sensuri speciale din cuprinsul narațiunii istoriografice o fac pentru că n-au cunoscut niciodată înălțimea acelui prag. Despre copilul care nu poate trece de la joacă la joc, spunem că este un retardat. Există, însă, și un retard spiritual, al celor ce nu pot experia pragurile marilor trăiri, al trăirilor spirituale. Don Juan, de pildă, este un asemenea retardat spiritual, un nevrotic, căci n-a cunoscut niciodată iubirea și dorul; el nu s-a putut ridica niciodată deasupra acelui nomadism sexual în care este și rătăcire și incapacitatea subiectivizării (spiritualizării) "obiectului erotic". Pentru el există "obiecte erotice" nu "stări de trăire", adică stări prin care celuilalt să i se mijlocească situația de înălțare către experierea unei unități în întregime spirituală, în care, altfel spus, stimulul și răspunsul să compună o nouă unitate fixată în spiritul fiecăruia, într-o sineitate brusc intensificată, căci "minele" și "eul" ar fuziona la fel ca în muzică și în poezie. Aceasta este muzica și poezia. O asemenea trăire încadrează un act de o extraodinară spiritualitate, încât momentul astfel mijlocit ar cuprinde tot întregul, fără ca fluxul vieții să fie cumva întrerupt acolo.

Statistica pragurilor. Subsocializarea. Realitatea generalizată a pragurilor face ca însuşi sensul statisticii să se preschimbe, căci prin acele cifre în care se cuantifică "pragurile", unitatea statistică nu mai este dezechilibrată de intensitatea individualizării, cum se temea prin 1958 marele psiholog elvețian G. C. Jung, într-o carte celebră a sa, "*The Undescovered Self*". Marele psihiatru asimila statistica la stările abstracte, represive şi deci amenințătoare.

Dacă ştiința statisticii n-ar avea cale de acces către cifrele-prag, atunci, într-adevăr, ştiința secolului ar pierde orice putință renovatoare pentru cunoaşterea umană. Ştiința şi mântuirea individului ar sta pentru eternitate despărțite. Sociologia noologică şi creştină, aşadar, este de neconceput fără o *statistică a pragurilor*, pe care de altfel a descoperit-o etnosociologia. Atunci când, de pildă, C. L. Strauss vorbeşte despre cifra 4, el se referă la un prag sub care inteligibilitatea familiei încetează, căci procesualitatea şi deci continuitatea ei devin incomprehensibile. Abia prin cifra 4, adică prin relația avunculară (dintre mamă şi unchiul matern al fiului) putem înțelege continuitatea deplină, adică transmisibilitatea sănătoasă a familiei, ca unitate noologică, prin timp.

Nuclearizarea familiei moderne s-ar explica, iată, în lumina acestor cercetări, prin carența numerică a situației familiale în societatea modernă, care nu-şi mai asumă, în compoziția ei simbolică, cel de-al patrulea element, adică *relația cu unchiul matern* (relația avunculară) şi, astfel, copilul pierde câmpul compensator la relațiile, fie prea autoritare, fie prea accentuat permisive, spre indiferență, cu tatăl biologic.

Curiozitatea este că toți sociologii, dar mai ales interacționiştii simbolici, operează cu praguri, dar le tratează nediferențiat față de restul "mărimilor statistice", al "parametrilor de variație". Iată ce ne spune Mead: "Am putea să ne imaginăm un individ, care se joacă pur şi simplu, precum copilul, fără a intra într-un joc social, dar individul uman e posibil pentru că există un proces social în care el poate funcționa responsabil"[54].

Prin urmare, e posibil ca insul să nu treacă de la joacă la joc social şi atunci avem o *subsocializare*. În fapt, "atitudinile sunt părți ale reacției sociale" şi ne dăm seama ce deficiență de reacții apare când nu s-ar trece de la joacă la joc. Mai întâi, s-ar produce o regresiune comunicațională, adică ar urma un fel de logopatie, o dislalie, o dislexie socială.

---

[54] Ibid., p. 189

2. "Sinele multiplu". „Sinele unificat" şi "sinele divizat". "Sinele incomplet"

"Sinele complet". Pe lângă noţiunile sumar prezentate până aici – sine, eul, minele, reflexivitate, comunicare, vorbire semnificativă, conversaţie interioară – G. H. Mead ne propune alte două noţiuni utile pentru analiza noologică: "sinele multiplu" (diferenţiat în raport cu multitudinea de reacţii sociale) şi "organizarea sinelui întreg" în raport cu comunitatea din care face parte, numit de Mead „sine unificat" sau complet. "*Ceea ce societatea este, fie că noi convieţuim cu oameni actuali (ai prezentului), cu persoane ale imaginaţiei ori cu persoane ale trecutului etc., variază, desigur, în funcţie de individ (de diverşi indivizi). În mod normal, în cadrul tipului de comunitate (ca întreg) din care facem parte, există un sine unificat, dar acesta poate fi divizat" (may be broken up)*[55].

"Sinele unificat" al sociologiei lui Mead este, poate, achiziţia cea mai însemnată a interacţionismului simbolic (noologic), fiindcă ne avertizează, între altele, asupra fragilităţii acestei realităţi noologice, care este sinele şi care, observă Mead, poate fi "divizat" ("spart", *broken up*). *Sinele unificat este "sinele complet", aşa încât putem să ne imaginăm persoane nu numai cu sinele divizat, ci şi cu un sine incomplet.* Chestiunea este tulburătoare şi ea n-a fost examinată de Mead, dar a fost amplu şi profund cercetată de C. Rădulescu Motru, în teoria celor două tipuri de realitate noologică deficitară: "incompletă", una (semi-cultura), şi "aparentă", de faţadă, cealaltă (pseudocultura). *Omul semicult şi omul pseudocult reprezintă marea problemă şi primejdie a societăţilor moderne. Manifestarea lor poate amplifica şi întreţine indefinit maladiile corpului social ("societăţilor tinere"). Putem vorbi despre un tip special de pseudocultură, care este aceea a omului secularizat, a cărui legătură trăită cu Dumnezeu, evidenţiată în rugăciune şi în toate celelalte manifestări de credinţă, este diminuată sub pragul critic. Prin aceasta voim să atragem atenţia asupra celor două dimensiuni ale manifestării întregitoare a sinelui: orizontală, în care se cuprinde varietatea experierilor sale cu semenii, şi verticală prin care se exprimă şi se dobândeşte unitatea experierilor sociale în toată diversitatea ei, prin şi graţie legăturii trăite cu Dumnezeu.* "Unitatea şi structura *sinelui complet*, observă Mead, reflectă unitatea şi structura procesului social ca întreg; şi fiecare dintre sineităţile (*selves*) particulare din care este compus sinele complet, reflectă unitatea şi structura unuia dintre variatele aspecte ale acestui proces în care este implicat individul. Cu alte cuvinte, sineităţile elementare diverse din care este compus sau care sunt organizate într-un sine complet sunt aspecte variate ale structurii acestui sine complet, corespunzător diverselor aspecte ale structurii procesului social ca întreg; structura sinelui complet este astfel reflectarea procesului social complet."[56]

Sinele complet şi sineităţile componente.[57] Procesul acesta al afirmării sinelui nu poate fi pe deplin înţeles decât în temeiul acelor experienţe imginare, al acelor "însoţiri sau companii (acompanieri) imaginare", personaje ale imaginaţiei, pe care fantezia copilului le evocă în cadrul experienţei sale. Aceste "însoţiri imaginare" reprezintă ceea ce H. Sullivan, un reprezentant târziu (de la capătul seriei) al interacţionismului simbolic, a denumit "persoane eidetice". "Joaca (*play*) cu companioni imaginari este numai o fază a jocului obişnuit" şi ea "precedă jocurile organizate". "Este o joacă de-a ceva" (*it's a play at something*). "Un copil se joacă de-a mama, de-a tata, de-a învăţătorul, de-a poliţistul; adică el intră în diverse roluri."[58] Această joacă este, în

---

[55] Ibidem.
[56] Ibidem.
[57] "Fenomenul disocierii personalităţii este, el însuşi, cauzat de divizarea sinelui unitar complet în sineităţile componente, din care acesta este compus, şi care în mod firesc corespund diverselor aspecte ale procesului social, proces în care persoana respectivă este implicată şi în cadrul căruia s-a născut sinele său complet sau unitar; aceste aspecte nu sunt altceva decât chiar grupurile sociale diverse din care acea persoană face parte în cadrul acelui proces." (Ibidem).
[58] Ibidem.

lumina analizelor lui Mead, "baza învăţării". El se joacă de-a părintele, de-a profesorul, de-a poliţistul, adică se adresează sieşi *ca şi cum* ar fi un părinte, un profesor, un poliţist etc. "El posedă, astfel, un set de stimuli care-i declanşează tipul de răspunsuri pe care l-ar declanşa la alţii" (la acele "persoane imaginare"). "El îşi asumă acest grup de răspunsuri şi-l organizează într-un întreg. Aceasta este forma cea mai simplă de a fi *altcineva* pentru sine însuşi."[59]

Joaca este, deci, prima obiectivare a sinelui, adică prima formă prin care un individ devine obiect pentru sine însuşi. "Dacă contrastăm joaca (*play*) cu situaţia dintr-un joc organizat (*organized game*), putem sesiza diferenţa esenţială care apare astfel pentru copilul care, angajându-se într-un joc, trebuie să fie pregătit să intre în atitudinea oricui este implicat în acest joc şi, de asemenea, care apare în legătură cu faptul că între aceste roluri diverse trebuie să existe o relaţie definită."[60]

Într-un joc, unde sunt implicaţi mai mulţi, individul trebuie să fie pregătit, aşadar, să intre în rolul fiecăruia (ca în cazul unui joc de basket, de pildă). Pentru a-şi juca rolul, el trebuie să ştie ce urmează să facă oricare dintre toţi ceilalţi. Aceasta nu antrenează o "prezenţă concomitentă a tuturora în conştiinţa sa", ne avertizează Mead, ci, eventual a câtorva dintre ei. Răspunsurile altora sunt, aşadar, organizate în cadrul propriei sale atitudini. Această organizare capătă, bunăoară, forma "regulilor jocului". Regulile sunt "seturi de răspunsuri" pe care o anumită atitudine le reclamă. Această nouă unitate este un etaj mai înalt al organizării interioare a persoanei.

Relaţia dintre joacă (*play*) şi joc (*game*) este de o importanţă aparte, căci indică relaţia dintre spontaneitatea copilului când se "joacă" şi asumarea unor "reguli ale jocului", pe care apoi le respecţi pe toată durata lui. Prin urmare, "jocul reprezintă trecerea de la un sistem non-determinat la unul determinat"[61]

Sinele, ego-ul, "sinele empiric" (minele). Personajul fabulos şi Dumnezeu ca Persoană. O sugestivă ilustrare pentru distincţia dintre joc şi joacă este mitul, sau ritualul[62]. Zeii, eroii, riturile sunt asumate în acte, expresii, reprezentări cu privire la ceea ce indivizii ar trebui să facă. Aceeaşi situaţie apare la copilul care se joacă de-a tata, de-a profesorul, de-a mama, precizează Mead. "Acestea sunt personalităţi pe care şi le asumă, roluri pe care le joacă". Mead a sesizat, iată, tocmai dimensiunea verticală a interacţiunii, faptul că între un personaj oarecare, unul obişnuit, banal, şi un personaj anume, tatăl sau profesorul, respectiv între aceştia şi o persoană eidetică, un erou, sfântul şi Dumnezeu, cu care dialoghezi în rugăciune, există o ierarhie, o scară de intensităţi şi deci o gradaţie noologică, de o importanţă decisivă pentru operaţia sintezei, a organizării interioare, a integrării diversului în unităţi, la rândul lor, aflate pe o scară spirituală, la capătul căreia şi, deci de-a lungul ei, în trăire şi aspiraţie, este Însuşi Dumnezeu.

Trecând de la una la alta, de la un personaj la altul, copilul şi, ca el, orice ins care trece de la personajele obişnuite ale vieţii zilnice la cele din rugăciune ori din situaţiile exemplare (persoanele neobişnuite prin vocaţia profesiunii, prin eroismul cotidian, prin moralitate, prin sfinţenie şi spirit de jertfă etc.), fac experienţa scării, a unităţii verticale a existenţei, adică a intensităţii gradate a situaţiilor, ca intensităţi şi grade de trăire şi de realitate înlăuntrul uneia şi aceleiaşi unităţi, oricât de diverse ar fi experierile ei. Aşa se face că, pentru copil (ca şi pentru omul credincios, în genere pentru cel ce are credinţe), sunt mai reale personajele din rugăciune ori din poveste, decât cele concrete, care sunt neglijabile. Ba chiar experierea cu cei din jur îmbracă întrucâtva un caracter fabulos, o încărcătură mitică, altfel situaţiile experiate sunt lipsite de realitate. Pe această asemănare s-a construit ipoteza eronată a caracterului primitiv al mitului

[59] Ibidem.
[60] Ibidem.
[61] Meltzer, op. cit., p. 40.
[62] G. H. Mead, op. cit.

şi al religiozităţii, conferindu-se superioritate ştiinţei. Programul comunist, de pildă, a năzuit reclădirea unei lumi fără de mituri şi fără de religie şi a obţinut o asemenea organizare a realităţii sociale care a aruncat-o într-un conflict metafizic şi religios cu structura spirituală a omului şi a existenţei însăşi, astfel că între omul trăitor şi omul „gânditor", adică între omul ca fiinţă obişnuită şi ideolog, s-a deschis un conflict ireductibil. Înţelegem, iată, că orice atac la religie, la mituri şi la simbolurile şi tradiţiile unei colectivităţi, este unul primejdios în cel mai înalt grad, căci ameninţă surparea fundamentelor existenţei. Acelaşi caracter reapare după căderea comunismului, când aceiaşi „fundamentalişti" ai secularizării au redeschis atacurile contra religiei, a simbolurilor, miturilor, modelelor etc. şi a popoarelor. Curentul anticulturii şi al agresării fiinţei spiritual-morale a omului şi a popoarelor continuă, iată, nestânjenit, ceea ce aduce primejdii mari asupra generaţiilor ce vor urma şi deci asupra popoarelor ameninţate cu fenomene de fracturare a generaţiilor şi cu sincope aducătoare de moarte.

Ne dăm seama cât de însemnată este relaţia noastră cu Dumnezeu, căci sinele nostru tinde spre îndumnezeire, adică spre unificare cu Sinele divin, Cel mai complet, mai cuprinător, mai atotputernic dintre toate sineităţile posibile, faţă de care nu există nici riscul rupturii de Celălalt, nici riscul difuziei identităţii, al pierderii de sine, căci în această relaţie este coimplicată şi cea mai puternică formă de unificare şi cea mai completă formă de separare, fiindcă cine-ar îndrăzni să se socotească pe sine însuşi Dumnezeu?! În plus, în relaţia cu Dumnezeu este prezentă şi comuniunea deplină, fără de rest, a sineităţilor de oriunde, şi toată normativitatea, deci Altul generalizat suprem, şi toată atractivitatea, adică forma pasionară desăvârşită şi, deopotrivă, exemplaritatea inepuizabilă, adică infinita asemănare. Joaca şi jocul sunt cointensive în această relaţie într-o proporţionare infinită. În locul lui Dumnezeu, aşadar, nu putem pune nici o altă sineitate, nici ideologii, nici idoli, nici idei, nici pe Om el însuşi ca în antropocentrismul viziunii autonomiste, persistentă de la Protagoras şi până la Sartre. Dislocarea centrului spiritual dinlăuntrul nostru, adică a chipului divin din om, aduce după sine maladia cea mai gravă cu putinţă dintre cele pe care ni le putem imagina, la care nu există vindecare decât prin recuperarea, restaurarea relaţiei omului cu Dumnezeu. De această relaţie depind, am văzut, şi echilibrul obiectivităţii şi al subiectivităţii omeneşti (al sinelui nostru).

Dar să urmăm încă firul demonstraţiei lui Mead, care plasează în centru individul care se joacă, deci are tocmai calitatea celui care, liber fiind, învaţă să descopere normele şi necesitatea lor, a regulilor în genere, el însuşi fiind liber ca orice jucător. Să reţinem, deocamdată, că, în viziunea lui Mead, insul învaţă norme şi reguli fundamentale pentru zidirea fiinţei lui sociale numai din cele trei situaţii sociale matriceale: joaca, jocul şi comunicarea. Cadrele spirituale care le potenţează pe toate acestea trei sunt: religia, miturile, simbolurile, eroii, sfinţii, în genere persoanele eidetice sau imaginare, personajele exemplare, de la tatăl copilului, la omul exemplar al vieţii cotidiene, la sărbătorile poporului etc. Dacă le distrugi pe acestea, ori le deformezi, ai distrus singura bază de socializare a fiinţei umane, adică ai suprimat fiinţa morală din lume şi din persoana umană. E uşor de dedus ce urmează unui asemenea program de agresare a sacralităţii religiei, a spiritualităţii popoarelor, a eroilor şi sfinţilor lor, a miturilor şi simbolurilor. Reţinem, în fine, că *noţiunea de suflet* desemnează cadrul lăuntric latent al sineităţii, adică „energia" spirituală integral latentă, care se propagă componentelor diferenţiate ale sinelui: eul şi minele, altul particular şi altul generalizat, de care vorbeşte Mead, din faza lor de simple locuri categoriale, integral latente (ceea ce la Mead este tot una cu faza lor nediferenţiată), până în momentul maximei lor diferenţieri funcţional-empirice, când încă le învăluie pe toate ca energie necreată şi necoruptibilă. Mead prezintă acest proces ca pe unul de diferenţiere progresivă şi subînţelege prin această diferenţiere chiar procesul lor generativ. În realitate, diviziunea funcţională nu e tot una cu geneza lor. Actul diferenţiereii funcţionale îşi are rădăcinile în diferenţa lor categorială, care este una latentă, virtuală, nu una empirică. Originar, cele două topici, a eului şi a mineităţii, sunt distincte categorial, nu funcţional-empiric. Numai întrucât există o diferenţiere categorială a

celor două topici ale sinelui este cu putinţă şi diferenţierea lor manifestă (empirică), actuală. Una este dată virtualiter, ca latenţă pură, ca pură distincţie categorială, cealaltă se evidenţiază funcţional, ca manifestare experienţială sau concretă (empirică). Dar să examinăm modul diferenţierii acestor componente în cadrul situaţiei de joc, aşa cum o descrie Mead, sprea a lămuri mai în adâncime chestiunea.

3. "Altul generalizat" (G. H. Mead). Generaţiile ca fenomen spiritual. Etnoistoria şi maladiile etnice.

Altul generalizat şi sinele complet. *Altul generalizat*, ca sumă de roluri sau de răspunsuri tipice, care compun „regulile jocului" într-un grup, reprezintă, în lumina teoriei lui Mead, condiţia necesară şi ireductibilă a dezvoltării "sinelui complet". Altul generalizat este deci acea atitudine generală, născută prin şi din generalizarea atitudinilor particulare, constituită în cadrul grupurilor, instituţiilor şi societăţilor umane, ca sinteză de răspunsuri comune la situaţii tipice, pe care membrii apartenenţi o pot adopta (întrucât această sinteză apare ca atitudine generală sau ca reacţie tipică a tuturor celorlalţi membri aflaţi în aceiaşi situaţie). Această atitudine („altul generalizat") este tot una cu un *tipar de răspuns* sau de *reacţie* pe care-l regăsim, în forme particularizate, la fiecare dintre membrii unui grup dat. "Altul generalizat" este mecanismul prin care "comunitatea îşi exercită controlul asupra conduitei indivizilor (...); pentru că prin această formulă comunitatea intră în fluxul gândirii sociale ca factor determinant" (şi, evident, matriceal)[63]. Mead distinge astfel între *gândirea abstractă* modelată de *atitudinea faţă de o persoană particulară* şi *gândirea abstractă* modelată prin *asumarea de către individ a atitudinii generale şi abstractizate*, căci apare ca tipar *de răspuns la situaţiile tipice* pentru un grup dat şi pentru activităţile lui specifice, adică i se înfăţişează individului, nu ca un altul particular, ca celălalt cu care interacţionează concret, ci ca un "altul generalizat", care este, în esenţa sa, o "alteritate" abstractă, generalizată, adică sumă de roluri şi de răspunsuri care compun „regula jocului" într-un grup, o instituţie etc. Doar prin asumarea atitudinii în care se concentrează sinteza reacţiilor grupului, ca *tipar de acţiune* şi ca *sumă sau sinteză de reguli unitare* ("altul generalizat"), este posibilă gândirea însăşi ca proces al *conversaţiei interioare*. Organizarea atitudinilor comune întregului grup (altul generalizat) face posibil sinele organizat, reprezintă însuşi conţinutul acestuia. Întrucât o persoană îşi asumă, în conduita sa, "instituţiile unei comunităţi" (ca *sumă de reguli şi de tipare*) este posibil ca ea să devină (şi să fie) o *personalitate*. *Limbajul, asumarea rolurilor şi a regulilor (unei comunităţi), fac posibilă structura unei personalităţi*. "Numai când în individ sunt trezite *răspunsuri comune* la anumite aspecte şi situaţii comune, este creată baza emergenţei sinelui"[64].

"Structura, aşadar, pe temelia căreia este construit sinele este constituită tocmai din aceste *răspunsuri comune* pentru toţi, pentru că trebuie să fii un membru al comunităţii pentru a fi o sineitate" (*to be a self*)[65]. Aceste răspunsuri alcătuiesc ceea ce se numeşte "caracterul unui om". "Ele îi dau ceea ce putem denumi principiile sale, atitudinile recunoscute de toţi membrii comunităţii în raport cu ceea ce reprezintă valorile acelei comunităţi. El se pune pe sine în locul "altuia generalizat", care reprezintă răspunsurile organizate ale tuturor membrilor grupului. (...) O persoană care are astfel de răspunsuri organizate este un om despre care spunem că are caracter, în sens moral"[66], adică respectă *regula jocului în toate situaţiile concrete de viaţă comună cu ceilalţi membrii ai grupului*. Să nu uităm, însă, că "altul generalizat", adică *sinteza normativă* a celorlalţi în conştiinţa şi simţualitatea mea este, în plus, *partea lor exemplară, înălţată şi înălţătoare*, încât putem spune că ceilalţi sunt în noi ca *sumă de daruri şi ca exemplaritate*, nu doar ca sumă de reguli generale.

[63] Ibidem.
[64] Ibidem
[65] Ibidem
[66] Ibidem.

Un ins care nu respectă valorile şi criteriile unui popor, tradiţiile şi credinţele lui, eroii, martirii şi sfinţii lui, adică personajele în care se întrupează şi prin care se exprimă altul generalizat al poporului aceluia, este lipsit de caracter, adică de trăsătura crucială pentru elitele adevărate, în viziunea lui C. Rădulescu-Motru.

Mead numeşte, deci, aceste "răspunsuri comune organizate", printr-o noţiune special construită, *Altul generalizat*, atribuind acestuia funcţia de "cadru al sinelui" (*frame of the self*). Aici se cer făcute unele precizări. Altul generalizat este doar forma actualizată, exterioară a acelui cadru al sinelui. Acelaşi cadru, însă, ca loc categorial al sineităţii (dinamicii sinelui) şi deci ca topică interioară, este preactiv în toată simţualitatea mea şi în toată gândirea mea.

Relaţia chipului divin din om cu centrul său spiritual. *Comunitatea de atitudine* este şi o *comunitate de gândire* şi, evident, una de simţire şi numai acestea fac posibilă manifestarea sinelui. Însă, cum vedem, toate aceste sunt posibile întrucât s-au fixat în anumite *cadre de natură spirituală (sau noologice), ca cele deja menţionate: regula jocului, tiparele de răspuns, adică modele de rol social sau de conduită, personaje eidetice sau ideale, de la eroi şi martiri la sfinţi, oamenii exemplari în care se întrupează aceste roluri sau răspunsuri comune (tipare de răspunsuri), credinţe, mituri, religia toată. Este răspunsul cel mai profund pe care l-a formulat sociologul interacţionist ca replică la individualismul anarhic cu care debuta secolul.* "Sineităţile (*selves*) pot exista numai în relaţii definite cu alte sineităţi. Între sinele nostru propriu şi sinele altora nu poate fi trasată nici o linie radicală de separaţie, pentru că sinele nostru există şi face parte din propria noastră experienţă numai în măsura în care sinele altora există şi fac parte din experienţa noastră proprie." În consecinţă, spune Mead, "singurul mod în care putem reacţiona împotriva dezaprobării unei întregi comunităţi este să realizăm un tip de *comunitate mai înaltă.* (...) O persoană poate atinge un punct în care se poate manifesta împotriva întregii lumi din jurul său. (...) Dar pentru a face asta, el trebuie să-şi vorbească cu vocea raţiunii. El trebuie să audă şi să înţeleagă *vocile trecutului şi ale viitorului. Acesta este singurul mod prin care sinele poate dobândi o voce care este mai mult decât vocea comunităţii.* Ca regulă, noi prezumăm că această voce generală a comunităţii este identică cu comunitatea mai cuprinzătoare a trecutului şi a viitorului"[67]. În lumina sociologiei noologice, pe care o dezvoltăm noi înşine, numim această comuniune, mai puternică decât unificările date de coprezenţa noastră în spaţiul fizic şi social şi decât convieţuirea noastră în timpul istoric, *comunitate noologică sau spirituală*. Elementul nuclear din care se naşte ea este *interacţiunea spirituală sau noologică*, adică spiritul adus la starea de intersubiectivitate, de relaţie a unui subiect cu alt subiect şi, prin aceasta, relaţia subiectului cu sine însuşi, condiţie pe care o desemnăm prin termenul de *sineitate*[68]. Însă această relaţie este una integral interioară şi pre-experienţială, cu cele două coimplicate ale ei: alteritatea şi unitatea sinelui, ideitatea lui. Relaţia subiectului cu sine însuşi, în forma ei pură, pre-experienţială, este posibilă numai dacă cele două topici ale sinelui – eul şi mine-le – sunt, la rândul lor, coimplicate în toată distincţia lor, ca locuri categoriale pure, integral latente. Cadrul pur de manifestare proto-funcţională a relaţiei dintre cele două locuri categoriale pure este acela al relaţiei dintre chipul divin al omului cu centrul său spiritual, care este Însuşi Dumnezeu. Dacă această relaţie pre-experienţială n-ar exista în adâncurile sufletului uman (care, cum s-a precizat, este chiar sinele latent) „geneza" sinelui individual ar fi imposibilă, iar maturizarea copilului ar fi cu totul improbabilă. Interacţiunea spirituală, adică spiritul adus la starea de intersubiectivitate, ar fi ea însăşi imposibilă dacă într-o atare interacţiune n-ar fi prezentă în acelaşi timp unitatea şi alteritatea celor două subiecte. Dacă ar fi un singur subiect, atunci toată sineitatea ar fi o simplă rotire în gol şi manifestarea

---

[67] Ibidem

[68] Pragul de culminaţie absolută a acestei intersubiectivităţi este relaţia tainică dintre Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul şi Duhul Sfânt. Unitatea din cer ca unitate treimică este prototipul şi garanţia unităţii de pe pământ. Ea se transpune în unitatea tipurilor, a prototipurilor, a arhetipurilor, a modelelor, a persoanelor eidetice etc. şi, la vârf, a tiparului de viaţă creştină, de trăire întru Dumnezeu Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, ca în semnul Sf. Cruci..

subiectului, a eului gânditor şi simţitor, ar fi un pur solipsism. Dacă ar fi, dintru început, două subiecte distincte, atunci unitatea lor ar fi un fapt cu totul aleator şi deci perisabil. Prin urmare, ca să putem explica „geneza" sinelui individual trebuie să admitem existenţa a două subiecte distincte în cadrul unei unităţi, alteritatea şi diferenţa lăuntrică a sineităţii fiind caracteristici originare, date într-una și aceiaşi relaţie pură, adică nedependentă de vreo experienţă. Singurul loc în care se întrunesc aceste criterii este acela al relaţiei dintre subiectul uman cu Dumnezeu, adică dintre chipul divin al omului cu centrul său spiritual, dintre creatură şi Creator. Cum chipul divin este dat omului întru infinită asemănare cu Dumnezeu la creaţie, ne dăm seama că el este dat cu tot cu asemănarea şi cu alteritatea lui interioară, fiindcă omul este singura creatură creată după chipul şi întru infinită asemănare cu Dumnezeu, ceea ce nu înseamnă că "sufletul" este din "fiinţa lui Dumnezeu", ci că este "energie divină", "necreată", pusă în om ca latenţă a vitalităţii sale, a tuturor evoluţiilor sale sufleteşti, ca virtualitate morală şi dumnezeiască. Înţelegem, iată, că omul cuprinde în sufletul său, deci în latenţa sineităţii sale, unitatea cu Dumnezeu Atotcreatorul, dar şi alteritatea, diferenţa ireductibilă, infinită, căci sufletul nu este din fiinţa lui Dumnezeu, ci este energie divină, necreată. Numai Iisus este deofinţime cu Tatăl, nu şi omul, cea ce arată că nimic nu poate anihila dinamica interioară a relaţiei pure dintre chipul divin al omului şi centrul lui spiritual, care este Însuşi Dumnezeu, Christul lăuntric. Numai aşa putem înţelege şi înclinaţia sinelui spre pozitivul lumii şi al lucrurilor, spre binele latent, adică spre polul moral. Tot astfel înţelegem şi scara lumii şi capacitatea insului de a face distincţie între un tată ordinar şi un tată exemplar, altfel lucrul acesta ar fi ca şi imposibil ori cu totul aleator. Aceasta este distincţia dintre sociologia noologică pe care o propunem noi şi interacţionismul lui G.H Mead. Teoria acestuia se fondează pe ideea întrunirii aleatorii a tuturor condiţiilor care fac posibile mecanismele sineităţii şi topica societăţii. Eroarea aceasta a fost cu putinţă pentru că la nivelul epocii nimeni nu pusese în discuţie fundamentele societăţii, adică nu şi-a pus întrebarea: „cum e cu putinţă societatea ca realitatea spirituală". În toată demonstraţia lui Mead se strecoară sugestia caracterului axiomatic al comunităţii celor care se joacă ori joacă anumite roluri. Ca să se manifeste în rolurile lor, fiecare dintre ei (ca jucători) beneficiază de „altul generalizat" ca de cadru al sineităţii lor („frame of the self"), al dinamicii generative a sinelui. "Răspunsurile comune organizate" în forma regulilor jocului au fost denumite, cum ştim, de către Mead, printr-o noţiune special construită, *Altul generalizat*, atribuind acestuia tocmai funcţia de "cadru al sinelui" (*frame of the self*). Însă, înainte de a fi răspunsurile comune ale celorlalţi ar trebui să existe sineitatea însăşi ca topică a psihicului uman (şi deci ca loc categorial al *psyche*-i), altfel indivizii aceia nu s-ar putea întâlni, ei s-ar afla împreună doar din întâmplare, prin jocul hazardului. E necesar să ne închipuim aşadar, o reţea minimală de sineităţi, ca fundament al oricărei societăţi. Însă ca să existe reţeau sinităţilor empirice trebuie să existe sinele însuşi ca *topoi*, ca loc categorial al spiritualităţii omeneşti, deci „geneza" sinelui trebuie căutată în altă parte decât în dinamica acestui mecanism numit de Mead *Altul generalizat*. Or acel cadru în care insul a fost plasat de la început, adică de la creaţie, este chiar relaţia dintre chipul divin sădit de Dumnezeu în creatură şi centrul său spiritual, adică Dumnezeirea însăşi. Sociologia se fondează, iată pe teologie, în chip fatal, dacă admitem că fundaţia societăţii este una spirituală şi că omul nu este reductibil la calităţile lui materiale, ori instinctuale. Pe de altă parte, dezlegarea celei mai importante întrebări a sociologiei şi anume: „cum e cu putinţă societatea", oferă un argument pentru caracterul de creatură al fiinţei umane. Teza naturalist metodologică a omului ca produs al relaţiilor sale cade ca fiind pur tautologică fiindcă ar trebui să opereze cu enunţul că *omul* este produsul relaţiilor *umane*. Din această tautologie a încercat Darwin să iasă şi a trebuit să admită că omul este produsul interacţiunii maimuţelor şi că societatea umană este o formă ceva mai evoluată a societăţilor de maimuţe. Marx a încercat şi el să rezolve radical chestiunea susţinând că omul ca fiinţă spirituală, care gândeşte şi iubeşte, este produsul indivizilor care mănâncă (primus vivere deinde filosofare). Acst lucru ar putea fi adevărat parţial pentru „filosofii" materialişti, dar ar fi

cu totul neprobator pentru cei ce mor ca să-şi apere ideile, pentru cei ce-şi dau sufletul în actul creaţiei, pentru cei ce ard şi aleg să moară în chinuri cumplite ca să dobândească răsplata contemplării lui Dumnezeu, pentru cei ce iubesc jertfelnic, pentru cei ce pun iubirea de semeni mai presus de iubirea de sine etc. În cadrul acestei relaţii spirituale pure se nasc prototiparele, modelele, arhetipurile, în care se concentrează „învățăturile" divine pentru om care sunt tot una cu ceea ce psalmistul numeşte „îndreptările dumnezeieşti" sau cu un termen vechi românesc, „dreptarele" divine, aşezate de Dumnezeu în toate, ca expresie a măsurii dumnezeiești şi deci a perpetuării prezenţei proniatoare a Duhului lui Dumnezeu în lume. Înţelegem de ce orice abatere de la învăţăturile revelaţiei, indiferent de tipul căii prin care se săvârşeşte ea (de la calea ştiinţei şi tehnologiei la calea artei şi filosofiei) echivalează cu o stricare a dreptarului pus de Dumnezeu în lume, cu o întunecare a mărturiilor lui Dumnezeu puse de pronia divină în toate lucrurile spre buna pázire a omului de primejdiile aducătoare de moarte şi de nimicire. Cu fiecare generaţie se repune în discuţie, iată, chiar condiţia lumii.

Generaţiile şi condiţia spirituală a lumii. Această ambivalenţă a oricărei interacţiuni spirituale (*noologice*), de a fi pură spiritualitate şi totodată intersubiectivitate relativă explică de ce *sineităţile empirice nu ating pragul lor spiritual și deci moral cel mai înalt în cadrele vieții obișnuite*, înlăuntrul cărora rămân mereu, adică se află sub nivelul de împlinire pe care-l descriu tiparele, modelele, prototipurile sau arhetipul. Pe de altă parte această particularitate decurge din faptul că interacţiunea spirituală preia *intensitatea de trăire a unei generații*, fiindcă modelele, tiparele, prototipurile se propagă prin *starea de spirit a unei generații.* Aceasta devine vehicolul condiţiei spirituale a lumii pe durata de manifestare culturală a unei generaţii date. Aşa se face că, deşi toate generaţiile au în faţă aceleaşi modele, aceleaşi personaje exemplare ale istoriei, aceiaşi sfinţi, aceleaşi tipare culturale, etc, *nu au, cu toate acestea, aceiași înălțime morală și de credință.* Responsabilitatea pentru starea spirituală a unei societăţi şi a lumii în ansamblu revine unei generaţii date. În şi prin fiecare generaţie sunt retrăite modele şi tipare cu o intensitate variabilă, vizibilă la acel moment critic al afirmării acelei generaţii numit adolescenţă. Lucrul cel mai grav care i se poate întâmpla unei generaţii este ca socializarea primară să capete caracter închis şi/sau fragmentat. *Socializarea închisă* este acel tip de creştere a copiilor prin izolare de societatea reală, adică prin crearea unor *medii artificiale de educație*, cum ar fi, de pildă, cele marcate de *ruptura între cultura școlară și cultura poporului sau spiritualitatea lui*. *Socializarea fragmentată* decurge din creşterea copiilor într-un *mediu familial cu relații tensionate spre ruptură*, ori chiar fracturate între părinţi, între fraţi, între părinţi şi copii. *Copilul în sufletul căruia figura mamei s-ar fi ofilit, în loc de a fi înflorit în lumina respectului, în ai cărui ochi lăuntrici figura tatălui apare, din negura biografiei sale, desfigurată etc., va fi cel dintâi pregătit să participe la desfigurarea lumii, la agresarea simbolurilor unei lumi, la demitizarea și dezeroizarea istoriei, la anarhism și neseriozitate, la acea protestare superficială, dar, vai, disolutivă, numită zeflemea etc.* Sociologia noologică ne previne, iată, că o societate, prin generaţia care a primenit elitele ei, poate trăi difluent, sub nivelul critic de intensitate noologică, astfel că nimic nu ţine înlăuntrul ei, totul este evanescenţă, confuzie, starea socială pare scufundată în dezordine şi anomie (*anomos = lipsă de norme*), într-o dezorientare şi o demoralizare generalizată. Între atitudinile comune şi atitudinile morale ("altul moral", cum zice Mead) se adânceşte prăpastia care ameninţă societatea în întregul ei, dacă dinlăuntrul generaţiilor sale nu se iveşte o *trăire intensă, o atmosferă de spiritualitate suficient de puternică încât să ridice nivelul general al trăirii morale a întregii societăți*. Iar trăirile intense la scara generaţiilor sunt cu putinţă numai pe temelia unei religiozităţi întărite la aceiaşi scară. Generaţiile religioase au renovat lumea, cele cu o religiozitate difluentă au mediocrizat lumea, au aruncat-o în plictis şi abandon, în bovarism cu sau fără varianta lui răsăriteană, oblomovismul. Generaţiile ateiste ori înclinate spre erezii au devastat lumea, aruncând-o în anarho-nihilism şi în autonimicire. Când spiritualizarea lumii datorată intensificării religiozităţii generaţiei tinere întârzie să se producă putem vorbi, împreună cu N.

Iorga, despre *oboseala etnică a unui popor*, sau chiar despre o *maladie a interacţiunii spirituale*, adică a comunităţii sale morale. *În atmosfera spirituală a unei generaţii se reproduce la proporţii şi cu intensităţi variabile, toată spiritualitatea unui popor*, astfel că fiecare generaţie reface în mediul ei de trăiri şi în felul ei comunitatea spirituală a poporului din care face parte. A D Smith a propus o denumire pentru acest fenomen prin care o generaţie recompune în mediul ei de trăiri trecutul unui popor cu întregul său substrat etnosimbolic: etnoistorie. Putem păstra termenul lui A. D. Smith, etnoistorie, îl putem explicita printr-o noţiune nouă propusă din nevoile analizelor noastre şi anume noţiunea de spaţiu dens (de densitate noologică variabilă), spaţiu creat de intensificarea trăirilor după tiparele spirituale proprii specificului sufletesc al unei elite, al unui popor, tipare pentru care putem folosi şi termenul de etno-paradigme, paradigme etnice, în care se depozitează ceva din specificul sufletesc al unui popor, din tiparele lui de trăire, în frunte cu tiparul raportării la Dumnezeu şi cu intensitatea trăirilor modelate de un asemenea tipar. Aceste tipare de trăire colectivă sunt definitorii pentru ceea ce Durkheim numeşte genul de viaţă colectivă. Preţuirea acestuia ne face fericiţi, spune Durkheim, dispreţuirea lui, ori neasumarea lui sau asumarea lui la un prag foarte scăzut ne face nefericiţi. Etnoparadigmele descriu, aşadar, gradientul de *putere* la care sunt trăite tiparele, simbolurile, miturile, credinţa şi tradiţiile unui popor de către membrii unei generaţii. Dacă scorul de putere al trăirilor unei generaţii este ridicat putem spune că spaţiul de viaţă al unui popor este, totodată, un spaţiu dens, de mare densitate spirituală sau noologică, ceea ce sporeşte şansa creativităţii generale, a armoniei şi consensului, într-un cuvânt, putem conchide că *vitalitatea* unui popor creşte în şi prin mediul de viaţă al acelei generaţii. Dacă această putere e prea coborâtă, putem spune că etnoparadigmele sunt traversate de suferinţă în minţile membrilor acelei generaţii, în simţirile lor, în cugetările lor, în trăirile lor. Aceasta este, în esenţa ei, *etnomaladia. Ea descrie coborârea sub un prag critic a intensităţii legăturilor spirituale ale membrilor unei generaţii cu poporul de apartenenţă, mai exact spus, cu figurile lui exemplare, cu sfinţii lui, cu eroii lui, cu simbolurile lui, cu miturile lui etc.* Spaţiul de viaţă al acelui popor îşi pierde densitatea spirituală, creativitatea şi deci vitalitatea poporului scade sub un prag critic de avertizare. Ne putem imagina o generaţie în şi prin care acea *legătură etnospirituală* e atât de slăbită încât la nivelul ei se produce *ruptura de cadru* a vieţii comune cu poporul acela. Putem vorbi, în acest caz, de *discontinuităţi periculoase*, de unde primejdia pentru *afirmarea identitară a unui popor*. Un asemenea moment a fost cel postbelic şi dacă n-ar fi apărut *generaţia Labiş*, identitatea spirituală a românilor s-ar fi aflat sub cea mai cumplită ameninţare a ei din istorie (comparabilă cu cea din secolul fanariot, secolul întunecării identităţii româneşti în acest spaţiu). Ne dăm seama cine sunt cei ce critică azi generaţia Labiş, cine sunt cei ce o acuză de comunism naţional, cine sunt cei ce se îndepărtează azi de spiritualitatea şi etnoistoria românească propovăduind ruptura, demitizarea şi dezeroizarea istoriei, libera-cugetare, ba chiar ateismul etc. etc., toate descriind simptomatologia maladiei etnospirituale, adică slăbirea legăturii membrilor unei generaţii cu spiritualitatea (etnoparadigmele) poporului lor de apartenenţă, cu eroii lui, cu miturile şi simbolurile lui, cu credinţele lui, în frunte cu cea adevărată care-l mărturiseşte pe Dumnezeul mântuirii neamului omenesc; toate acestea compun astăzi una dintre marile ameninţări în viaţa popoarelor creştine, nu doar în cea a neamului românesc.

Maladia interacţiunii spirituale a unei comunităţi este lucrul cel mai grav dintre cele care i se pot întâmpla acelei comunităţi. Consecinţele acestei maladii sunt înmulţirea bolilor psihice şi fiziologice şi, deopotrivă, pierderea libertăţii colective. Poporul acela este pregătit să cadă în robia altor popoare, mai energice decât el. Însă răspunderea pentru căderea în robie a unui popor revine întotdeauna unei generaţii anume, generaţiei care s-a înghesuit să ocupe poziţiile libere ale elitelor, ori care a înlocuit o elită cu forţa, în cazul revoluţiilor, lipsindu-i însă puterea de a induce, a mijloci renaşterea spirituală a poporului din care ea însăşi face parte.

Să reţinem distincţia dintre interacţiunea spirituală sau noologică şi interacţiunea psihologică. Între cele două nu există nici o proporţionalitate. Sau dacă există, ea este una

inversă: cu cât scade intensitatea spirituală a unei interacțiuni, cu atât crește, compensator, intensitatea ei psihologizantă. O interacțiune spirituală poate fi atât de silențioasă, de elementară, de esențializată etc. încât cei din jur nici măcar n-o pot percepe. Oare nu așa interacționează înțelepții cu comunitatea lor, misticii, oamenii morali, în genere, cei cu adevărat credincioși, sau, în Orientul indian, budiștii etc. C. Brâncuși subliniază, în convorbirile cu P. Pandrea, că marii cioplitori de cruci, crucerii, obișnuiau să postească vreme de două săptămâni înainte de a începe să cioplească lemnul crucilor. Iisus Mântuitorul se dezbracă de veșmântul slavei dumnezeiești și se îmbracă în rob, pregătit să se urce pe cruce pentru mântuirea omului decăzut, a omului amenințat de păcat cu moartea cea de pe urmă. Smerenia creștină, prezentă în toate sentimentele, ne arată ce deosebire este între o interacțiune spirituală și una psihologică. E suficient să comparăm mila creștină, care este smerită și jertfitoare, cu mila unui ateu umanitarist, care este abstractă, demonstrativă, superioară, adică izvorăște din conștiința superiorității față de cel care cere milă, nicidecum din iubire de semeni. Prototipul interacțiunilor spirituale este, iată, relația lui Iisus cu lumea, așa de pilduitor exprimată în Betsaida la adresa mulțimilor flămânzite: „Mi-e milă de popor!” O asemenea interacțiune este axa comunității morale.

Atitudinile comune și “altul moral”. Revoluțiile și rupturile comunității morale. Ceea ce nu ia în considerare Mead, în remarcabila sa carte despre geneza sineității, se referă la faptul că, în anumite condiții, într-o societate, “atitudinea comună”, care se impune, nu este obligatoriu cea mai înaltă din punct de vedere moral. Secolul luminilor, de exemplu, a promovat o atitudine în care se îmbină: anticlericalismul, raționalismul împins până la respingerea oricărei forme de autoritate în afara aceleia a gândirii raționale (logice), individualismul, maxima abstractizare a reprezentării celuilalt până la a-l reduce la un termen într-o relație contractuală, de tipul *do ut des* (“îți dau, îmi dai”) etc.

Această atitudine comună a coborât apoi în totalitatea reacțiilor concrete, ajungând, să zicem, la un tip de reacție foarte individualizată, cum era aceea a lui Saint-Simon, de a refuza împărtășania la treisprezece ani. De unde “învățase” el această “reacție”, care s-a dovedit a fi a secolului său, dar nu și a părinților săi, nici a mediului său social (în care s-au manifestat reacții vecine cu oroarea față de un asemenea gest, dovadă că l-au și închis la Saint-Lazare)? Atunci a apărut disprețul față de mituri, față de tradiții, reacții antiteiste, dirijate la scară mare contra lui Dumnezeu etc. Această atitudine comună s-a cristalizat până la a căpăta forme para-religioase, în cadrul parareligiilor secolului al XIX-lea, cu “bisericile saint-simoniene”, cu parareligiile lui Blanqui, Proudhon, Fourriere, culminând cu soteriologia comunistă. Uneori, acest val a mers până acolo încât a propus blasfemia schimbării crezului creștin, a rugăciunii “Tatăl Nostru”, pe care o știe orice creștin. Cu gestul lui Lunacearski, comisar pentru cultură al guvernului revoluționar bolșevic, s-a și săvârșit această blasfemie: el a propus un „Tatăl Nostru“ în care Dumnezeu era înlocuit cu figura proletarului.

Revoluțiile, în genere, au răscolit de mai multe ori societățile europene și, una după alta, au scos din străfundurile mizeriei sufletești tipuri de răspunsuri malefice din care au făcut răspunsuri comune, atitudini comune ale unor contraelite, nutrind un dizolvant curent al contraculturii. Si asta pentru că revoluțiile au permis acelor *secte de intelectuali* certați cu marea cultură comună, cu Tradiția europeană, să transforme reacția lor, de ostilitate și violență față de această cultură, într-o reacție politică, într-o atitudine comună și deci într-o regulă generală de conduită, valabilă chipurile pentru toată Europa. Revoluțiile au această ambiguitate: pe de o parte, ele sunt o deflagrație a mulțimilor, purtate de mari năzuințe, de mari speranțe și de un mare crez. Pe de altă parte, însă, ele poartă, în mediul lor, acele categorii resentimentare, care canalizează marea energie pozitivă într-o direcție agresivă. Ele inventează inamici pe care-i propun marii mulțimi drept ținte care trebuie distruse, străduindu-se a dovedi că aceștia sunt cauza nefericirii mulțimilor. În felul acesta, masele, în loc de a fi înălțate, sunt coborâte, iar

revoluţia, în loc de a fi o şcoală a înălţării morale, devine o şcoală a delincvenţei. Întotdeauna se găsesc liderii acestui curent malefic a căror ţintă sunt instituţiile. O dată ce au cucerit instituţiile ei pot să-şi ridice resentimentele la rang de normă generală de conduită (este fenomenul de confiscare a revoluţiei). Începe o epocă resentimentară, un curent deculturativ şi desocializant. Oamenilor le sunt furnizate false explicaţii, false modele, false filosofii etc. Iată o chestiune pe care sociologia lui G. H. Mead n-o poate rezolva.

Revoluţiile provoacă grave rupturi comunităţii spirituale pe care se reazemă ordinea unei lumi şi virtuţile ei, caracterele ei, direcţiile ei. Când această comunitate spirituală e destrămată, când valori şi tradiţii împărtăşite până atunci nu-i mai pot aduna pe oamenii unei societăţi, a unei culturi, ba chiar a unei civilizaţii într-o reacţie comună, o atitudine etc., la vârful societăţii apar sectele anarhiei. Ies pe culmea omenirii cei care îndeamnă la dezbinare (*diabolos* = *dezbinare*, ne spune dicţionarul "Bailey"), care înalţă dispreţul contra popoarelor la rang de exigenţă universală, care exultă manifestările apostatice, contra lui Dumnezeu, împotriva Tradiţiilor şi a culturilor materne, înconjurându-le cu dispreţ.

Zeflemeaua la adresa simbolurilor şi a miturilor, la adresa patriei şi a bisericii etc., reprezintă semnul cel mai grăitor că sentimentul matern a rămas nedezvoltat confirmând una dintre neputinţele cele mai tragice din lume, neputinta înălţării la cultul mamei, cultul matern.

4. Protosimţurile, protofuncţiile, prototimpul vieţii. Distanţarea de sine.

Prăbuşirea materialismului sociologic. Interacţiunea şi puterea sociabilităţii omeneşti. Infinitul interior. Secolul al XIX-lea a fost un secol al naturalismului. Concepţiile fiziologiste, în genere materialismul, obişnuiesc să caute sursa conduitei sociale în instincte şi să localizeze funcţiile spiritului uman în creier. Apariţia interacţionismului a zguduit din temelii naturalismul cu toate derivatele lui. Locul tuturor manifestărilor spiritului omenesc, care devine şi categoria lor explicativă de bază, este socotit a fi *interacţiunea*. Totalitatea interacţiunilor omeneşti sau, cu termenul lui Traian Brăileanu, intersubiectivitatea, reprezintă cadrul în care se afirmă *sinele social*. Psihologia devine, astfel, psihologie socială. "Psihologia se ocupă cu experienţa individuală în relaţiile şi în condiţiile sub care această experienţă se desfăşoară. Ea este psihologie socială căci condiţiile sunt sociale."[69] Noua paradigmă, a psihologiei sociale, pune pe primul loc "interacţiunea", adică stările (sufleteşti) actualizate şi descurajează, astfel, abordările nominaliste de psihologia popoarelor, admiţându-le, eventual, doar ca punct terminus al unui demers de cercetare a activităţilor creatoare ale unui popor, demers care devine astfel noologie, ştiinţă a manifestărilor spirituale ale popoarelor, de la sărbătorile popoarelor la credinţele şi obiceiurile lor etc.

Spiritul se afirmă înlăuntrul experienţei sociale, înlăuntrul procesului social, al "interacţiunii sociale". "Efectul retroactiv (*turning back*) al experienţei individului asupra lui însuşi" se numeşte "reflexivitate."[70] Elementul nuclear al minţii omeneşti (spiritului) este sinele care, în viziunea aceasta, este explicat ca fiind produsul interacţiunii sociale, ca dezvoltându-se în şi prin fluxul interacţionist al trăirilor, al experierilor inter-individuale: "Sinele este ceva supus dezvoltării; el nu este de la naştere acolo, ci se naşte în procesul experienţei sociale şi al activităţii, adică se dezvoltă înlăuntrul unui individ anume ca rezultat al relaţiei sale cu acest proces considerat ca întreg şi cu alţi indivizi în cadrul aceluiaşi proces."[71] Ceva este, însă, „de la naştere" acolo, adică premerge oricărei experienţe, şi anume o *distanţă virtuală* a copilului faţă de sine însuşi, atestată de acea diferenţă ireductibilă dintre *tendinţa spre expansiune, către ceilalţi*, a copilului şi *tendinţa inversă, spre propria lui persoană*, spre *sine*, prin care se afirmă procesul de

---

[69] G. H. Mead "Mind, Self and Society", University of Chicago, 1934, p. 40.
[70] Ibidem, p. 134.
[71] Ibidem.

individualizare. Cele două tendinţe nu se blochează una cu (pe) alta şi nici nu se epuizează vreodată una în alta. Între ele persistă o „distanţă", o „diferenţă". Am denumit această distanţă interioară *diferenţă noosică infinită a sinelui* sau *infinitul interior*. Această diferenţă ni s-a confirmat şi în relaţia noosică pură dintre chipul uman şi centrul său spiritual, care este Dumnezeu şi deoporivă ca distanţă ireductibilă dintre cele două topici ale sinelui: eul şi minele sau mineitatea. Acestea sunt toate prezente ca locuri categoriale pure în psihicul noului născut, ca ceea ce premerge oricărei experienţe concrete de afirmare a sineităţii copilului.

Protovederea sau despre caracterul dăruit al facultăţilor omeneşti. Aceste *dinamisme opuse* şi totuşi complementare sunt de esenţă strict spirituală şi se manifestă înlăuntrul sinelui, ca tensiune nucleară, nedatorată vreunei experienţe şi deci vreunui proces interactiv. În biologie, avem proba caracterului originar, în întregime latent, al acestui *dualism nuclear şi deci al dubletului topicii sineităţii, în aşa fel încât eul empiric este dublat de egoul pur (Husserl) ca loc categorial, iar minele este dublat de meul pur ca topos, ca loc categorial al mineităţii.* Toate organele ating *deplinătatea lor funcţională înaintea funcţionării lor efective*, într-un orizont "protoreal", un tărâm al *latenţelor funcţionale* ale organismului ca întreg. "Celulele corneei şi ale cristalinului, arată N. C. Paulescu, descoperitorul insulinei, devin transparente în timpul vieţii intrauterine, pentru ca abia mai târziu, după naştere, să lase să treacă razele luminoase care vor trebui să cadă pe retină"[72]. Transparenţa celulelor corneei şi a cristalinului atestă deplinătatea funcţională a ochiului dobândită însă în prototimpul vederii, adică înainte ca ochiul să fi fost folosit pentru privirea în lume. *Încât putem spune că ochiul vede, are capacitatea de a vedea chiar de dinaintea oricărui act al vederii şi putem numi această vedere, în pura ei latenţă, protovedere, protosimţualitate vizuală.* Ochiul a atins maximul său de *expansiune funcţională* (în exemplul nostru: „transparenţa" corneei şi a cristalinului) şi totodată *maximul său de specificare funcţională* (individualizare) înlăuntrul unor *dinamisme de expansiune şi concentrare derulate în pura sineitate a organului vederii, adică înaintea oricărei experienţe vizuale a insului.* Această *lege a dublului dinamism*, derulat înaintea oricăror manifestări în lumea externă, guvernează toate procesele diferenţierii sau diviziunii funcţionale, cele care conduc spre un tipar funcţional, spre formă deplină organele şi corpul însuşi în întregul lui; este şi cazul glandelor mamare, observă tot Paulescu, ale căror celule sunt diferenţiate (adică afirmate pe deplin, ca pură latenţă funcţională) tot înainte de naştere, deşi "nu vor intra în funcţiune decât în urma unei sarcini". *Deşi n-au fost folosite niciodată ele au atins deplinătatea funcţională înlăuntrul unei deveniri misterioase, paradoxale; căci ele s-au împlinit înainte să fi fost utilizate, adică înaintea oricărei funcţionări concrete.* Devenirea lor s-a petrecut în alt orizont decât acela al manifestărilor funcţionale concrete, ca şi cum s-ar fi derulat într-un cadru prematerial, protofuncţional, strict spiritual. La fel, organele genitale, ale căror "celule se formează chiar la începutul perioadei fetale, nu vor îndeplini rolul lor decât foarte târziu, în epoca pubertăţii"[73]. Totul se petrece de parcă ceva ori „cineva" ar ghida aceste dezvoltări latente, în pură virtualitate funcţională, preştiind că, mai târziu, la un moment dat, va fi nevoie de respectivul organ. Înainte de a fi organ manifest şi funcţie manifestă, el a fost protofuncţie, adică pură latenţă funcţională.

Chestiunea este tulburătoare când aflăm că această lege, în speţă, ceea ce "am spus despre aceste câteva celule şi organe, se aplică, fără excepţie, la toate celulele şi la toate organele fiinţei vieţuitoare"[74].

Legea latenţelor sufleteşti. Dinamismul antitezei interioare. Iubire şi idividualizare (Ch H Cooley). În biologie, aşadar, avem probe indubitabile asupra legii latenţelor, a acelor *deplinătăţi virtuale* în care se exprimă tot întregul înainte ca acesta să se fi manifestat ca atare, în

---

[72] N. C. Paulescu, „Noţiunile de suflet şi Dumnezeu în fiziologie", Ed. Anastasia, 1999, p. 39.
[73] Ibidem, p. 39.
[74] Ibidem, p. 34..

mod concret. Ba încă mai mult, întregul însuşi, adică "*fiinţa vieţuitoare*", se iveşte pe lume printr-o participare neconştientă la această lege a dublului dinamism, integral latent, căci *"organizarea" biologică, atât de minunată, "se îndeplineşte fără ştirea fiinţei vieţuitoare"*[75], înainte ca aceea să se fi folosit de miraculoasa virtualitate a respectivei organizări. Un copil, aşadar, este „om" înaintea oricăror manifestări specific omeneşti, ceea ce nu exclude ca o anume „organizare virtuală" interioară să rămână latentă, adică să nu fie actualizată funcţinal într-un caz sau altul. Este cazul, de pildă, al „creierului prefrontal" care poate să rămână în pura sa „latenţă", o simplă virtualitate, la copiii nesocializaţi (crescuţi în sălbăticie). Nu se poate deduce, din asemenea exemple, că „prefrontalul" este un „produs" al socializării. Socializarea este doar cadrul „creşterii" sale nu cauza însăşi a apariţiei sale ca parte a creierului.

O astfel de diferenţă lăuntrică, o atare tensiune latentă, va îmbrăca, în manifestările vieţii, expresii dintre cele mai diverse, cum ar fi aceea ilustrată de diferenţa nereductibilă dintre iubirea de sine şi iubirea de semeni, adică dintre egoism şi altruism (Gusti, D.), dintre sentimentul de sine şi sentimentul de „noi" sau nostratic, dintre sentimentul individual şi gama sentimentelor colective, dintre milă şi mânie sau cruzime, dintre speranţă şi decepţie, dintre înclinaţie combinatoare şi înclinaţie conservatoare, care susţin tendinţele nucleare spre stabilitate sau spre inovaţie etc. Toate într-una şi aceeaşi persoană, chiar înaintea manifestării lor efective, ca diferenţe pe care nimic nu le poate stinge, înlăuntrul cărora se afirmă *sinele* o dată cu propria sa *autodistanţare* (distanţarea persoanei faţă de sine) şi deci cu *obiectivitatea insului* aflat în relaţie totodată cu sine şi cu alţii. Reamintind ideea lui Cooley, vom sesiza că „sentimentul de sine poate fi privit ca o antiteză, sau poate mai degrabă ca un complement, al acelei *iubiri dezinteresate* şi contemplative care tinde să oblitereze sensul unei individualităţi divergente. Acest tip de iubire (…) este ceea ce simţim când ne aflăm în expansiune şi asimilăm experienţe noi şi indeterminate, pe când sentimentul de sine acompaniază o anumită parte a experienţei care delimitează, este apropriativă şi defensivă; prima ne împinge să primim viaţa, cealaltă, s-o individualizăm".[76] Iar, în cazul copilului, totul se petrece înlăuntrul acelei *interiorităţi protectoare*, de esenţă spirituală ea însăşi, care este *eul mamei lui*; acele margini descrise de antiteze ca cele enumerate, prin care se exprimă *diferenţa ireductibilă a sineităţii*, sunt *frontierele integral latente ale sinelui*, pe care insul acela nu le va transgresa niciodată, se va dezvolta oricât între ele, dar nu le va trece vreodată, decât cu efectul dezagregării persoanei, al *dezastrului identitar*. Atunci când insul s-ar livra *beţiei succesului*, de pildă, fără să ţină seama de *tensiunea corectivă* dată de mecanismul (variaţia) aspiraţiei, sinele lui s-ar destrăma în cele din urmă în *beţia autocaracterizării paranoide*, adică individul acela şi-ar răni sinele în chip primejdios. Şi invers, dacă cineva s-ar livra *iubirii de semeni* spre totala negare de sine, rezultatul ar putea fi jertfa eroică ori devoţiunea sfântului, ceea ce-ar conduce la o asemenea înălţare care ar face întoarcerea în lumea concretă aproape imposibilă. Pentru un sfânt problema păstrării la sine este o problemă de unificare cu Dumnezeu, ca în starea de extaz mistic din care se revine numai prin smerenie, printr-o smerenie a smereniei, ca nu cumva însăşi smerenia să se sminteascǎ şi în locul credinţei adevărate să ţâşnească trufia idolatriei şi semnele gnosticismului. Expresia recuperării armonizatoare, în acest caz, a *distanţei interioare* este viaţa monahală, opţiunea pentru monahism. În toate, iată, distanţa interioară latentă a sinelui se dovedeşte a fi legea echilibrului persoanei. În antropologia creştină s-a găsit exprimarea cea mai adecvată pentru această distanţă lăuntrică în relaţia dintre chip şi centrul său spiritual, adică Dumnezeu. Când chipul s-a rupt de centrul său spiritual ca în umanismul postrenaşterii şi, agravat, în naturalismul ateist modern, omenirea a intrat într-o derivă extrem de periculoasă pentru supravieţuirea ei însăşi.

Asemenea margini ale sinelui sunt cunoscute de către înţelepciunea populară; la ele se referă credinţa populară din folclorul lumii atunci când vorbeşte despre acele figuri mitopoetice

[75] Ibidem, p. 39.

[76] C. H. Cooley, op.cit..

reale simbolic şi închipuite totodată, numite ursitoare. Reale fiindcă acel copil deja posedă, în totală virtualitate, în deplină latenţă, acel complex funcţional numit suflet dimpreună cu *marginile sineităţii* sale între care încape *toată povestea vieţii sale viitoare*. Dacă cineva ar avea, precum ursitoarele din poveste, capacitatea citirii acestor latenţe, sufletul copilului ar fi în faţa aceluia aidoma unei cărţi deschise. Putem enunţa, iată, principiul acelei diferenţe sau distanţe interioare, în întregime latentă şi infinitezimală (ca distanţa infinită dintre două puncte, care poate fi divizată la infinit, cum sesizase Pascal scandalizându-l pe binecunoscutul său „prieten”, libertinul Méré), din care va izvorî capacitatea individului de a se privi obiectiv pe sine însuşi, adică de a ieşi în lume, arătându-se pregătit pentru simpatie, pentru trăire în şi pentru altul. O asemenea *distanţă interioară*, în latenţa ei, protejează înaintările insului către lume şi în cercurile lumii, care sunt totodată cercuri ale unei permanente întoarceri la sine, asupra lui însuşi, şi din aceste ieşiri şi întoarceri se şi compune sinele, care este, iată, simpatie, iubire, dar şi delimitare, adică întoarcere, individualizare, cum remarcase deja Cooley. Distanţa aceea integral latentă este, iată, şi prima rază a iubirii, prima ofensivă a copilului, nu spre a răni lumea ci spre a i se dărui cu totul, dăruire care, vai, începe a fi câte puţin înşelată pe măsură ce insul trece de cercul maternităţii, când va constata că are atâtea alte sarcini de rezolvat decât cele legate strict de răspunsurile atât de diverse la dăruirile lui, repetate şi acestea mereu, în atâtea orizonturi ale aşteptării. Aşteptări ale mamei, întâi, ale tatălui, ale fraţilor, ale ceilor din jur, ale vecinilori lui, ale covârstnicilor ş.a.m.d. Şi oare nu după acelaşi model se petrece ieşirea fetei, care se căsătoreşte, din cercul familiei sale?

Această diferenţă (faţă de sine în sine însuşi) este în întregime latentă, de esenţă spirituală şi sădită în orice fiinţă omenească şi prin ea recunoaştem capacitatea insului de a iubi şi de se recunoaşte în celălalt, capacitate, care poate fi inhibată sau deviată, dar nu poate fi indusă şi nici suprimată decât cu efectul distrugerii sineităţii, adică al dezorganizării uneori ireversibile a unităţii persoanei. Acea capacitate deosebeşte copilul de altă vietate şi numai prin ea putem înţelege înclinaţia “înnăscută” a omului spre comunicare, înclinaţie care-l deosebeşte iarăşi, atât de radical, de animal. Curiozitatea este că o asemenea *distanţă interioară* este înscrisă şi în fiinţa cuvântului. Derrida o numeşte “diferenţă semantică infinită”. O aceeaşi diferenţă interioară ireductibilă este proprie şi sinelui uman, sineităţii însăşi. Ce-ar putea fi, mai concret vorbind, acea distanţă latentă? Am putea să ne-o imaginăm ca pe *o interactivitate morală latentă dintre sinele latent şi lumea ca pură virtualitate*, adică portretul interior al individului neafirmat, căci e doar “pui de om”, şi, cum ar spune Motru, prin acea interactivitate este dată potenţial “*totalitatea interacţiunilor*” la care insul va participa, în timpul vieţii lui, ceea ce înseamnă *biografie spirituală în întregime latentă* sau, altfel spus, oglinda primordială a vieţii care tocmai începe. Ca virtualitate, acea distanţă este ilustrată de acele *puteri latente* ca aceea de a se „părăsi” pe sine, de *a ieşi din sine spre celălalt*, pentru a trăi în celălalt, ori ca în facultatea sau capacitatea de a iubi, sau de a comunica, ori de a se smeri ca în actul ascultării, al luării aminte la celălalt, ori al facerii de bine cum se întâmplă în cazul altruismului, ori al milei, sau al trăirii în rugăciune pentru ceilalţi ca în cazul ascetismului religios, ori al devotamentului dus până la totală dăruire ca în devoţiunea Soniei faţă de tragicul Raskolnikov etc. Desigur că acele capacităţi „cresc” ele însele, dar, ca funcţiuni, ele sunt deja date sub forma latenţelor sufleteşti, iar dacă un copil ar fi scos dintre semeni, el n-ar avea ocazia să-şi exercite pe deplin aceste capacităţi şi ar trece prin existenţă fără să le cunoască măcar, adică fără să le fi trecut în abilităţi concrete, diversificate în şi prin mijlocirea culturii, ceea ce creează aparenţa că ar fi dobândite prin educaţie. Prin educaţie se dobândeşte doar aparatul lor simbolic şi, deci, cultural, nu însăşi latenţa lor, adică posibilitatea lor. Ele sunt posibile apriori şi devin reale în şi prin suma de interacţiuni sufleteşti şi prin cultura la care insul participă. Fenomenul acestei *distanţări de sine* a fost sesizat ca atare de toţi interacţioniştii.

5. Experienţa religioasă.

Transformările noologice (spirituale). Eul noologic sau despre esenţa graţiată a "spiritului social". Ceea ce scapă din vedere sociologia clasică în general este faptul că, în orice act de adoptare a unei atitudini generale, sunt coimplicate două procese: unul pe orizontală (proces de simplă imitaţie, de exemplu, adică de extensie a unei atitudini date, ca în joaca copilului) şi unul pe verticală, care face parte din categoria situaţiilor înscărate sau de prag (de scară) căci, *exact în momentul în care insul adoptă atitudinea celorlalţi, el o adoptă ca pe o atitudine exemplară şi sintetică, în şi prin care pluralitatea s-a preschimbat instantaneu în unitate şi în exemplaritate. Acesta este un proces de tip simbolic, dar totodată este, prin excelenţă, o transformare noologică, neconştientă, o transfigurare care mută totul de la un etaj obişnuit (datul social), la unul neobişnuit: în-vrednicirea, evocarea tiparelor, a modelelor, a prototipului, sintezele, simbolizările, în-tipărirea etc., sunt toate transformări noologice.* Totul este, iată, brusc, instantaneu înălţat, trecut de la starea de natură dată la starea de fire dăruită, de la starea de fenomen la starea de trăire.

Soldatul care strigă "Foc!" (reluăm exemplul lui Mead)[77] este pregătit să fie, nu pur şi simplu o "santinelă", ci şi un erou, dacă situaţia o implică. Faptul acesta e posibil fiindcă, în procesul adoptării atitudinii celorlalţi, el a parcurs un proces de generalizare a unei atitudini, dar şi un proces de înălţare sau de în-scărare a lui însuşi. Adică el ştie să fie soldat, să se comporte precum un soldat, dar se poate comporta şi ca un erou, e pregătit lăuntric şi în chip tainic să fie erou dacă situaţia ar cere-o. *Prin mine-itatea sa, ca ansamblu de atitudini şi de tipare de comportare în şi prin care se definesc ceilalţi în cadrul câmpului lor de relaţii şi de manifestări, el a fixat în bagajul sinelui deopotrivă capacitatea de a fi asemenea lor, profesor, medic, soldat, etc., după caz, dar şi puterea de a deveni erou, o mare capacitate, un altruist extraordinar, un milostiv, un ins genial, un sfânt etc. etc. El este, deci, ca "mine-itate", în-zestrat, nu pur şi simplu împovărat, cu atitudinea celorlalţi, căci a importat atitudinea acelora, tiparele lor de comportare, în conduita sa proprie, însă el este totodată, prin forţa unificatoare a eului său pur, şi unitate în spirit a celorlalţi, unitate trăită după exigenţe suprafireşti nu doar unitate în-tipărită, unitate interioară deosebit de intensă, cum nu fusese în exterioritatea situaţiei concrete, încât el retrăieşte totul ca stare de graţie, ca stare dăruită, ca harismă şi deci ca exemplaritate. Ceilalţi, prin atitudinile lor, sunt prezenţi în sineitatea lui, înlăuntrul sufletului său, nu pur şi simplu ca o joacă, ci foarte serios, foarte grav, cum însăşi situaţia o cere, adică sunt „trecuţi" într-un răspuns exemplar, într-o pregătire pentru marea întâlnire, pentru a proba că "întâlnirea" cu ceilalţi nu este ceva obişnuit, banal, ci este ceva neobişnuit, de mare preţ, încât însăşi viaţa lui se pune zălog pentru ei. De unde, de la cine a învăţat el toate aceste răspunsuri de vreme ce nici unul dintre momentele vieţii lui obişnuite nu i-au mijlocit un asemenea prag de trăire, experienţe desfăşurate la asemenea înălţimi spirituale?!*

Acest ceva neobişnuit din orice interacţiune ("întâlnire") este coeficientul spiritual (noologic), numărul de carate al minelui cuiva, al mine-ităţii în genere, ca loc categorial al sinelui, ca ceea ce vine de dinaintea oricărei experienţe concrete. Căci în şi prin mine-itatea cuiva este re-actualizată, la un prag de înălţare, atitudinea celorlalţi ca lucru grav, serios, responsabil, teribil, ca mare întâmplare, nu ca o banală "repetiţie", ca un fapt banal. În acelaşi act, în strigătul acela "foc!" al unei santinele, ca să ne referim la exemplul lui Mead, sunt, aşadar, două statistici, una a inducţiei enumerative (toţi fac la fel, procedează sau reacţionează asemănător în acea situaţie) şi alta a pragurilor (unul sau unii sunt pregătiţi să se manifeste extraordinar, să trăiască, să şi-i asume pe ceilalţi cu preţul vieţii, să fie, altfel spus un erou). Încât cele două statistici (a lui toţi fac la fel, toţi sunt la fel*, şi statistica prin care aflăm că* unii, ba chiar toţi, se comportă excepţional*, adică se manifestă*

---

[77] "Singurul lucru care s-a întâmplat în cazul celui ce strigă foc este că ceea ce în cazul turmei se petrece în plan extern (exterior), a fost în acest caz importat, trecut în conduita omului. Este acelaşi semnal şi aceeaşi tendinţă de răspuns, dar omul nu numai că poate da semnalul, dar el poate provoca în sine însuşi atitudinea de salvare înspăimântată, şi prin această evocare el se poate întoarce asupra propriei sale tendinţe de avertizare (so call out) şi o poate verifica. El poate reacţiona asupra lui însuşi adoptând atitudinea întregului grup în încercarea de a scăpa de primejdie" (ibidem, p. 191)

exemplar – ca un model, ca un erou, ca o jertfă, ca un prototip) sunt coimplicate în orice situaţie socială, dar raportul dintre ele înclină spre cea de-a doua, în anumite situaţii în care semenii sunt ameninţaţi.

Atunci se aleg, ajung a se deosebi "santinelele turmei" de "eroii popoarelor". Unii fug pur şi simplu, trăgând turma în abandonul animalic, în haotică alergare, alţii se întorc asupra situaţiei, într-un gest de încordare exemplară şi de supremă jertfă şi, astfel, în loc să fugă, se opresc; în locul ieşirii animalice de pe scena ameninţării avem, astfel, întorcerea şi intrarea victorioasă pe scena devenită una a confruntării.

În vederile lui Mead, însă, procesul este unul orizontal, de simplă interacţiune socială, în care, singurul proces de prag este trecerea de la "altul particular" la "altul generalizat", adică abstractizarea, operaţia logică. *Calea spre construcţia sinelui este calea ego-ului cogitans, a eului logic, calculator, combinator sau prudent, după caz. Este drept că matca spiritului social (social mind) este, în cele din urmă, intersubiectivitatea, interacţiunea socială, dar chiar şi aşa, factorul activ, capabil de sistematizări logico – simbolice este tot eul logic al celui care, prin reacţia lui, sistematizează atitudinea celorlalţi, adică însăşi lumea socială* [78].

Pentru Mead, "adoptarea atitudinii celorlalţi" este mecanismul unic implicat în apariţia spiritului[79]. *Sociologia noologică însă, ne spune că în acelaşi proces există "stări" graţiate, vehiculate de acelaşi proces complex de "adoptare a atitudinii celorlalţi", şi acele stări sunt cele care fac din "spirit" altceva, ceva cu totul diferit decât o simplă reflexivitate. El este totodată: o cale spre mântuire, un instrument pentru graţiere, un minimum care face din fiinţa egoistă o fiinţă pregătită oricând pentru jertfă, chiar pentru jertfa totală. În consecinţă, noi descoperim în cadrul procesului de sistematizare a sinelui nu eul logic, ci eul noologic, antinomian, trăitor, capabil să aducă înlăuntrul sineităţii lumea şi totodată s-o urce la cer, graţie capacităţii sale de a se comporta exemplar, de a înscăra totul, pe sine şi lumea odată cu el. Spiritul este expresia actualizată a caracterului dăruit al existenţei, ba este oarecum, aparatul care face din latenţa darului o actualitate miraculoasă, aduce, altminteri spus, minunea în centrul vieţii omului, ca individ şi ca grup (colectivitate).Dimensiunea verticală a sinelui este o descoperire care aparţine integral sociologiei noologice şi o datorăm reinserţiei noastre în mediul de învăţături patristice. Este evident acum pentru noi că orice experienţă de viaţă pe orizontala existenţei noastre este totodată o experienţă verticală, de prag, o înălţare sau o cădere după caz cu lume cu tot. Putem conchide aici prin cuvintele marelui poet: „cu fiecare lucru universul se opinteşte, cu fiecare om o lume îşi face încercarea".*

Din nou despre distanţa interioară. Puterea golului interior. Calea spre împlinirea de sine: a dărui nu a primi. Sinele maximal sau vertical*. În actul comunicării intervine, precizează acelaşi sociolog, "vorbirea semnificativă". În actul comunicării, conchidem noi, se actualizează nelimitatat şi inepuizabil o distanţă interioară, care face din orice ins o fiinţă incompletă, destinată împlinirii prin altul, adică prin opusul lui, îl situează, altfel spus, într-o diferenţă spirituală faţă de sine însuşi în toate actele lui. El este cutare sau cutare, soldat sau medic, profesor sau poliţist, dar este totdată departe de felul exemplar de a fi al*

---

[78] "Nu ştiu alt drum în care inteligenţa sau spiritul s-ar fi putut naşte (arise), decât internalizarea de către individ a procesului social al experienţei şi comportamentului, adică internalizarea conversaţiei prin gesturi semnificante, posibilă prin adoptarea de către individ a atitudinii altora faţă de sine şi faţă de ceea ce gândeşte (...). Deci, nu poate fi nici gândire, nici spirit, fără limbaj; şi stadiile (stages) trebuie să fi fost anterioare dezvoltării spiritului sau gândirii". "Conţinutul pus într-un spirit este numai o dezvoltare şi un produs al interacţiunii sociale. Este o dezvoltare care este de o enormă importanţă şi care conduce la complexităţi şi la complicări ale societăţii ce merg dincolo de puterea noastră de urmărire, dar, originar, nimic altceva nu există decât procesualitatea acoperitoare pentru adoptarea atitudinii celorlalţi (celuilalt). În măsura în care animalul poate prelua atitudinea altuia şi o poate utiliza pentru controlul propriei sale conduite, avem ceea ce am denumit spirit; şi acest [dinamism] este singurul mecanism implicat în apariţia spiritului" (ibidem, p. 192).

[79] "Limbajul, ca alcătuit din simboluri semnificante, este ceea ce înţelegem prin spirit (mind). Conţinutul spiritului nostru este: conversaţie interoară (1), importul, mutarea conversaţiei din grupul social în interioritatea individului (2)... imaginaţie (imagery) (39). Imaginarea trebuie privită în relaţie cu comportamentul în care funcţionează Ea joacă în act rolul pe care-l joacă foamea în procesele de hrănire". (ibidem, p.191).

soldatului, al medicului, al profesorului, poartă cu sine un deficit în toate interacțiunile sale concrete comparativ cu intercațiunea spiritualizată, exemplară, ridicată la perfecțiunea prototipului. Diferența dintre sine ca manifestare concretă și deci imerfectă și sine ca manifestare prototipică, exemplară, perfectă este cea mai importantă tensiune interioară a omului. O numim, cum s-a precizat, diferență sau distanță noosică infinită. Chestiunea ține de dubla dimensiune a sinelui, orizontală („altul particular" și „altul generalizat" ca constituienți ai „minelui", cum spune Mead, și acele exigențe care îmbracă forma darurilor, a virtualităților inepuizabile, pe care le aproximăm prin termenii: exemplaritate, vocație, caracter etc., Aceleași trăsături sunt definitorii pentru ceea ce am denumit ego pur, mineitate pură și de distanță noosică inepuizabilă între ele ca locuri categoriale ale psihei (de fapt ale sufletului). Prin aceste virtualități inepuizabile, pe care le numim și daruri, se transmit în toate ale noastre inclusiv în dinamica sinelui energiile necreate. Acestea apar în sistemul de sociologie noologică sub noțiunea de latențe sufletești. Distanța noosică dintre cele două locuri categoriale ale sufletului, eul și minele, a fost intuită și de către Mead, căruia, însă, nu i s-a lămurit de loc ceea ce, în sistemul de sociologie noologică, este dimensiunea verticală a sinelui. Orice ins, precizează Mead, este "în căutarea unei audiențe, trebuie să se transpună (to pour himself) în altcineva". Gândirea însăși este o "conversație interioară". Reflexivitatea, faptul că o persoană îşi răspunde ei înseşi, este o condiţie necesară a manifestării sinelui. Acea *distanță interioară dintre mine și altul, dintre mine și mine, (dintre eu și mineitate) trebuie parcursă de fiecare dată, altfel se transformă într-un blocaj axial, o ruptură lăuntrică, numită convențional ruptură de lume. Eul și lumea stau separate sau unite după rezultatul, după gradul și calitatea „asumării" acelei distanțe lăuntrice care, în latența ei, cuprinde acea potențială legătură tainică, mereu reluată, între individ (eul său) și totalitatea legăturilor prin care se definește intensiv și extensiv lumea lui în toată diversitatea ei (minele, în viziunea lui Mead).* Fără comunicare şi, deci, fără limbaj, adică fără ceea ce face posibilă conversaţia interioară şi vorbirea semnificativă, afirmarea sinelui este imposibilă, ne mai spune Mead. Iar comunicarea, adaugă Mead, este imposibilă în afara interacţiunii, care devine, astfel, sediul comunicării şi matrice a sinelui. Experienţa socială este, iată, în viziunea lui Mead, barometrul sinelui. "Ceea ce determină gradul, ponderea sau volumul sinelui (*the amount of the self*) care participă (este implicat) într-o comunicare este *experienţa socială* însăşi."[80] *Încă mai ciudat devine totul când înțelegi că sinele nu se epuizează în nici una dintre experiențele sociale, că, altfel spus, este ponderabil cu fiecare experiență, arătându-se a fi, cu toate acestea, de fiecare dată, ceva mai mult și ieșind, cu fiecare experiență, împlinit, nu scăzut. Sinele se distribuie oricât, cu fiecare experiență socială, dar nu se împarte, ba iese chiar împlinit. A te dărui este singura cale sigură către împlinire de sine. Aceasta este cea mai teribilă descoperire creștină pe calea specifică a sociologiei. Lucrul acesta ni se dezvăluie numai dacă suntem receptivi la dimensiunea verticală a sinelui, care, ad libitum, preia tensiunea relației făpturii cu Creatorul, dintre sinele omenesc și Dumnezeu Cel ce-a creat omul după chip și întru infinită asemănare cu Sine.*

Pe de altă parte, noi avem o multitudine de interacţiuni, astfel că "suntem ceva pentru cineva şi altceva pentru altcineva". "Noi suntem divizaţi într-o multitudine de felurite sineităţi în raport cu proprii noştri interlocutori. Discutăm politică cu unii, religie cu alţii. Există toate tipurile diferenţiate ale sinelui corespunzător diferitelor reacţii sociale. Acest proces (interactiv) este cel ce se dovedeşte responsabil pentru apariţia sinelui; nu există sine în afara acestui tip de experienţă."[81] Mead reduce, iată, întregul proces de manifestare a sinelui la această dimensiune orizontală, la multitudinea de realţii cu ceilalţi asemenea lui, ceea ce crează mari dificultăţi în ferirea de cădere în solipsism şi în pură tautologie. Mai presus de toate aceste interacţiuni, persistă una incomparabilă şi ireductibilă faţă de oricare şi oricâte interacţiuni concrete. Fiindcă în ea se cuprind, în latenţa lor, totalitatea legăturilor pe care le-ar putea avea cineva în tot cuprinsul vieţii lui, cu alţii, chiar de-ar fi să trăiască etern. Care poate fi acea legătură care nu încetează niciodată, nici chiar atunci când insul este în pustie singur, ori doarme, *o legătură interioară, matricealǎ și definitorie* pentru toate legăturile empirice şi deci exterioare ale individului cu semenii lui, cu toţi contemporanii lui, cu predecesorii lui şi totodată cu toţi cei ce vor veni după

[80] Ibidem.
[81] Ibidem.

el? Atât de multe aspecte şi legături în timp şi spaţiu într-una singură şi aceea cu desăvârşire latentă!? Această legătură se manifestă înlăuntrul celei mai deslumite experienţe a individului, din care lipseşte concretul lumii, deşi lumea însăşi atinge desăvârşirea tocmai în cadrul unei asemenea experieri. Înlăuntrul ei, lumea se înalţă pe scara spiritului, pe care noi înşine o urcăm tocmai datorită unei asemenea legături şi experieri. *Ce fel de relaţie permite lumii să se golescă de preagreul heterodeterminărilor, impurificărilor (imondiciilor, păcatelor) ei şi astfel deslumită să se împlinescă prin participare la desăvârşirea de dincolo de hotarele limitate ale lumii de aici? Este legătura pe verticală cu Dumnezeu. Înlăuntrul legăturii cu Dumnezeu se odihnesc, în latenţa, în plenitudinea şi în puritatea lor desăvârşită, totalitatea legăturilor noastre prezente, trecute şi viitoare, cu predecesorii, cu contemporanii şi cu succesorii noştri. Prin această legătură şi în dinamismul ei de infinită desfăşurare, interacţiunile concrete din tot locul şi de la toată vremea îmbracă forma virtualităţilor inepuizabile, a exigenţelor înălţătoare, a darurilor împlinitoare, a latenţelor sufleteşti. Această legătură verticală nu poate fi ruptă decât parţial şi unilateral, adică numai dinspre om spre Dumnezeu. Dumnezeu nu-l părăseşte pe om niciodată, nici chiar când acesta a luat asupră-i mari păcate. Căderea n-a rupt "legătura" dinspre Dumnezeu spre om, ci numai dinspre om spre Dumnezeu, l-a scos pe om în afara lui, cum şi spune Sf. Augustin: "În mine erai Doamne şi eu eram în afara mea şi nu te-am cunoscut". Numai când omul a ieşit cu totul în afara sa, (deci în afara centrului spiritual al chipuluji său, centru care este Însuşi Cristul lăuntric, Hristosul dinlăuntrul sufletului nostru) a căzut el din puterea generatoare a relaţiei verticale şi a intrat pe tărâmul monoton al relaţiilor exclusiv orizontale, context în care a trebuit să inventeze centre de gravitaţie eronate, ca în idolatrii, ori în teoriile materialiste, în ideologii, în antropocentrism, în raţionalism, în genere în ideologiile care l-au pierdut pe Dumnezeu. Aceasta este o altă înţelegere a "alungării" din Rai. Omul căzut a luat în el Raiul fără să ştie pe deplin lucrul acesta, încât "nost-algia (algos) paradisului", care e universală, este o probă, o mărturisire asupra acestui fapt, iar universalitatea acestei nostalgii e cea mai clară dovadă a "latenţelor sufleteşti difuze". A-L cuprinde pe Dumnezeu în sufletul tău cel mai adânc şi a fi mereu în afara ta (şi, la limită, "în întunericul cel de afară", cum spune Mântuitorul) este drama omului, ca fiinţă religioasă şi proba peremptorie a validităţii teoriei latenţelor sufleteşti. Dar omul nu este egoist în sufletul lui. În sufletul lui, omul este sălaşul lui Dumnezeu, pe care, însă, îl răstigneşte cu fiecare păcat al său. Prin păcatul săvârşit se rupe totodată de sine şi, cu fiecare ruptură de sinele său mai adânc, se produce ruptura între suferinţa păcatului şi suferinţa mântuitoare a Crucii. Omul, deci, se poate pune în slujba păcatului, fără a-l pierde, chiar şi în acest caz, pe Dumnezeu, în adâncurile sufletului său, care-i devin, din pricina păcatului, inaccesibile, aşa de teribil încât putem mărturisi despre omul acesta că e un "om fără suflet". Omul poate fi, iată, fără de suflet, cum şi mărturiseşte înţelepciunea populară, care ne avertizează asupra hainului, numindu-l „om fără suflet", dar sufletul nu poate fi fără de Dumnezeu. Iar omul fără suflet e mort cu moartea de-a doua, în viaţă fiind, adică a trecut de la viaţă la moarte aici fiind, aflându-se, altfel spus, încă dincoace de mormânt. Şi tot în aventura vieţii lui se cuprinde şi putinţa trecerii de la moarte la viaţă. Prin urmare, acea distanţă interioară ireductibilă, latentă şi deci independentă de orice exprimare empirică, în care îşi are sediu şi matcă orice legătură concretă şi orice act de comunicare, este legătura cu Dumnezeu, chiar atunci când aceasta nu e conştientizată, adică sinele lui este neadâncit, incomplet întors asupra lui însuşi. Prin aceasta, omul este homo religiosus, temei de lume cu lume cu tot, ca în acel tip de conversaţie interioară, absolut subiectivă şi absolut obiectivă, care este însăşi conversaţia cu Dumnezeu, în rugăciune. Ce stranie neputinţă metafizică, ce mediocritate a gândului să spui, ca Marx ori ca Freud, că omul religios este om incomplet, că religiozitatea este un deficit, o formă decompensată şi un eşec al omului. În realitate, legătura omului cu Dumnezeu este singura în care omul se manifestă în toată subiectivitatea lui, pe deplin subiectiv, şi în toată obiectivitatea lui, când individul poate deveni cu adevărat obiect pentru sine însuşi, fără a-şi pierde prin aceasta calitatea de subiect. Când şi cum poate fi omul pe deplin obiectiv faţă de sine, adică se poate reflecta pe sine în şi cu deplină obiectivitate? Oare nu în legătura lui cu Dumnezeu, care este şi interioritatea şi alteritatea lui atotcuprinzătoare, ca atunci când se roagă ori îşi mărturiseşte păcatele căindu-se amarnic?* Aşa încât *barometrul sinelui* şi *volumul lui maximal*, pe care *îl poate spori exact cu măsura trăirii lui Dumnezeu, este experienţa religioasă, nu pur şi simplu experienţa socială, cum precizează Mead. Experierea lui Dumnezeu este matca oricărei experienţe sociale şi totodată măsura ei absolută, aflată la el în virtualitatea ei, dinaintea oricărei experienţe empirice. Legătura omului cu*

Dumnezeu este bază şi matrice a oricărei legături sociale şi lucrul acesta l-au spus sociologi mari, precum Durkheim, care nu era un sociolog religios, căci nu credea în transcendenţa lui Dumnezeu. Pe el, similitudinea dintre legătura socială şi legătura cu Dumnezeu l-a derutat atât de mult, încât a enunţat ipoteza deplinei identităţi între conştiinţa socială cea mai deplină, mai intens trăită şi conştiinţa religioasă, între societate şi conştiinţa dumnezeirii, între noţiunea de societate şi ideea de Dumnezeu. El a observat că, pe măsură ce intensitatea conştiinţei comune se accentuează în conştiinţa individuală, individul devine tot mai religios, conştiinţa colectivă ea însăşi se transformă, în locul acela, în conştiinţă religioasă. *În legătura omului cu Dumnezeu se cuprinde toată experienţa lui socială, precizăm în capitolul al II-lea al Cărţi I, pentru că această legătură este matricea oricărei interacţiuni concrete, ceea ce atestă caracterul originar, latent al aceste legături scufundate în abisalitatea fiinţei neafirmate a noului născut, ca rădăcină pură a sociabilităţii sale potenţiale. Această legătură probează pe deplin dimensiunea verticală a sineităţii. Exprimarea sa conceptuală într-un sistem de sociologie este hotărâtoare şi am propus pentru consemnarea ei întrgitoare noţiunea de latenţe sufleteşti. Cu această noţiune se pune piatra din vârful unghiului unui sistem de sociologie spiritualistă (noologică) răsăriteană.* Prima formulare a acestei ipoteze am oferit-o în lucrarea mea din 1997, „Teoria latenţelor sufleteşti”. Am integrat ipoteza aceasta cu celelalte laturi ale unui sistem de explicare spiritualistă a lumii în „Noologia”. Însă, abia în lucrarea de faţă ni s-a dezvăluit legătura conceptuală între dimensiunea verticală a sinelui şi ipoteza latenţelor sufleteşti. Această legătură lipseşte în „Noologia”, unde totuşi am agregat părţile sistemului, chiar dacă pe această latură agregarea este doar una sumativă, exterioară, căci încă nu ni se lămurise cu destulă pregnanţă ideea dimensiunii verticale a sineităţii. Am regândit, în cartea de faţă, întreaga secţiune dedicată sinelui prin această nouă înţelegere, esenţială pentru o viziune spiritualistă în sociolgie. La G. H Mead, fundamentul explicativ rămâne totuşi unul naturalist, căci intercaţiunea şi grupul de joacă sunt exteriorităţi date, invocate axiomatic în explicare genezei sinelui. Numai recuperarea dimensiunii verticale a sineităţii ne ajută să ieşim definitiv din robia paradigmei naturaliste în explicarea sociologică, adică în răspunsul referitor la fundamentul societăţii. Aceasta este una dintre achiziţiile foarte importante ale lucrării acesteia comparativ cu celelalte la care facem trimitere şi pe care le-am folosit prin secţiunile preluate în elaborarea cărţii de faţă. Este drept că treapta pe care am urcat spre această înţelegere este, în cuprinsul Cărţii I, sistemul teoretic al lui Mead. Toate noţiunile propuse de acesta – sine complet, altul generalizat, minele şi eul, comunicarea simbolică etc. – sunt noţiuni definite pe orizontală, pe dimensiunea orizontală a dinamicii sinelui. În ceea ce ne priveşte, am descoperit importanţa crucială a dimensiunii verticale a sinelui fără de care este imposibil să ieşim din tautologia definirii societăţii şi din primejdia solipsismului. Dimensiunea verticală a sineităţii este singura soluţie reală la dezlegarea problemei în termeni spiritualişti, dat fiind faptul că sinele este o „realitate spirituală”. Am rsicat, de aceea, să propunem ideea dimensiunii verticale a dinamismului sineităţii şi chiar noţiunea de sine vertical, oricât de metaforic pare acest termen la prima citire. Spre a evita conotaţia metaforică a noului concept am opta pentru cel de *sine maximal*, care prezintă avantajul de a ne sugera că sinele atinge un maxim al său numai ca sine vertical, adică numai în relaţie cu Dumnezeu. Cartea I este ddicată, iată, elaborării şi promovării acestui concept, hotărâtor pentru saltul de la paradigma naturalistă (materialistă) la cea spiritualistă în sociologie. Pragul de sus al acestui efort de edificare este tocmai subcapitolul dedicat înţelegerii experienţei religioase din perspectiva teoriei sinelui maximal, a dimensiunii verticale a sineităţii (dinamismului sinelui). De aici încolo, până la cartea a II-a, sunt lucruri adăugate doar pentru a întări demonstraţia, un fel de contraforţi ai edificiului şi pentru a face puntea spre Cartea a II-a dedicată întregirii sistemului de categorii ale sociologei noologice: latenţe sufleteşti, cadre noologice, învăţături şi manifestări. În cartea a III-a vom proceda la unele examinări aplicate ale sociologiei noologice, în dialog cu două mari paradigme ale sociologiei americane: sociologia fenomenologică a lui A Schutz şi sociologia dramaturgică a lui Goffman. În Cartea a IV-a vom iniţia propriile noastre analize ale societăţii, regândind categoriile de bază ale sociologiei în lumina şi pe temeiul lămurit al

sociologiei noologice. Noţiuni ca cea de comunitate, grup social, relaţie socială, familie, structură genealogică, elite etc., sunt regândite în lumina noologiei. Prin cartea a V-a înaintăm spre înţelgerea înnoită de sistemul sociologiei noologice a fenomenului puterii spirituale scop în care am inventat două concepte noi, noopolitica şi spaţiile dense. Prin cele cinci cărţi din care se compune sistemul de sociologie noologică am propus, credem, componentele esenţiale pentru a contribui la triumful unei sociologii spiritualiste. O încercare de a renova sociologia într-o asemenea direcţie este deja urgentă şi, dincolo de neputinţele mele, am îndrăznit să ies eu însumi într-o atare întâmpinare, cu tot riscul unei asemenea teribile îndrăzneli.

III Sinele unificat. Comunitatea spirituală (C. R. Motru şi Tr. Brăileanu)

1. Realităţi psihologice şi realităţi noologice

Experienţe ale cunoaşterii renovatoare. Startul secolului al XX-lea consemnează două mari evenimente în istoria ideilor sociologice: ivirea unei şcoli noi în istoria sociologiei americane, interacţionismul simbolic, şi a unei direcţii noi de studiere a comunităţilor, în România, care înfăţişează comunităţile ca realităţi spirituale organice expuse unui proces de creştere sau declin, în funcţie de sfera şi de intensitatea spirituală a interacţiunilor omeneşti.

Această nouă serie sociologică este şi un răspuns la criza unor paradigme ale şcolilor romantice, care şi-au avut culminaţia în Germania, prin şcoala lui W. Wundt, creatorul "psihologiei popoarelor" (Völkerpsychologie) şi în Anglia, prin marele curent al evoluţionismului. Criza paradigmei wundtiene este adâncă în două puncte ale Europei, adică exact acolo unde influenţa germană în ştiinţa societăţii fusese cea mai întinsă: în America şi în România.

În România, publicarea cărţii lui C. Rădulescu-Motru, în 1907, "Puterea sufletească", poate fi considerată actul de naştere al acelui tip de abordare, care, ca şi interacţionismul american, face din "interacţiunea spirituală" elementul ziditor al societăţii şi deopotrivă al personalităţii. Faţă de şcolile deterministe, care fac din factorul mediului, baza generatoare a societăţii, noua paradigmă[82] atrage atenţia asupra "dualismului" între lumea externă şi lumea internă. Faţă de paradigma wundtiană a "psihologiei popoarelor", noua paradigmă atrage atenţia asupra unei distincţii, intuită deja de Motru, între realitatea psihologică şi realitatea spirituală a lumii (şi deci, a societăţilor). Sclavul şi cetăţeanul polisului grecesc fac parte dintr-o realitate psihologică dintre cele mai definitorii pentru antichitatea târzie a Europei. Dar cei doi nu alcătuiau împreună o "societate", căci între cetăţean şi sclav n-a fost niciodată o *interacţiune spirituală*. Psihologică da, spirituală cu nici un chip. Abia creştinismul a chemat sclavii la viaţă, ba i-a adus în "interiorul templului", de unde fuseseră alungaţi când "cetatea antică" le-a retras dreptul de a avea un cult şi o relaţie cu Dumnezeu. Încât creştinismul nu este o simplă *realitate psihologică*, ci o *realitate spirituală* şi încă una înnoitoare, adică o "nouă sinteză spirituală interioară", prin care societatea este zidită din nou între nişte hotare atât de lărgite cum nici una dintre culturile antichităţii nu visase măcar.

Aceste sinteze spirituale interioare, prezente în individ şi în societăţi (sau comunităţi), fac obiectul noii sociologii, inaugurate de o carte ca aceea a lui C. Rădulescu-Motru la startul secolului, în speţă, al unei lucrări precum cea a lui Cooley, deja menţionată, prin care noua sociologie în America se întorcea la rădăcinile interpretării creştine a omului şi a interacţiunilor sale. Asemenea sinteze noologice sunt, totodată, măsura realităţii unei societăţi şi a unei persoane. Motru le-a dat o denumire, în lucrarea lui din 1907: *puteri sufleteşti*. Sintezele noologice (sintezele spirituale interioare) pot să crească sau să descrească în aceeaşi societate şi în aceeaşi persoană. Examinându-le în perspectiva istoriei, C. Rădulescu-Motru crede că ele înregistrează o creştere istorică permanentă, adică un triumf perpetuu (indiferent de oscilaţiile de epocă, ce s-ar abate asupra lor) şi aceasta înseamnă o "afirmare" tot mai netă, a "personalităţii omului faţă de natura ce-l înconjoară"[83]. Să reţinem, deocamdată, că noua paradigmă ne instruieşte să nu facem confuzie între *realităţile pishologice* (care nu pot defini spiritual nici o persoană şi cu atât mai puţin un popor în întregimea lui, căci nu derivă dintr-un aşa numit "suflet etnic") şi realităţile noologice, care, abia ele pot defini profilul unei colectivităţi, inclusiv al unui popor. Esenţa

---

[82] C. Zamfir, 1988, I. Ungureanu, 1990.
[83] C. Rădulescu-Motru, op.cit., p. 233.

realităţilor noologice este reprezentată tocmai de *interacţiunile spirituale* din cuprinsul unei societăţi, al unei epoci, al unui spaţiu geografic şi social etc. Aceste interacţiuni au, deci, o sferă şi o intensitate variabile în timp şi în spaţiu şi, în plus, se manifestă în şi prin anumite cadre ale trăirii comune sau colective, pe care le şi numim cadre de viaţă spirituală (diferite de cele sociale sau ale vieţii materiale). Acolo unde aceste interacţiuni spirituale ating un prag înălţat de intensitate se naşte ceea ce vom numi un *spaţiu dens*, adică va spori densitatea noologică sau spirituală a grupului şi, pe cale de consecinţă, vitalitatea unui popor va spori şi ea. În al doilea rând, realităţile noologice au o temporalitate a lor proprie, diferită de timpul cronologic (cantitativ şi ireversibil), adică au un ritm inconfundabil, care se propagă în timp şi spaţiu ca *ritm spiritual* inconfundabil. Cu această "eliberare" a experienţei de cadrul mecanic al "timpului" fizic şi deopotrivă al "mediului exterior" (al spaţiului), toate paradigmele, atât cele biologiste (ereditariste), ori geografice, rasial-demografice, cât şi prestigioasa paradigmă wundt-iană (a "psihologiei popoarelor") şi cea evoluţionistă, intră în "criză".

În America, declinul acestor paradigme a fost provocat de impactul cu un curent de gândire care pune experienţa, actualismul fenomenelor, pe primul loc, renunţând astfel la încadrări determinist-mecanice de orice fel (inclusiv la încadrările etnopsihologice ale experienţelor individuale şi colective). *Să reţinem că energia de care pot dispune societăţile în chip cu adevărat liber este aceea a experienţelor spirituale. Acestea explică deopotrivă creşterea şi declinul comunităţilor omeneşti, ca o consecinţă directă a centrelor de densitate a interacţiunilor spirituale într-o societate, adică a spaţiilor dense.* În acelaşi timp, vom sesiza că principala condiţie pentru unificarea sinelui, deci pentru manifestarea sinelui unificat, este tocmai spaţiul dens. Pentru afirmarea de sine a evreilor, de pildă, experienţa din pustie, culminând cu evenimentul divin al înmânării Tablelor legii de către Dumnezeu lui Moise, a inensificat la praguri greu de evaluat interacţiunile spirituale ale poporului ales, astfel că tocmai acolo în pustie a apărut spaţiul cel mai dens, cu cea mai mare densitate noologică a lumii dacă ţinem seama că tot în geografia aceea s-a petrecut kenoza şi astfel spaţiul fizic a fost el însuşi transfigurat, transformat într-o geografie sacră a întregii omeniri. Această nouă linie de interpretare valorifică, pentru cunoaşterea sociologică, diferenţa dintre *interacţiunile sociale-psihologice*, pe de o parte, şi *interacţiunile spirituale*, pe de alta. *Nu orice tip de legătură socială sau psihologică sporeşte dimensiunea sufletească a lumii, în speţă puterile sufleteşti ale unei societăţi. Singure, legăturile cu un marcat conţinut spiritual au această proprietate. Mila smerită sporeşte puterile sufleteşti ale unui grup omenesc, în schimb, mila umanitaristă, care disimulează adeseori motivaţii opuse, cum ar fi nevoia de aprobare, de respect, de prestigiu etc., nu sporeşte nici realitatea morală a lumii, nici puterile ei sufleteşti.* Acest lucru a fost sesizat cu toată adâncimea de către C. Rădulescu-Motru, atunci când a examinat efectul creştinismului asupra lumii antichităţii târzii.

2. Creştinismul ca spaţiu dens

A plasa realitatea unei culturi în *actualitatea trăirii* sale şi a-i conferi *natură spirituală*, iată cele două elemente prefigurate de Motru, de G. H. Mead, şi susţinute cu toată puterea de noua sociologie noologică. De altminteri, lucrarea lui Motru, "Puterea sufletească", apărută în 1907, cu douăzeci şi şapte de ani înaintea lucrării de bază a lui Mead ("*Mind, Self and Society*" a fost publicată în 1934) poate fi integrată, fără nici un echivoc, în seria majoră a interacţionismului, adică a acelei şcoli de gândire (cu multe elemente comune dincolo de Atlantic, în SUA şi dincoace de Atlantic, în România) care aşează la baza oricărei forme de unitate sufletească, de la unitatea sufletească a marilor colectivităţi, civilizaţii istorice, sisteme (şi epoci) culturale istorice, şi până la unitatea sufletească a individualităţii umane, una şi aceeaşi realitate: *interacţiunea spirituală* (noologică), adică acea experienţă actualizată, capabilă să cheme în rândul societăţii indivizi şi stări, impulsuri şi scopuri, colectivităţi şi culturi, care altfel, deşi există, sunt lipsite de realitate, în grade variabile, după împrejurări. Prin urmare, *în viziunea sociologiei noologice*, anticipată de studiile lui Motru ca şi ale lui G. H. Mead, *criteriul (şi coeficientul) de realitate al unei culturi, persoane, grupări umane este*

actualitatea, de intensitate gradată, a interacţiunilor spirituale vii, adică cercul mai strâmt ori mai larg al interacţiunilor noologice trăite, care-şi au toate prototipul în interacţiunea omului cu Dumnezeu, a creaturii cu Creatorul. În sensul acesta, remarcă C. Rădulescu-Motru, "creştinismul, prin chemarea tuturor în rândurile societăţii", bogaţi şi săraci, elite şi marea mulţime etc., "a multiplicat centrele de energie [şi a făcut astfel] să crească şi energia totală a omenirii"[84].

Lărgind cercul interacţiunilor spirituale (dând "culturii omeneşti o bază largă democrată", cum zice Motru), dar mai ales înălţând pragul intensităţii lor, prin coborârea lui Dumnezeu printre oameni şi deci prin relaţia concretă a lui Dumnezeu cu oamenii, creştinismul a sporit şi valoarea persoanei şi puterea sufletească a societăţii însăşi.

Pentru a obţine, iată, un asemenea rezultat, este nevoie de noi şi multiple interacţiuni ale indivizilor cu întregul (mediul socio-cultural sau simbolic): "Prima cerinţă pe care trebuie s-o îndeplinească asocierea oamenilor pentru ca această asociere să poată condiţiona o activitate durabilă, cuceritoare, este stabilirea unei *legături morale* între fiecare individ în parte şi între totalitate"[85]. Când o societate devine înalt reflexivă, adică atunci când ea "evocă în sufletele cetăţenilor valoarea personalităţii fiecăruia", spunem că acea societate are o valoare înaltă, cultura ei este una "superioară". Când, dimpotrivă, în acest joc al reflexivităţii, oglindirea celorlalţi în sufletul meu este limitată, restrânsă doar la unele categorii (în vreme ce simpla apartenenţă la altele te exclude din jocul acestei oglindiri reflexive în sufletul celuilalt) spunem că societatea are o valoare şi deci o realitate diminuată şi chiar disimulată. Gradul valorii şi al realităţii tale este direct proporţional cu lărgimea şi intensitatea acestei oglindiri reflexive în sufletul celorlalţi, dar, mai presus de acestea, gradul realităţii şi al valorii noastre depinde de oglindirea reflexivă a sufletului nostru în Duhul lui Dumnezeu şi în Hristosul dinlăuntrul nostru. Dacă oglindirea pe orizontală poate genera o cultură, oglindirea pe verticală poate genera o lume înnoită, o nouă fundaţie pentru om şi pentru societăţi deoporivă, mijlocind totodată accesul nostru în lumea cea fără de sfârşit şi la lumina cea neînserată. Valoarea şi, deopotrivă, realitatea unei societăţi scade şi creşte tocmai fiindcă realitatea ei este acoperită de reflexivitatea ei, de capacitatea ei de a lărgi şi diversifica sfera de interacţiuni sociale spirituale, adică de puterea unuia de a-i trăi pe ceilalţi ca subiecte şi, totodată, ca spiritualităţi, într-o unitate spirituală atotcuprinzătoare, care creşte şi scade în lărgime şi intensitate cu fiecare ocazie interacţională concretă a insului şi a colectivităţilor în întregul lor.

Aşa s-a întâmplat cu "societatea antică în preziua creştinismului: o mare mulţime din cei «fără valoare» se îngrămădiseră în rândurile ei. Pentru câţiva numai, onorurile şi bunurile pământeşti; pentru marea mulţime, umilinţa şi sărăcia. Şi ce e mai trist, acestei mulţimi nu i se acorda măcar dreptul să aibe un cult religios, să intre într-un raport cu divinitatea protectoare. Adevăraţii săraci, cu duhul mai mult încă decât cu averea, aceşti cei mulţi trăiau în afară de templu, priveau cum elita, care îşi împărţise toate bunurile pământeşti, îşi rezervase pentru ea şi dreptul de a comunica cu divinitatea (*s.n. I.B.*). Elita singură avea suflet, avea personalitate. Marea mulţime vegeta, ca netrebnică, în afară de rânduri. Interesele ei, aspiraţiunile ei nu se regăseau cu nici o părticică în interesele şi aspiraţiunile societăţii întregi. Ea era neexistentă în sufletul societăţii. În contra acestei stări de suflet se ridică creştinismul"[86]. Creştinismul, deci, a transformat, a recreat lumea, i-a sporit dimensiunile, a mărit valoarea ei ontologică, a înnoit-o, a reîntregit-o, a recreat-o în fapt, şi deci a salvat-o de la un declin care i-ar fi adus pierirea. Puterea sufletească a unui popor, a unei societăţi în genere, se materializează în cultul (interacţiunea spirituală cu Dumnezeu) şi deci în cultura lui, în totalitatea "locurilor spirituale" în şi prin care el experiază creşterea numărului şi intensităţii interacţiunilor sociale. Am sugerat pentru această

---

[84] C. Rădulescu-Motru, "Puterea sufletească", în "Personalismul energetic", Ed. Eminescu, Bucureşti, 1984, p. 155.

[85] Ibid., p. 154.

[86] Ibidem.

realitate noţiunea de spaţiu dens. Or „locul spiritual“ prin care omul poate trăi totalitatea şi unitatea în toată diversitatea existenţei este acela procurat de relaţia cu Dumnezeu. Creştinismul a fost, iată, una dintre cele mai complete intersecţii de lumi şi de timpuri, marea răspântie a lumii legată de însăşi prezenţa şi de trăirile înomenite ale lui Dumnezeu pe pământ. Această mare răspântie a şi fixat cadrul spiritual cu adevărat "mondial", adică croit la scara lumii, a tuturor lumilor trecute, prezente şi viitoare, fiindcă le-a aşezat pe toate în relaţie directă cu Dumnezeul Înomenit.

Lumea, aşadar, are o *scară de realitate* care este *scara spirituală* pe care o urcă sau o coboară indivizii, grupurile şi popoarele, antrenând efecte de creştere şi declin ontologic în cuprinsul lumii respective, pe durata unei epoci date. Această scară este cea mai însemnată dimensiune a existenţei şi ea are realitate tocmai datorită interacţiunii spirituale a omului cu Dumnezeu. Sociologia nu poate ignora această interacţiune decât cu preţul unei regresiuni în paradigma materialistă care nu poate opera cu ideea că omul este, în esenţa lui, o fiinţă spirituală şi că fundaţia societăţii omeneşti este tot una spirituală.

3. Scara de realitate a lumii. Persoanele eidetice.

O interacţiune este reală (are, deci, realitate) în şi prin actualitatea sa trăitoare (potenţialul ei este însăşi trăirea spirituală înălţătoare). O societate este reală în şi prin reflexivitatea ei, prin oglindirile ei trăitoare sau, altfel spus, prin totalitatea acelor asocieri (inter-acţiuni) care actualizează stările sufleteşti latente şi permit evocarea în "sufletul celorlalţi a valorii personalităţii fiecăruia" (în parte). O cultură, la rândul ei, este reală în măsura în care încorporează o anume putere sufletească (la nivel individual – cultura personală şi caracterul, iar la nivel colectiv – stilul, idealul, sistemele de cultură, marile caractere, oamenii de seamă sau exponenţii, geniile, oamenii de vocaţie, sfinţii şi deci credinţa). Legea acestei ierarhii este cea supranaturală, căci un sfânt de pildă, ori chiar şi o simplă persoană ideală (ori idealizată) sau eidetică, au realitate şi întemeiere în Fiinţa lui Dumnezeu, necuprinsă, eternă, trăsături care se transmit, în expresii fireşti (faţă de suprafirescul lor în Fiinţa treimică a lui Dumnezeu), în valori, care nu sunt nici ele perisabile, coruptibile, avându-şi mediul propice de existenţă în trăirea sporitoare, spirituală. Abia această dimensiune verticală explică şi sinteza sinelui, sinele unificat, și posibilitatea societăţii dimpreună cu unitatea şi ordinea ei. Sinele la pragul maximalităţii şi al unităţii sale este de necnceput fără această dimensiune verticală a realităţii spirituale.

Cu cât creşte cercul experienţei sociale spirituale, (cu cele două dimensiuni ale ei: orizontală şi verticală) cu atât creşte *energia socială* şi, mai departe, *puterea sufletească* a unui popor. La rândul ei energia socială se obiectivează (ca summum de interacţiuni şi de experienţe vii) în ceea ce, un alt psiholog, interesat de problematica sinelui, va denumi "persoane eidetice" (sau, cu termenul lui Motru, persoane ideale sau noologice). Acestea încadrează şi măsoară una dintre formele de obiectivare a "energiei sociale". Motru a intuit chestiunea când a vorbit despre "omul mare". "Oamenii mari (...) sunt variaţiuni produse înlăuntrul vieţii sociale şi de apariţia cărora aceasta din urmă profită pentru a se consolida. (...) «Spune-mi pe cine slăveşte un popor ca să-ţi spun de ce ameninţare se teme în viitor.»"[87]. "Fiecare timp îşi are nesiguranţa sa, şi prin urmare şi îndemnul spre slăvirea unei originalităţi găsite la un individ." Geniul este cel în care se încorporează, deopotrivă, o energie colectivă, dar şi o direcţie colectivă, un ideal, adică, toată înălţimea creatoare până la care a urcat un popor pe scara către Dumnezeu. Cea mai ridicolă confuzie care s-ar putea face în ce priveşte înţelegerea fenomenului ar fi aceea între „omul mare" şi "omul reprezentativ" sau "omul popular". Despre acesta, Motru scrie: "Întocmai cum ridicarea soarelui la zenit scurtează umbrele pe pământ, tot aşa, cu înălţarea idealului în sufletul unui popor, cultul popularităţii se reduce. Când idealul stă jos, atunci, din imaginaţia mulţimii

---

[87] Ibidem, p. 350.

răsar ca din pământ oamenii populari”[88]. Între ideal şi cultul popularităţii există, aşadar, “un raport de inversitate”. Şi aceasta pentru că idealul cere disciplină, orientare, urmărire a scopului, stăpânire de sine şi întrecere de sine, pe când “cultul popularităţii” care confecţionează “omul reprezentativ”, cere adaptare pasivă, este comod, presupune un sentiment de “abandon colectiv” etc.[89] Unul este un fenomen vertical, celălalt doar unul orizontal. În treacăt, putem înţelege ideea afirmată de atâtea minţi că sistemele bazate pe exaltarea căutată a popularităţii în cadrul micilor convulsii electorale sunt sisteme care induc mediocritatea, se nutresc din mediocritatea atitudinii colective.

În fine, puterea sufletească cea mai deplină, energia socială a unei colectivităţi naţionale, idealul şi vocaţia unui neam (popor) îşi găsesc obiectivarea (întruparea) în geniu (naţional), în profeţi şi în sfinţi. În viaţa poporului român, de pildă, geniul este ilustrat la nivelul cel mai de sus, de M. Eminescu: “În Mihai Eminescu noi am ajuns a recunoaşte pe cel mai reprezentativ maestru al nostru. El este pentru noi ceea ce este Goethe pentru germani, Shakespeare pentru englezi, Dante pentru italieni. El este geniul în care s-au întâlnit, deopotrivă de ridicate, puterea de invenţiune cu aceea de reflexiune critică. În poezia şi în proza lui, simţirile cele mai caracteristice ale vieţii noastre naţionale şi-au găsit o expresie artistică şi nepieritoare. El a fost maestrul care a ştiut alege metalul pur şi nobil din minereul brut al sufletului naţional”[90]. Însă, ca să existe toate exprimările acestea “miraculoase” în istorie, este nevoie de unul şi acelaşi nucleu şi acest nucleu este interacţiunea spirituală în frunte cu prototipul ei, interacţiunea cu Dumnezeu. Aceasta este rădăcina “sinelui” şi a întregii culturi.

Să reţinem, deocamdată, că noua concepţie triumfătoare la începutul secolului, explicitată de ceea ce am socotit a fi paradigma interacţionist-noologică, se arată interesată de acele “sinteze noologice” (spirituale) din indivizi şi din societăţi, care dau măsura de realitate atât a indivizilor cât şi a colectivităţilor. În viziunea lui Motru, procesul poate fi urmărit istoric, dar şi într-un orizont personalist, ca proces de geneză a “personalităţii”, esenţial pentru existenţa şi supravieţuirea colectivităţilor omeneşti. În concepţia interacţionist-simbolică americană, ilustrată la vârf de G. H. Mead, sinteza noologică produsă de fluxul interacţional în individ este sinele. Lucrarea în care este examinat acest proces de geneză socială (interacţională) a sinelui este “*Mind, Self and Society*”, publicată în 1934 (cu câţiva ani după lucrarea comparabilă a lui Motru, “Personalismul energetic” şi cu circa douăzeci şi cinci de ani după anul de publicare a “Puterii sufleteşti”, lucrarea care, în vederile noastre, alături de lucrarea lui Cooley, deja menţionată, au însemnat startul noii serii sociologice la care ne-am raportat aici).

4. Teoria “actualităţii sufleteşti”. Timpul afirmărilor maximaliste

Cu noile şcoli de gândire sociologică este regândită, iată, şi ideea temporalităţii prin ideea conform căreia criteriul de realitate şi de valoare a „lucrurilor sociale” este „actualitatea lor sufletească” în trăirile individuale şi colective. Trecutul are înţeles doar ca dimensiune a prezentului, cum spune G. H. Mead în strălucita sa carte publicată în 1932, “*The Philosophy of the Act*”[91].

Acelaşi lucru fusese neted afirmat de către C. Rădulescu-Motru în “Cultura română şi politicianismul” (apărută în 1904). Unitatea funcţiunilor sufleteşti poate fi dobândită numai în şi ca o măsură a actualităţii experienţei. Bunurile, tiparele atitudinale etc., dobândesc o valoare numai prin “actualitatea lor în conştiinţa socială” şi în cea individuală. “Patriotism, şcoală, cultură, nu există decât pe măsură ce sunt actuale în sufletul cetăţenilor. Realitatea lor nu se

---

[88] “Vocaţia, factor hotărâtor în viaţa popoarelor”, în op. cit. p. 725.
[89] Ibidem, p. 726.
[90] “Cuvântare la comemorarea lui Mihai Eminescu”, 1939, în “Convorbiri literare” anul LXX, numerele 6, 7, 8, 9, iunie-septembrie, 1939.
[91] G. H. Mead, The Philosophy of the Act, 1932, A. E. Murphy ed., Chicago, Open Court.

întemeiază pe vreo substanţă de sine stătătoare şi aparte, pe care cineva să o poată purta sub lacăt; realitatea lor stă în însăşi manifestarea lor actuală."[92] "Unitatea de cultură nu rezidă într-o unitate substanţială obiectivă, ci în unitatea actuală a conştiinţei membrilor societăţii."[93] Acest mod de a concepe lucrurile face din prezent timpul fundamental şi din trecut un timp interior latent (adormit), real doar în măsura în care este o dimensiune (actualizată) a prezentului. „Întâlnirea" dintre Motru şi G. H. Mead, socotit marele exponent al interacţionismului simbolic, este, iată, radicală şi neechivocă. Vom reveni asupra chestiunii, reţinând aici doar faptul afirmat de Motru, că societăţile obiectivează (actualizează) în actele lor (ca şi indivizii) unităţi noologice (sufleteşti), la praguri de realitate variabile; acestea sunt fie realizate pe deplin ("culturi"), fie semirealizate ("semi-culturi") fie sunt de-a dreptul false (imitate), de suprafaţă, fără adâncime şi interioritate sufletească ("pseudoculturi"), fie, adăugăm noi, sunt actualizate la un prag maximal în cadrul interacţiunii cu Dumnezeu. Timpul are, iată, calităţi diferite. Timpul afirmărilor maximale ale inşilor şi colectivităţilor deopotrivă este timpul religios. Timpul imitaţiilor este un timp de afirmări minimale, chiar falsificatoare. Timpul egiptean, petrecut de poporul ales în Egiptul tuturor posibilităţilor a fost pentru acest popor un timp minimal. Dacă evreii ar fi ales castraveţii Egiptului şi civilizaţia marii metropole ca etalon penru ei, n-ar fi fost niciodată ceea ce sunt şi n-ar fi fost poporul ales de Dumnezeu, ci o etnie oarecare. Abia în pustie, departe de strălucirea metropolei şi-au atins evreii maximalitatea lor ca destin şi ca popor universal. Nu timpul civilizaţiei a fost decisiv epnru ei ci timpul eligios. Nu lecţia metropolei a clădit acest popor ci lecţia pustiei. Acelaşi lucru se poate spune despre popoarele creştine. Fără de timpul epxperienţei renăscătoare (recreatoare) creştine aceste popoare n-ar fi mai mult decât nişte etnii rătăcind pe marea fără hotar a istoriei, fără de destinaţie, purtate încolo şi încoace, în voia sorţii. Timpul cronologic în sine este, iată, nerelevant pentru sociologie.

"Două evenimente care au loc într-o perioadă de o oră pot varia în timp, pentru că timpul se mişcă mai încet pe durata unui timp rău şi mai rapid pe durata unui timp bun."[94]

În acelaşi *timp cronologic* pot coexista *timpi calitativi diferiţi*, cu ritmuri radical diferite, incomparabile. Mai mult chiar, în acelaşi interval în care timpul se desfăşoară în pura sa continuitate, pot să apară temporalităţi purtătoare de noutate (protocronii) pe care ceilalţi, popoarele şi culturile legănate de ritmurile şi de valul timpului dominant, le vor descoperi cu o oarecare întârziere, încât putem vorbi, iată, despre "avantajul rămânerii în urmă" (cum se va exprima Kauţki, într-o Rusie ea însăşi întârziată faţă de timpul dominant al Apusului). Cert este că, deja, din acest moment se ia în considerare *dimensiunea subiectivă a timpului* şi se subliniază importanţa *experienţei*, primordialitatea ei în modelarea existenţei şi deci preeminenţa ei ca noţiune de bază în studiile sociologice şi antropologice (pragmatismul are meritul de a fi pus această categorie pe primul loc în rândul categoriilor epistemologice ale ştiinţelor şi filosofiei mondiale). Iar problema a fost pe deplin teoretizată de G. H. Mead cu câteva luni înaintea morţii sale, într-o serie de prelegeri adunate în volumul care, publicat, va purta titlul deja menţionat: "*The Philosophy of the Act*".

"Trecutul variază cu fiecare prezent particular"[95], nu este o "condiţie fixată a unei perioade structurate de timp"[96]. A „răni" trecutul şi deci memoria colectivă a unui popor înseamnă a răni prezentul lui, adică *fiinţa lui morală actualizată*. Acest lucru trebuie înţeles de cei ce par a fi responsabilii unei culturi, ai unei epoci, şi, uneori, ai stării lumii. "Dacă am avea orice document posibil şi orice monument posibil din perioada lui Julius Cesar, am avea, incontestabil, o vedere mai adevărată a omului şi a ceea ce s-a întâmplat în epoca lui, dar acea vedere ar fi un

---

[92] Op. cit., în "Personalismul energetic şi alte scrieri", Ed. Eminescu, 1984, p. 34.
[93] Ibidem, p. 36.
[94] B. N. Meltzer, op. cit., p. 38.
[95] Op. cit., p. 28-29.
[96] Ibidem, apud. Meltzer, p. 38.

adevăr ce-ar aparţine acestui prezent, şi prezentul cel mai de pe urmă l-ar reconstrui din perspectiva caracterului său emergent.”[97]

Prin urmare, însăşi realitatea ca atare nu există decât în şi prin actualitatea a tot ceea ce există. Omniprezent şi atotauctual este tocmai Dumnezeu, încât nimic din ceea ce există nu s-ar putea plasa în afara cercului de manifestare a proniei divine.

IV. Dumnezeu, Persoana umană şi comunitatea spirituală

1. Eul emotiv-euforic. Critica teoriei lui Motru asupra “eului mistic”.

Corpul interior şi corpul exterior. Sinele, ne spun marii învăţaţi ai începutului de secol XX, americani şi români cu deosebire, tinde spre plenitudine, iar mişcarea aceasta spre perfecţiune a sinelui îmbracă două forme: comunitatea spirituală (care include toate tipurile de comunităţi aparţinătoare în frunte cu comuniunea omului cu Dumnezeu) şi personalitatea. Altfel spus, sinele îşi află “odihna” împlinitoare în lume evoluând în cele două cadre ale lui: comunitatea (spiritual-religioasă, familială şi celelalte tipuri de comunităţi aparţinătoare) şi persoana (trăitoare de Dumnezeu şi împlinitoare a vocaţiei sale în lume: pe linia familiei sale şi a profesiunii sale). La baza personalităţii se află, cum am reţinut, unitatea sufletească latentă a sinelui, înconjurată de acel câmp pe care-l induce sentimentul de sine. Cum te simţi ca persoană, ca om distinct de ceilalţi? Ce sentiment ai despre tine ca fiinţă între celelalte fiinţe omeneşti? Ce sentiment ai despre tine ca român, ca neamţ, ca rus, ca american etc.? Ce sentiment ai despre tine ca om al profesiunii tale, al familiei tale, al neamului din care faci parte etc.? Eşti mulţumuit sau nemulţumit de tine? Etc. *În toate acestea se actualizează şi se recompune mereu şi mereu aceeaşi unitate sufletească latentă a sinelui, în şi prin toată diversitatea cadrelor afirmării de sine.* Această unitate este de la Dumnezeu, este expresia probatorie a dimensiunii verticale a sineităţii. Expansivitatea şi intensitatea cu care se manifestă unitatea sufletească a sinelui în câmpurile sale conferă acestora o densitate spirituală variabilă (de la un ins la altul, de la un câmp la altul, de la o împrejurare la alta etc.). Variaţiunile unităţilor sufleteşti produc diferenţierea umană şi se fixează în “deprinderi sufleteşti de muncă” şi în “genuri de viaţă”. Atât unele cât şi celelalte pot atinge anumite praguri de intensitate şi raze de cuprindere, prin care vom caracteriza densitatea noologică sau spirituală a câmpurilor sineităţii. Toate aceste deprinderi sufleteşti şi genuri de viaţă (naţionale, de clasă, de castă, profesionale etc.) îşi asociază, cum s-a precizat deja, un anume *sentiment de sine.* Fiecare dintre noi este aparţinător al unei familii, al unui neam, al unei profesioni etc., fiind, aşadar, de fiecare dată altul şi mereu acelaşi; în toate aceste cadre sau genuri de viaţă se afirmă neîntrerupt sentimentul de sine, al sineităţii tale, conştiinţa că, în toată această diversitate de manifestări, eşti mereu *tu*, cel ce *te simţi* ca fiind una şi aceeaşi persoană. Încât, prin mijlocirea deprinderilor de muncă şi a modalităţilor existenţiale, se propagă sinele însuşi, dimpreună cu varietatea sentimentelor de sine, sau altfel denumite, sentimente ale sineităţii. Omul aduce, cum vedem, orice manifestare la *unitatea sentimentului de sine*, doar că această unitate îmbracă *intensităţi variabile*, extensii diferite, după cum insul se simte mai mult ori mai puţin afirmat ca sineitate, ca el însuşi în toate aceste manifestări. Aşa cum diversele tipuri de manifestări omeneşti se fixează în *genuri de viaţă* sau în modalităţi existenţiale, tot aşa, *deprinderile diverse de muncă*, se fixează în *genuri de muncă* (şi, în viziunea lui Motru, de asemenea, în rase şi în popoare). Atâta vreme cât activitatea umană nu are o direcţie, ea se aseamănă joacăi[*] (jocul are deja o direcţie). Abia cu apariţia acestei

---

[97] Ibidem, p. 31.

[*] G.H. Mead distinge înte joacă (play) şi joc (game) ca fiind pragul de la care începe organizarea interioară a persoanei umane, În ceea ce ne priveşte, am încercat să dovedim că procedeul joacăi şi anume identificarea cu un „personaj” (joaca de-a mama, de-a tata etc: play at somebody) este o permanenţă a dinamicii mineităţii (atestată de invarianţa nevoii interioare de „oameni exemplari”)

direcţii, care se fixează într-o unitate interioară (*eul*), vorbim despre muncă. Prin urmare, eu, cel ce sunt acelaşi în toate aceste manifestări diverse, am putinţa de a mă cunoaşte pe mine tocmai prin mijlocirea acestor manifestări, în care eu rămân acelaşi în ciuda diversităţii de roluri şi situaţii în care mă desfăşor. Această cunoaştere, ea însăşi, debutează tot ca sentiment, ca simţire de sine, şi se completează în cunoaşterea diversităţii sineităţilor mele: sinele profesional, familial, religios. Totalitatea acestor stări simţuale ca totalitate de puteri sufleteşti comensurează unitatea de sine a eului şi a corpului însuşi. Eul este, în fazele sale originare, precizează Motru, operând un anume reducţionism, e drept, "simţirea cu care sufletul întovărăşeşte anticipaţia globală a corpului"[98].

Putem admite această idee dacă vom adăuga imediat că este vorba despre corpul nostru interior, cum ni l-a dezvăluit Sf. Apostol Pavel, nu despre cel exterior, supus degradării nevoinţelor şi a trebuinţelor deformatoare care se fixează în corpul exterior ca desfigurări sau, altfel spus, ca patimi şi ca păcate. Eul, deci, este, un fel de cadru în care se cristalizează treptat relieful latent al „corpului interior", un fel de "corp pneumatologic", adică *totalitatea puterilor sufleteşti virtuale, dimpreună cu unitatea lor, latentă şi ea, transpusă în unitatea dinamică a corporalităţii, a corpului însuşi*.

Iată de ce corpul trebuie intuit ca unitate de stări simţuale „pure" concentrate în jurul aceluiaşi nucleu, care este sinele şi care, cum s-a dovedit, este integral de esenţă noologică şi de înrădăcinare dumnezeiască. Axul său este legătura verticală cu Dumnezeu, încât sentimentul cel mai important pentru sănătatea sinelui este tocmai cel *religios*. Dacă acesta slăbeşte, centrul persoanei se dezechilibrează în manifestările sale. Graţie eului, aşadar, orice aptitudine se formează şi se manifestă în corelaţie cu o "unitate globală" în care se cuprinde relaţia dintre eul cuiva şi Dumnezeu; orice manifestare este, aşadar, în acelaşi timp, o manifestare într-un câmp înalt personalizat.

Acela care a aprofundat analiza acestui fenomen de afirmare a unităţilor sufleteşti latente, înlăuntrul cărora se dezvoltă personalitatea, a fost, C. R. Motru. Ne vom sluji de cercetările lui ca de o treaptă spre un capitol nou al *sociologiei noologice*, *care face puntea între sociologia persoanei umane şi sociologia puterii spirituale sau noologice de care dispune la un moment dat o colectivitate umană, un ins, un popor, o civilizaţie*. Fenomenul persoanei umane pare să înceapă a se dezvălui prin manifestarea acelui curios şi obscur sentiment, pe care Motru îl denumeşte „*simţirea eului*". Curiozitatea este că această simţire este *iniţial difuză şi totuşi unitară*, adică se recompune mereu, cu fiecare obiect care ajunge în mâna copilului şi pe care, cum arată Cooley şi mai târziu Mead, copilul îl simte ca *parte din el*, ca al lui, ca *meul* (*me,* în engleză) sau *minele lui*. Aşa se face că, întâi, copilul a spus *al meu*, nu *eu*. "Al meu" sau "minele" (ceea ce Mead numeşte *the me*) precede eul în afirmările exterioare ale copilului, nu în cele interioare, cum o să aprofundăm mai jos, şi aceasta ar explica de ce prima simţire legată de *realitatea identitară* a persoanei a fost *euforică*. "Simţirea primară a eului" este "simţirea creşterii în putere a omului, precizează psihosociologul român. Primul om în care s-a trezit *simţirea eului* a zis *al meu în loc de a zice eu; posesivul a premers personalului: afirmarea puterii a premers întrebuinţării puterii în scop de muncă* (*s.n*). Dimpreună cu simţirea eului şi-au făcut apariţia, în sufletul omenesc, şi diferitele nuanţe emoţionale legate de atitudinile corpului (în momentele de luptă): trufia, vanitatea, ambiţia, gelozia, invidia, de o parte; simpatia, generozitatea, iubirea, de cealaltă. Toate aceste nuanţe de emoţii (...) au găsit în eu un fel de *cadru organizator*."[99]

Curios este să constatăm că, *prin fiecare simţire a sinelui, ba chiar prin fiecare deprindere exercitată, se reface unitatea empirică a corpului însuşi*, încât, *înlăuntrul unităţii sale transcendentale, se manifestă diferite unificări empirice ale corpului nostru*. Fiecare *unificare empirică* are un corelat într-o simţire (cât de obscură) a sinelui. Aceasta consemnează tentativa mereu reluată a corpului exterior spre unitatea

---

[98] "Personalismul energetic", ed. cit., p. 552.
[99] Ibidem, p. 353.

„corpului interior" sau spiritual, şi tocmai această unitate este semnul omului virtuos (şi înţelept). Ea este şi gradientul „sfinţeniei" noastre şi deci treaptă înălţătoare, spre rai, ori, din contră, treaptă coborâtoare spre iad. Putem conchide că patimile şi păcatele noastre (pe care le „trăim" în corpul exterior şi prin acesta ca tip de „corporeitate empirică") trec în „suferinţele" sufletului, adică în „simţirile sinelui" şi se fixează ca „întunecìri" ale „corpului interior", care-şi diminuează astfel luminozitatea divină. Aşa putem înţelege întrucâtva de ce, în viziune creştină, mântuirea este în corp, adică prin mijlocirea, nu prin părăsirea corpului. Dacă am avut succes într-o activitate, atunci tot corpul nostru este trecut, ca unitate a simţualităţii complete şi virtuale, înlăuntrul acestei *simţiri benefice, de satisfacţie*. Dacă, din contră, un lucru a ieşit prost, tot corpul nostru este preluat înlăuntrul sentimentului prin care se exprimă tristeţea neîmplinirii către pragul chiar al unei *simţualităţi depresive*. Dacă nu ne pasă de nimic, suntem adică nepăsători, tot corpul nostru e trecut înlăuntrul acestei nesimţiri şi spunem despre cel ce se comportă aşa, care are o asemenea fire, că este nesimţit. Putem vorbi, iată, despre corp ca *sumă sau sinteză cvasitainică de corporeizări empirice*. Corporeizarea empirică desemnează fenomenul remodelării vieţii biologice în corpul nostru, cu *fiecare nouă actualizare sufletească* din biografia omului. Încât, *corpul este sinteză între continuitatea şi discontinuitatea corporeizărilor empirice provocate de pragurile pe care diverse experienţe sufleteşti le induc în curgerea altfel egală a timpului. Ne dăm seama cât de însemnate sunt trăirile, experienţele sufleteşti, pentru echilibrul corpului însuşi.* Cum trăieşte sufleteşte un om aşa este şi corpul lui, aşa trăieşte şi trupeşte. Putem distinge, iată, între *corpuri animalizate* şi *corpuri spiritualizate*, care ating culminaţia în cazul sfinţilor a căror corpuri nu putrezesc, de unde taina Sfintelor moaşte în toată creştinătatea. Iată ce scrie, în acest sens, Sf. Apostol Pavel: "…*Chiar dacă omul nostru cel din afară se trece, cel dinăuntru însă se înoieşte din zi în zi*"[100]. Şi mai departe: „…*ca să ia fiecare cele ce a făcut prin trup, ori bine ori rău*".[101]

***Corporeizările empirice*. *Trupul ca templu al Duhului*.** Motru, în zona neexplicitată a teoriei sale (şi deci nescrisă), ne lasă chiar el a crede că s-ar putea vorbi despre o *corporeitate transcendentală*, în care se regăseşte *realitatea totală a persoanei, în întregime latentă, şi care există înainte şi independent de orice acte concrete şi de orice corporeizare empirică*. Totodată, cu acest corp interior, această corporeitate, s-o numim pneumatologică, se iveşte şi posibilitatea simţirii anticipative a oricărei corporeizări empirice şi această posibilitate, această simţualitate virtuală, anterioară oricărei simţiri empirice date, este, în această viziune, sufletul. „Bolnav e trupul nostru când sufletu-i căzut", spune poetul. De vreme ce sufletul nu depinde de corporeizările empirice decât în sensul trecerii patimilor şi a păcatelor în suferinţele lui, ne dăm seama că el nu se supune stingerii corpului, adică nu se sfârşeşte cu sfârşitul seriei corporeizărilor empirice care compun, atâta câtă există, viaţa insului. Biologic, aşadar, *viaţa insului poate fi definită ca serie de corporeizări empirice ale stărilor sufleteşti*. Ceva se întâmplă cu sufletul nostru în viaţa de aici, căci de vreme ce păcatele micşorează reflexivitatea oamenilor şi, prin ei, a societăţilor, ele (păcatele) vor întuneca şi sufletul, care va fi împins astfel în întunericul cel mai dinafară, cum spune Mântuitorul în toate Evangheliile. În această chestiune suntem aduşi să constatăm că în concepţia lor despre corp dacii erau pregătiţi să-l primească pe Cristos. Primatul sufletului despre care vorbeşte Mehedinţi, ca despre trăsătura de bază a concepţiei dacilor, trebuie înţeles în spiritul acestei completări cu privire la corp, altfel nu vom înţelege de ce vechii daci începeau orice act de vindecare cu vindecarea sufletului, simţind că altfel totul este iluzoriu în materie de practică a vindecării. Însă pentru aceasta trebuia să ai o asemenea înţelegere asupra corpului ca unitate dinamică a diversităţii simţualităţilor care însoţesc manifestările noastre, oricât de mici şi de neînsemnate ar părea acestea. *Cu fiecare manifestare a noastră sufletească se recompune, după o altă tonalitate afectivă, sentimentul sinelui nostru*, adică *este antrenată însăşi rădăcina fiinţei noastre şi, totodată, corporeitatea noastră*

[100] II Cor., 4, 16.
[101] II Cor., 5, 10.

empirică este ea însăşi recompusă chiar dacă, anatomic, corpul e mereu acelaşi. Ceea ce revine la a spune că *în tot ceea ce facem suntem cu tot sufletul nostru*, indiferent de tonalitatea afectivă, încât starea noastră sufletească se compune şi se recompune mereu, astfel că sufletul preia aceste modulaţii aflându-se când mai împlinit, când mai strâmtorat, după cum manifestările noastre sunt lucrătoare şi slujitoare sau nu, după cum aduc împliniri sau depotenţări ale genului de manifestări la care ele însele participă. *Ba corpul însuşi se recompune prin fiecare corporeizare empirică indusă de experierile sufleteşti în care suntem implicaţi.*

Între cele din afară şi cele dinlăuntrul nostru este, iată, o perfectă *corespondenţă noologică.* Această „corespondenţă" se fixează şi ea în acele „relităţi nevizibile" pe care le numim „praguri" şi „prototipuri". O manifestare este dată în dubletul ei, adică în expresia sa empirică dar, ca experienţă de prag, şi în prototipul ei (virtualitatea şi deci latenţa plenitudinii sau perfecţiunii acelei manifestări anume). Aşa se face că putem „simţi" imperfecţiunile manifestărilor noastre şi ne putem bucura de progresul nostru de la o manifestare la alta. Dacă în *cele din afară* comportarea noastră aduce grave atingeri prototipului unei manifestări sau al alteia, *sufletul nostru se face ecoul suferinţei neîmplinirii* fie că vrem fie că nu vrem. E ca şi cum *în cele din afară şi în cele dinăuntru ar fi fost pusă aceeaşi perfecţiune*, aceeaşi năzuinţă spre pacea categorială, adică spre *plenitudinea prototipului*, a *categoriei paradigmatice. Sufletul nostru se odihneşte numai în cele ce, ca manifestări efective, redau cât mai deplin categorialitatea lor (prototipia lor), în toate celelalte suferă. Ori de câte ori, prin ceea ce facem, ne îndepărtăm de categorialitatea lucrurilor, rezultatul este suferinţa sufletului direct proporţional cu măsura acestei îndepărtări.* Putem înţelege de ce *istoria omenirii se dovedeşte a fi istoria îndepărtării sau a apropierii de linia categorială a existenţei noastre ca specie omenească*, *al cărei centru noologic ireductibil şi inepuizabil este însăşi Dumnezeirea*, *adevăratul Dumnezeu.* Cu fiecare lucru bine făcut se confirmă *tendinţa noastră spre acest centru.* Iar *în toate este refăcută unitatea corporeităţii noastre, ca unitate mai apropiată sau mai îndepărtată de „corpul perfect",* adică de *corporeitatea transcendentală, de corpul interior, spiritual, în şi prin care sălăşluieşte sufletul nostru.* În epistolele către corinteni, Sf. Ap. Pavel va asemăna corpul pneumatologic cu "Templul lui Dumnezeu": "*Nu ştiţi că voi sunteţi templul lui Dumnezeu şi că Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi?"*[102]. *"Mâncărurile sunt pentru pântece şi pântecele pentru mâncări, iar Dumnezeu va nimici şi pe unul şi pe celelalte. Dar trupul nu este pentru desfrânare, ci pentru Domnul şi Domnul pentru trup"*[103]. *Şi iată sensul pneumatologic al trupului: "Nu ştiţi că trupul este templul Duhului Sfânt, care este în voi şi pe care îl aveţi de la Dumnezeu? Şi că voi nu sunteţi ai voştri?"*[104]. *„Sau nu ştiţi că cel ce se alipeşte de desfrânată este un singur trup cu ea? «Căci vor fi - zice Scriptura - cei doi un singur trup». Iar cel ce se lipeşte de Domnul este un duh cu El. Fugiţi de desfrânare! Orice păcat pe care-l va săvârşi omul este în afară de trup. Cine se dedă desfrânării păcătuieşte în însuşi trupul său"*.[105]

Iar forţa care aduce diversul la unitatea trupului interior are înţeles transcendental indubitabil, în accepţie pauliniană: "Căci printr-un singur Duh, noi toţi am fost botezaţi într-un singur trup, fie iudei, greci, fie robi, fie liberi: şi toţi am fost adăpaţi dintr-un singur Duh"[106].

Proprietatea dintâi a "corpului pneumatologic" este identitatea sa deplină, tainică şi adâncă cu întregul univers ("în fiecare lucru, notează poetul, Universul s-opinteşte" sau: „Cu fiecare om

[102] Corinteni, 3, 16.
[103] Ibidem, 6, 13.
[104] I Cor., 6, 19.
[105] I Cor., 6, 16-18.
[106] I Cor., 12, 13. Fenomenul corporeităţii pneumatologice a fiinţei umane a fost dezvăluit de experienţa tragică a "strigătului mut" al pruncului nenăscut, ameninţat, în pântecele maicii sale, de cleştele avortului, strigăt în care răzbate, sub forma spaimei noologice pure, corporeitatea virtuală, viaţa netrăită. "Strigătul acela mut" dă expresie retragerii din faţa "cleştelui" de avort care-l caută în pântece pe cel nenăscut, ne-întrupat, să-l smulgă *din rădăcina noosică a vieţii.* Acel "strigăt mut" este proba necontestabilă a "corpului spiritual" sau "interior" de care vorbesc epistolele pauline.

o lume îşi face încercarea"). Fiind într-un loc şi un timp anume, când încă nu exista (căci nu căpătase corporeitate contingentă), corpul acela pneumatologic se identifica cu marele mister al vieţii, avea, adică, "gigantismul noologic" al "marii corporeităţi cosmice" cu care se identifica încă (în corpul matern fiind), şi "strigătul mut" al pruncului căutat de foarfecele avortului va fi fost ca fulgerul care-a străpuns cu marea lui spaimă tot cosmosul, ca o cutremurare, ca un "mysterium tremendum". Aşa trebuie înţeles avortul, caracterul acestuia de „crimă cosmică", căci răneşte, odată cu pruncul extirpat, marea corporeitate cosmică în „gigantismul" ei noologic

Actualizarea sufletească precede corporeizarea empirică. Gigantismul sufletesc. În viziunea noologiei, pe care o rezemăm aici, în acest loc al demonstraţiei, pe teoria lui Motru, eul se naşte numai când ceva, un act, o actualizare sufletească anume, provoacă o *corporeizare empirică*, dimpreună cu *simţirea ei anticipată*. Acel *act sufletesc*, în care se şi împlineşte *prima unitate sufletească dintre o corporeizare empirică şi simţirea ei anticipată*, este, în concepţia lui Motru, *lupta*. Putem totuşi identifica startul acelei prime unificări dintre o corporeizare empirică şi simţirea ei anticipată în chiar *actul naşterii. Oare nu este naşterea prima corporeizare empirică, adică prima unificare simţuală dintre mediul extern şi corpul care tocmai vine pe lume?* Şi nu este, oare, tocmai atunci, în chiar prima clipă, săvârşită unitatea dintre corpul noului născut şi mediul exterior, ca *prim examen al vieţii* în faţa dezechilibrului provocat de scindarea dintre corpul copilului şi placenta lui protectoare din pântecele matern? Este *prima lui luptă şi totodată prima lui biruinţă. Cum lupta este afirmare de putere corporală, înlăuntrul acelei simţualităţi a unităţii tocmai dobândite dintre lumea exterioară şi corpul noului născut (prima corporeizare empirică), cea dintâi exprimare a simţirii egotice este posesivă, astfel că în cadrul ei apare "minele", „mineitatea", acel "al meu"*. Aceasta este simţirea obscură a primului triumf al copilului asupra lumii, ca triumf deplin al darului vieţii, căci atunci, corpul s-a prefăcut instantaneu în sediu al lumii externe, şi acea simţire trebuie să fie cadrul a ceea ce interacţioniştii numesc meu, al meu, mineitatea, în latenţa lor deplină. Iar, ca pui de om, „întâi spun al meu şi apoi spun eu", remarcă un sociolog atât de prestigios precum Cooley. Lucrul acesta a fost bine examinat de Cooley pe cazul fiicei sale. El a sesizat că orice copil numeşte diversitatea obiectelor cu acest pronume posesiv: "al meu" (*me*), un fel de "eu" concret. Dacă îi arăţi un obiect copilul îl va apuca şi va rosti "eu", adică "al meu", "la mine".

"Mineitatea" precedă "sinele", s-a spus şi observarea aceasta a rămas la acest prag, *nemergându-se de aici mai departe, spre a sesiza că acest tip de unitate este de esenţă pneumatică, are adică înlăuntrul ei toată cosmicitatea, cosmosul întreg,* încât prin *modalitatea sinelui, unitatea originară se recompune ca unitate interioară pur noologică, deci ca virtualitate, sau, cu termenul nostru, ca latenţă sufletească prin care străbate în toate afirmările noastre întregul acesta originar, cosmicitatea şi cosmomorfismul*, împlinitor sau rănit, strâmtorat. Această *unitate noosică vie*, în care se regăseşte, în latenţă pură, întregul, cosmicitatea însăşi, în esenţa sa spirituală, nepieritoare, este ceea ce putem numi, prin termenul atât de controversat, *suflet. Aşa cum prin termenul corp am denumit unitatea corporeizărilor empirice din care se compune viaţa insului*. Dualitatea aceasta este, iată, originară, dar unitatea amândurora este dată de natura lor pneumatică, prin care o atare unitate se arată nepieritoare şi activă, alcătuind cu viaţa un triunghi indestructibil, atâta vreme cât desfăşurările empirice nu-i aduc degradări mai mari decât puterea sa de propagare concretă. Însă, la început, triumful este deplin. Aşa se face că eul acesta primitiv, încă nediferenţiat în raport cu unitatea sufletească primară şi latentă, al copilului şi (probabil) al primitivului, trădează un "gigantism sufletesc", o "euforie", încât putem spune cu Motru că, în această expresie a sa, "ca simţire emotivă, eul are prea puţin într-însul conştiinţă de sine"[107], dar, adăugăm noi imediat, nu-i lipseşte latenţa unităţii originare a sufletului şi cu atât mai puţin latenţa sineităţii şi a corporeităţii deopotrivă. A doua observaţie pe care o facem este că tot în structura originară, a eului, regăsim o polaritate elementară, nucleară, care în

---

[107] C. Rădulescu-Motru, op. cit., p. 554.

manifestările sufleteşti efective dobândeşte nuanţă emoţională: ură vs iubire, egoism vs generozitate etc. Eul este cadrul pulsator şi organizator al acestei polarităţi emoţionale, cadrul care trebuie să împace opuşii şi să apere unitatea sufletească originară de sciziuni, de acea dezunire lăuntrică periculoasă, care ar sfârşi prin a distruge fiinţa omenească, făptura.

Motru ne spune că această dezunire este evitată numai întrucât unitatea obținută trece într-una mai înaltă. Trăsătura dintâi a eului însă este *emoționalismul* acesta *expansionar trecut într-o unitate pasionară a corpului cu sufletul*. "Eul emotiv, observă Motru, se revarsă asupra lumii ca un tentacul acaparator"[108] şi recompune cu lumea unitatea pasionară originară a persoanei la acel stadiu al devenirii sale. Graţie acestei "atmosfere calde, emoţionale" copilul are curajul să păşească afară din sine, să înainteze spre ceilalți, deopotrivă lucruri și oameni. *Eul primar* nu este o "oglindă", de la început, așadar. De n-ar fi putut înfrânge frica, eul acesta n-ar fi pășit în afară niciodată, adică nu s-ar fi recompus ca *oglindă a lumii*, ca oglindire dinamică a ei. Autismul ţine de acest tip de dezechilibru, în care citim neputinţa eului în fazele primare ale dezvoltării copilului de a înfrânge frica aceasta, ca frică de lume, mai precis, ca *frică în fața imensității lumii brusc descoperită în momentul primei afirmări a sinelui oglinditor*. Și atunci se petrece ceva ca o orbire, ca un refuz al vederii lumii la lumina ei exterioară. Clipa aceea a celei dintâi „revărsări acaparatoare" a eului asupra lumii este cea în care se declanşează prima *intuiție noosică* în sufletul copilului care-i şopteşte că lumea aceea este a lui, că ea este tot el. Aceasta este *bucuria paradisiacă a sufletului* care se trezeşte din somnul primordial înlăuntrul lumii, ca sinea ei oglinditoare, sau mai pe scurt, ca *sinea lumii*, cum ar zice C. Noica. *Sinele* deci începe, îşi are cadrul său în *sinea lumii*. Sinele se „naşte" (citeşte: „se trezeşte") aşadar din această euforie a acaparării lumii la sine, din această „bucurie a lumii", în şi prin care se „exprimă" *sinea* lumii şi aşa înţelegem mai în adâncime cugetarea eminesciană: „cu fiecare om universul se opinteşte"; altfel exprimându-ne, sinele se „naşte", iată din sinea lumii, care este matricea lui, placenta sa originară, aşa cum copilul se naşte corporal din placenta pântecelui matern. *Sinele şi sinea*, iată *perechea primordială*, în şi prin care se compun energiile necreate în structura făpturii. Unitatea lor originară actualizată este „eul emotiv", cum ar spune Motru. "Eul emotiv este o minunată ademenire, născocită (...) pentru a-i da omului primitiv (şi, prin paralelism, copilului) curajul de care avea nevoie."

Forma emotivă a salvat viaţa, încât, iată, primul strat al "realităţii noologice" este această "emoţionalitate", care-l proiectează pe om în "gigantism mistic", adică într-o lume vrăjită de "misterul atotputerniciei". Când va apare "eul conştiinţă intuitivă de sine" se va ivi o nouă "structură a persoanei omeneşti". Deja cunoaşterea de sine presupune limbajul sau "practica vorbirii".

"Omul care are cunoaştere de sine nu-şi mai revarsă personalitatea în afară, în expansiuni de gigantism mistic, ci se reculege", ascultă de "îndemnurile aptitudinilor sale intelectuale, morale, profesionale"[109] adică de acele înclinări care-l fac pe sine util societăţii. Într-un punct ca acesta al analizei ne despărţim sever de Motru şi de viziunea sa evoluţionistă, păstrându-ne însă într-un dialog restitutiv cu propria sa teorie. Diversificarea mediilor sociale de viaţă, datorată interacţiunii deprinderilor sufleteşti cu mediul, precizează Motru, creează diverse "structuri de personalitate". "În acelaşi individ trăiesc mai multe tipuri de persoane, mai multe suflete, după cum zice proverbul popular. Personalitatea evoluează, dar tipurile ei diferite pot să coexiste."[110] Lucrul minunat sesizat de Motru este că în viziunea populară, însuşi *sufletul, ca latență personală, se recompune cu fiecare tip de actualizare (manifestare) personală a uneia și aceleiași persoane*, adică se personalizează. *Încât, într-un om, poate muri un tip de persoană sau altul, înainte de a muri el însuși în trup, adică înainte ca sufletul să-i părăsească trupul firesc cu totul.*

---

[108] Ibidem.
[109] Ibidem.
[110] Ibidem, p. 555.

Să urmăm firul analizei lui Motru spre a sesiza impasul paradigmei deterministe, de vreme ce, în analizele sale, Motru pune în centru puterea sufletească.

Pe măsură ce "simţirea eului se limpezeşte" şi eul prinde a avea o "conştiinţă de sine", personalitatea începe şi ea să se organizeze progresiv. Ca şi la interacţioniştii americani şi la Motru, cristalizarea şi dezvoltarea sinelui este trunchiul dezvoltării şi organizării personalităţii. Tipul eului dă tipul personalităţii. "Eul-emoţie difuză" dă "persoana mistică", "eul ieşit din conştiinţa de sine, [a intuiţiei clare] ne va da persoana energetică" a profesionistului de vocaţie. Aceasta e teza lui Motru.

Eroarea nefericită pe care-o face Motru revine la a citi în „persoana mistică" o formă de personalism anarhic. El nu sesizează, din pricina raţionalismului său ateu, că tocmai *eul mistic* este *mecanismul interior de echilibrare energetică a personalităţii emoţionale difuze sau euforice.* Este suficient *să comparăm euforia procurată prin felurite narcotice cu marele şi adâncul "entuziasmos", cu extraordinara bucurie luminoasă a trăirii/contemplării mistice*, pe care ţi-o procură, deci, căutarea lui Dumnezeu. *Una - cea dintâi - te risipeşte în lume, a doua este unificatoare căci te înalţă la unitatea cu centrul spiritual dumnezeiesc.* Abia *criza credinţei, recesivitatea ei şi deci micşorarea eului mistic face din persoana euforică o persoană anarhică.* În plus, eul variază de la polul puternicei sale ataşări la corporeizările empirice, regularizând parcă procesele corporeistice (ceea ce am putea numi somatomorfism), la polul unei clare conştiinţe de sine, când pare a fi depărtat de orice simţire a corporeităţii fiind atras de o tendinţă spre spiritualizare puternică (ceea ce am putea denumi pneumatomorfism). Prin urmare, *eul mistic este centrul energetic de densitate şi de fixare şi stabilitate a persoanei emoţionale, difuze sau euforice.* El dă stabilitate şi ordine interioară persoanelor cu trăiri extraordinare şi nu poate fi asimilat sub nici o formă « personalismului anarhic », aşa cum procedează Motru.

2. Eul naţional, de clasă, de castă, profesional etc.

Eul şi personalitatea. "Personalism anarhic" şi "personalism energetic". Eroarea lui Motru, provenită din lunga sa convieţuire cu mediile intelectuale ale naturalismului (concepţiile „materialiste"), atât de puternice la începutul secolului, constă în confuzia *corpului empiric*, concret, cu *corporeitatea pneumatologică,* cu ceea ce Sf Apostol Pavel numeşte *„corp interior".* Înainte de a fi corporeitate empirică, dimpreună cu simţirea ei corelativă, orice corp există în şi prin realitatea sa mai înaltă, matriceală, ca *posibilitate a priori a oricăror corporeizări empirice reale*, dimpreună cu simţirea lor unificată şi unificatoare, latentă şi ea. Aceasta ţine de *realitatea noologică a corpului şi a simţirii sale anticipatoare* şi alcătuieşte o "natură pneumatică". "Cărţile sfinte" şi mai presus de toate, Biblia, numeşte această realitate noologică, "*corp interior*".

Orice corp concret are, deci, un dublet pneumatic, întrunit de acest "corp interior", cu care formează o "coincidentia oppositorum", o "unitate în dualitate", de caracter originar. "Eul-emoţie" de care vorbeşte Motru are, deci, un dublet în "eul bucuriei fără margini", care, astfel devine "eu al iubirii nemărginite" sau "eu divinans". Această dualitate este ignorată de Motru şi ne limităm doar s-o semnalăm, nefiind locul aici pentru alte dezvoltări în acest sens.

Vom reveni la una dintre chestiunile tulburătoare ale teoriei lui Motru şi anume la chestiunea posibilităţii acelei unităţi greu comprehensibile dintre eu şi manifestările care alcătuiesc personalitatea.

Să reţinem, deocamdată, că, în viziunea lui Motru, "corespondenţa dintre eu şi personalitate"[111] se realizează sub forma *vocaţiei.* Distincţia pe care Motru ne-o propune între *eu şi personalitate* ne ajută să înaintăm pe tărâmul "sociologiei eului social". *Eul* există înaintea personalităţii (ca "simţire a eului", ca "*sentiment al Eului*"), dar "*eul social*" (şi cel moral), crede Motru, este posterior personalităţii. "Întâi există naţiunea, casta, clasa socială, profesiunea şi abia,

---

[111] Ibidem, p. 558.

apoi, eul unei naţiuni, caste, clase sociale, profesiuni". Numai după ce naţiunea, clasa, casta, etc. au "trăit lungă vreme ca organisme sufleteşti" (deci ca *unităţi sufleteşti*) se formează *eul naţional, de clasă, de castă*, etc., întrucât, *conştiinţa de sine* (sinele), remarcă Motru, este dobândită prin "reflexivitate" şi presupune existenţa personalităţii. "*Eul confident*", cel ce-mi serveşte de *martor al stărilor şi simţirilor mele,* este posterior personalităţii, dobândit prin "reflexiune". Simţirea eului, ceea ce s-ar cuveni să numim "sentimentul eului" ("eul primitiv") există însă înaintea personalităţii, la originea ei. Motru distinge aşadar între "*eul primitiv*", un fel de "*eu nuclear*", am redefini noi, şi eul social sau moral, care fiind nucleul conştiinţei de sine poate fi asimilat "sinelui" din teoria interacţionistă.

"Simţirea eului însoţeşte *atitudinile de anticipaţie* ale organismului omenesc; şi cum de atitudinile organismului sunt legate emoţiile, simţirea eului este împreunată întotdeauna cu emoţiile."[112]

Motru a numit eul acesta primar, *eu emoţional* şi, în primele scrieri, a explicat geneza lui prin ceea ce a numit "*imaginea kinestetică*" (în care se reflectă anticipativ mişcările corpului în raport cu un tip de activitate, iar, la origine, în raport cu lupta sau cu joaca). *Simţirea eului* este mai profundă decât *intuiţia spaţiului*. Acest *eu emoţional* este ceea ce Mead numeşte "*me*" ("mine"), deosebindu-l de "*I*" (eu) şi categoric de "sineitate". Sineitatea din scrierile lui Mead este, în scrierile lui Motru, "eul social", format prin *exerciţiul conştiinţei de sine* (prin reflexiune).

Constatăm un paralelism între cei doi. Ceea ce găsim la Motru şi nu găsim la Mead este acest plan de *analiză a decalajelor dintre eu şi personalitate*, decalaje care explică posibilitatea realităţilor sufleteşti (noologice) degradate, decăzute.

Să punem o concluzie la întreaga discuţie. În lumina teoriei lui C.R. Motru, constituirea personalităţii se datorează "cristalizării pe care o operează eul în structura sufletească dată omului prin naştere"[113]. Primul eu este "*eul emoţional*". Pe suportul lui se naşte ceea ce Motru numeşte "*personalitatea amorfă*". Treptat, "cristalizările produse în substratul sufletesc" iau forme mai precise numite tipuri. "Personalitatea tip" este depăşită, apoi, de cea activă, profesională (*personalitate de vocaţie* sau energetică). "În structura sufletească a individului, eul găseşte acum aptitudinile pe care le selectează şi le întăreşte". Se trece de la "personalismul anarhic" la "personalismul energetic". Unde eul n-a ajuns să aibă rolul de *selector al aptitudinilor de muncă*, *mişcarea personalităţii este anarhică*, ea nu ascultă de chemarea unei vocaţii, ci execută mişcări relativ dezorganizate.

> "*În personalismul anarhic domină capriciul eului. Proprietatea (...) maimuţăririi nu cunoaşte margini, ca în vis, eul divaghează. Poporul în care tronează acest personalism este plin de reformatori, adică de imitatori de tot ce se vede la străini. Tradiţia în el nu se respectă şi nici competenţa profesională. Un singur cult este la el în floare: cultul incompetenţei. «Ştii cine sunt eu?!» (...) Eul este hipertrofiat, în schimb, personalitatea este amorfă. În ce este specialist domnul cutare? În nimic. Dar este bun pentru toate şi n-are teamă de nici o răspundere.*"[114]

Vocaţie şi psihomorfoză. Legea saltului lateral. "În faţa personalismului anarhic stă personalismul energetic." În ce constă el? *În puterea eului de a selecta aptitudinile de muncă şi a organiza mediul de viaţă conform cu direcţia pe care o fixează vocaţia, ne spune Motru. Europa, remarcă Motru, este marcată astăzi de lupta între personalismul anarhic şi personalismul energetic, între capriciu şi vocaţie, între cultul incompetenţei şi obrăznicia scribului gălăgios (ideologul), pe de o parte, şi cultul muncii şi severitatea specialistului, pe de alta. Această luptă atinge tot. Atinge inclusiv starea naţiunilor, ceea ce reactualizează chestiunea naţionalismului.* Despre *naţionalism* se spun multe. Se vorbeşte că Europa ar fi traversată

---

[112] Ibidem, p. 568.
[113] Ibidem, p. 621.
[114] Ibidem, p. 622.

de un naţionalism exagerat. Motru ne previne asupra confuziei. "Naţionalismul european nu este însă exagerat, ci anarhic".[115] Naţionalismul, este, iată, o chestiune de maximă urgenţă.

> El desemnează mobilizarea conştiinţei naţionalităţii contra tuturor formelor şi agenţilor care, maimuţărind viaţa ordonată, agresând simbolurile, miturile, credinţa etc. agresează fundamentele ordinii naţionale, societatea, îi tulbură energetismele şi astfel provoacă grave turbulenţe malefice, ba suprimă însăşi corporalitatea, corpul interior, ceea ce duce la deflagraţii precum cele ale hedonismului, la droguri, narcotice de tot felul, etc., etc. Corpul, aşadar, va fi el însuşi în funcţiunile lui, agresat, înecat în toate turbulenţele posibile (patimi, desfrâu etc.). Învăţăturile despre corp şi corporalitate sunt, iată, puse la mare încercare, ceea ce reclamă o atentă reexaminare a acestora, începând chiar cu teoria lui Motru despre corporalitate.

Ceea ce-i scapă lui Motru în analiza sa (tributară naturalismului epocii) este tocmai "corpul interior" şi deci faptul că încă mai adânc decât "*eul euforic*", "*eul emoţie*" (legat de "atitudinile de anticipaţie ale organismului omenesc"), este "*eul divinans*", legat de atitudinile de anticipaţie ale "corpului interior". Oare nu creşte acesta, nu se dezvoltă el o dată cu afirmarea *fiinţei noastre spirituale*?! Cum să confundăm deci acest tipar egotic cu "eul emoţie", care îşi trage toată energia din afirmările (exteriorizate) ale organismului omenesc? *Direcţia de afirmare a fiinţei noastre spirituale şi deci a "corpului interior" este polarizată (opusă şi complementară) direcţiei de afirmare a corpului nostru exterior. Unul ascultă de chemarea de sus, înălţător-spiritualizatoare, celălalt ascultă de "chemările trupeşti", disipative, difluente.* Unul ne poartă spre centru spiritual unificator, care este Dumnezeu, celălalt spre lumea cea de toate zilele.

Iată dar cât de greu este a se spune ceva definitv despre geneza acestei forţe misterioase care este *eul*. Ceea ce ştim se referă la faptul că eul este un indice pentru o forţă capabilă să organizeze psihomorfoze (câmpuri de trăiri) polarizate, situate pe un continuum bipolar (sau, poate, multiaxial). Fiindcă, iată, cazul *eului mistic creştin* este o probă de mişcare inversă a câmpului trăirilor faţă cu tendinţa aceea care începuse a se manifesta în Quatrocento şi care s-a opintit mereu de atunci să rupă eul de trăirea religioasă; şi iată că *afirmarea progresivă a eului mistic creştin* n-a adus o simplificare, o coborâre a aparatului mental al civilizaţiei, ba dimpotrivă. Cum să credem că eul intelectual este posterior celui mistic şi superior acestuia, când toate progresele creştinismului s-au întemeiat pe depăşirea gnosticismului (prin asimilare chiar, ca în cazul lui Origen)? Vom spune deci că *saltul acesta lateral dintr-un câmp de trăiri în cel opus lui este aproape o lege a eului creator* şi ea ne permite să desenăm, dintr-un unghi nou, fenomenele spirituale. Prin urmare, nu putem lega eul emotiv sau euforic în mod strict de "anticipaţia organismului omenesc" ori de "proiectarea puterii omeneşti", ca în cazul luptătorului.

Acestea sunt numai cazurile *eului somatomorfic*, centrat adică pe afirmarea corporală, senzualist-empirică a existenţei, pe *corpul exterior*, cum scrie Sf. Apostol Pavel. Nu putem vorbi deci despre un singur eu emotiv sau euforic, ci despre *două tipuri egotice de emoţie şi euforie*. Unul ţine de câmpul manifestărilor corporale, celălalt, de câmpul trăirilor spirituale (pneumatic). Nu vom putea compara niciodată *bucuria mirelui şi a miresei uniţi în ritualul de adâncă credinţă creştină, prin taina cununiei în faţa Sfântului Altar, cu acelaşi entuziasm la doi tineri moderni, uniţi şi ei prin acelaşi ritual, dar lipsiţi, vai, de trăirea profundă a tainei cununiei, de pildă.* Cele două expresii ale entuziasmului sunt incomparabile. Una, aceea a tinerilor moderni, se descarcă în plăcerea intensă a corpului, cealaltă, în bucuria paradisiacă şi luminoasă a sufletului. Sunt *orizonturi* total diferite care, practic, plasează aceleaşi situaţii în orizonturi care nu se cunosc şi nu se pot "întâlni" niciodată, precum orizontul de la soare-apune cu cel de la soare-răsare. Este adevărat numai pe jumătate că eul emotiv "se revarsă asupra lumii ca un tentacul acaparator; din revărsarea lui nu creşte ştiinţa despre cele dimprejur, sau despre cele dinăuntrul sufletului; el nu ajută la limpezirea raporturilor dintre om şi lume, ci numai la netezirea acestor raporturi prin răspândirea unei atmosfere calde emoţionale; el

---

[115] Ibidem, p. 628.

reuneşte şi unifică, pentru a da omului încredere în activitatea sa"[116]. Toate acestea sunt adevărate, spuse din perspectivă somatomorfică (şi intelectualistă). Iată însă că *eul emotiv* al celui ce iubeşte cu *iubirea creştină* (agape) are puterea transformării lumii (*transformatio amoris*), deschide omului un câmp de trăire şi de taine pe care nu le-a mai cunoscut niciodată, îndestulătoare prin ele însele să pună temelia zidirii individuale şi colective după legi formale neştiute din starea naturală sau „firească" a existenţei. Uitaţi-vă la eul emotiv al Soniei din "Crimă şi pedeapsă" cunoscutul roman al lui Dostoievski. Ce transfigurare neobişnuită capătă lumea degradată de actul crimei prin devoţiunea celei ce se hotărăşte să-l urmeze pe Raskolnikov în Siberia! Am văzut pe cazul lui Tertulian că eul mistic se poate ivi deopotrivă într-un câmp pneumatic saturat de intelectualitate, aşa încât nu-l vom lega exclusiv de "atitudinile anticipatoare ale corpului omenesc" (în raport cu un scop de îndeplinit) şi deci nu-l vom anexa "eului primitiv", din care, prin evoluţie s-ar fi ivit, printr-o serie evolutivă, eul profesional al omului modern (persoana energetică). Putem spune numai că cele două tipare egotice răspund celor două polarizări psihomorfice, provocate deci de cele două câmpuri de trăiri omeneşti, orientat spre *trăirile de credinţă* unul şi spre *manifestările profesiunii* celălalt, atât şi nimic mai mult.

Pe de altă parte, nimeni n-a putut argumenta, de pildă, că trăirea provocată de rezolvarea unei probleme matematice extrem de complicate ar fi diferită de trăirea procurată de ascultarea "Brandenburgicelor" lui Bach ori de acel *entuziasmos* de o rară puritate, procurat în orizontul de trăire religioasă. Aceeaşi concentrare şi puritate sunt cerute în toate situaţiile enumerate şi n-avem nici un motiv să le anexăm pe unele "personalismului anarhic", iar pe celelalte "personalismului energetic", aşa cum procedează Motru. Marele psihosociolog român aşează o scară evoluţionară între "persoana mistică" şi "persoana energetică". În accepţia sa, atitudinile corporale ale omului primitiv (care sunt tot atâtea încordări şi reacţii somatice virtuale) îşi asociază simţiri primitive, care capătă expresii emoţionale de ură, invidie, trufie, gelozie, dispreţ etc. Acestea întovărăşesc anticipaţiile organismului şi devin materia gigantismului emotiv, propriu, în vederile lui Motru, omului mistic. Eul acesta este emotiv, difuz şi gigantesc (căci se bazează pe unificare nu pe diferenţiere). În evoluţia sa, omul ar urca treptele de la persoana aceasta mistică spre cea energetică, ceea ce aduce o cristalizare a conştiinţei de sine, o intuiţie clară şi un activism practic (eul profesional).

Lucrurile nu sunt întru totul astfel. În fapt, eul emotiv are două centre de cristalizare: somatic şi pneumatic. Aşa cum există emoţii somatizate, imediat acoperite de expresii corporale, există şi emoţii înalt spiritualizate, care aproape se desprind de suportul somatic ori pur şi simplu antrenează modelarea corpului în direcţii pe care natura pură a vieţii nu le-ar fi putut iniţia niciodată. Este suficient, de pildă, să cercetăm figurile mistice ale lui El Greco sau figurile de sfinţi bizantini pentru a sesiza că forţe "suprafireşti" traversează aceste "corporalităţi", imprimându-le însufleţiri nemaicunoscute. Tot astfel în cazul persoanei energetice. Personalismul anarhic este doar forma expansivă a eului somatomorfic care se transpune în mişcări sufleteşti dezordonate, haotice şi arbitrare. Apare omul capricios. Acesta însă poate fi capătul unui proces cultural extrem de sofisticat, aşa cum s-a întâmplat, bunăoară, cu personalitatea nihilistă ori cu anarhismul în cadrul culturii europene moderne. Omul nihilist şi anarhic sunt consecinţa unui eşec la un proces de modelare industrial-urbană a lumii şi nu întâmplător aceste două tipare apar, cu o rară vigoare şi densitate, în Europa răsăriteană şi centrală, adică tocmai în zona de manifestare a capitalismului prădalnic, violent, stihial.

Din toate cele afirmate până aici s-ar putea deduce că există "euri multiple", ceea ce nu ar fi adevărat. Există direcţii de afirmare a aceleiaşi forţe, care capătă astfel "înţelesuri multiple". Eul este, deci, unificarea acestei "forţe misterioase" lăuntrice cu o direcţie de propagare energetică derivată din dualismul ireductibil al fiinţei omeneşti, care este, totodată, trup şi suflet,

[116] C. Rădulescu-Motru, "Personalismul energetic", p. 61.

soma şi pneuma. Eul este expresia lor unificată, unitate în care se recompune, evident, o anume "înclinaţie" (spre unul dintre cei doi poli). Lucrurile se complică atunci când ţinem seama şi de axele manifestării sociale a persoanei (de clasă, de rasă, naţională, profesională, etc.). Unitatea eului cu aceste direcţii axiale ne dă "eurile sociale".

Psihomorfoză şi civilizaţie. Homo ludens şi homo divinans. Cele două centre de sistematizare sufletească (somatică şi pneumatică) imprimă activităţii sufleteşti caracterul unor vaste câmpuri de trăire pe care le-am numit psihomorfoze. Cu realitatea psihomorfozelor, cu ideea celor două centre de sistematizare sufletească în manifestările fiinţei omeneşti, cu antropologia corpului interior şi a celui exterior, ca în scrisorile pauline (la toate acestea vom reveni aprofundat în cartea a III-a), am făcut câţiva paşi spre tipul de abordare sociologică pe care l-am încadrat noologiei persoanei. Ne rămâne încă să fixăm câteva distincţii între eu şi conştiinţă.

Eul se manifestă înlăuntrul conştiinţei ca "factor important în plămădeala acesteia"[117]. Conştiinţa are o activitate şi, dincolo de eu, "ea funcţionează în multe vieţuitoare, observa Motru, fără tovărăşia acestuia". Făcând abstracţie de animal, reţinem observaţia lui Motru, că "maximul de intensitate a eului nu coincide cu maximul de intensitate al conştiinţei. Sunt cazuri în care eul dispare pe când conştiinţa este lucidă, şi sunt cazuri apoi în care intensificarea eului produce întunecarea conştiinţei. În momentele de afecţiuni puternice eul domină în dauna conştiinţei, care îşi strânge orizontul; dar în momentele de adâncire a intuiţiei lucrurilor, dimpotrivă, eul se restrânge până ce aproape dispare, iar conştiinţa îşi mută hotarele la depărtări vaste"[118].

Eul deci se află într-o curioasă balanţă cu conştiinţa. Aceasta pare a fi câmpul în care eul îşi sădeşte rădăcinile, în care creşte sau se restrânge, până la a prilejui o uriaşă înaintare a lumii între hotarele imens depărtate ale conştiinţei. Conştiinţa, în acest înţeles, pare a fi "oglinda lumii" sau lumea trecută în cadrele unei vaste psihomorfoze, care, cum vedem, se poate desfăşura şi fără intervenţia eului, sau, în orice caz, cu o minimă contribuţie a acestuia, susţinută numai de energiile sufleteşti.

În absenţa intervenţiei organizatorice severe a eului, energiile sufleteşti ascultă de legea celor două direcţii de sistematizare energetică, ce îşi au sursa în cei doi poli: soma şi pneuma. Dar eul ce este? "Eul este doar un transformator al conştiinţei, dar nu este însăşi conştiinţa întreagă. Acest rol de transformator decurge la eu din uşurinţa cu care el se identifică cu celelalte stări de conştiinţă. Eul este lipicios cum nu este nici o altă simţire. Cum spaţiul dă impresiilor venite prin auz, văz şi pipăit structura de corpuri, aşa eul introduce în conştiinţă o ordine subiectivă cu direcţie centripetală. În vis cu deosebire, proprietăţile lui de identificare şi de organizare sunt manifeste. (...) Identificându-se stărilor de conştiinţă, eul şi le supune pe acestea aşa de bine că el pare continuu şi identic cu sine însuşi, cu toate variatele conţinuturi, pe care le are..."[119]

Eul, deci, este o curioasă forţă, capabilă să opereze transformări în câmpul stărilor psihice, să organizeze conţinuturile acestuia sau să se identifice cu unele anume. Eul deci n-are doar proprietatea identificării cu o stare de conştiinţă, ca în viziunea freudiană. El participă la fluxul vieţii "ca o forţă modelatoare şi călăuzitoare care-şi are propria ei autonomie". În plus, el are, pe lângă proprietăţile menţionate şi pe aceea de a trece de la un pol la altul, de a fi eu somatomorfic ori eu penumatic, de a organiza un suflet epicureic dar şi unul ascetic, de a deschide orizontul desfrâului dar şi zarea de adâncă şi tainică lucrare a lui Dumnezeu în viaţa insului, de pură revelare a planului lui Dumnezeu. Homo ludens şi homo divinans, iată polii absoluţi între care

[117] Motru, op. cit., p. 66.
[118] C. R. Motru, op. cit., p. 66-67.
[119] Ibidem, p. 67.

prind înfiripări toate trăirile omeneşti. Ca atare, nu putem paria doar pe omul ludic, omul senzualist. Opusul său, homo religiosus, are şi el aceeaşi permanenţă existenţială. Sacrul şi profanul bat, într-altfel, într-o conjunctio oppositorum, ţăruşul eului în solul psihomorfozei. Dar psihomorfoza ce este? Vom observa, mai întâi, că aceasta nu se reduce la câmpul conştiinţei, ci cuprinde şi întregul inconştient uman deopotrivă, adică spaţiul trăirilor care nu răzbat în conştiinţă decât sub formă transfigurată şi, în cazul eşecurilor, sub formă falsificată, adică degradate şi camuflate.

Fenomenul personalităţii. Centrele sufleteşti de organizare a vieţii colective în individ. Eul social şi eul comunitar. Cu raportul dintre eu şi personalitate vom trece, în fine, la nivelul al doilea din schiţa de pneumatologie pe care credem că se reazemă sociologia noologică. Aici ne vom întâlni cu tulburătoarea chestiune a centrelor sufleteşti de organizare a vieţii colective în individ (problema eului societal şi a eului comunitar).

Acesta este cadrul de analiză al unei chestiuni controversate, precum aceea a personalităţii sociale, a personalităţii emblematice, a personalităţii de bază etc.

Personalitatea are un rol uriaş în existenţă. În absenţa fenomenului personalităţii, viaţa la nivel uman ar fi imposibilă. Vom observa, mai întâi, că personalitatea face posibilă coincidenţa celor doi poli, a celor două orizonturi morfologice opuse în unitatea persoanei. "Personalitatea, remarcă Motru, se cristalizează în jurul eului, dar în structura personalităţii se cuprind, în afară de eu, multe alte elemente sufleteşti. Eul este licărirea de fulger care arată încotro merge anticipaţia sufletului! Personalitatea este maşinăria solidă care mijloceşte realizarea anticipaţiei. (...) Eul rămâne întotdeauna subiectiv. (...) Personalitatea dimpotrivă depăşeşte cadrul individualităţii. Ea se extinde în mediu, alipindu-şi elemente cosmice şi sociale. Maşinăria mijloacelor ei devine din ce în ce mai eterogenă; din individuală ea ajunge la o maşinărie profesională şi socială. (...) Personalitatea poate fi individuală, profesională, socială şi umanitară chiar, fiindcă ea este o cristalizare de tendinţe şi de tradiţii care izvorăsc din viaţa biologică şi se întind până în viaţa socială."[120] În toate manifestările eului distingem o direcţie de afirmare societală, în derularea căreia se profilează personalitatea profesională, de clasă, de stare, etc. Nucleul acesta este „eul societal".

La polul opus se situează eul comunitar, un alt centru de organizare personalistă a vieţii colective. Astfel de tipare de personalităţi comunitare sunt: tatăl, mama, fiu (fiică), unchiul, naşul, preotul (în genere omul religios), ruda, ţăranul (diferit de sensul care i se atribuie prin profesiunea de "agricultor"), omul naţional, geniul, proorocul, reformatorul moral, patriarhul, regele, magul şi, peste toţi, sfântul etc. Indiferent de "forma" pe care o capătă, aceste "tipuri" se nasc dintr-o aceeaşi matrice şi pe aceeaşi direcţie de afirmare a personalităţii: eul comunitar. Întreaga sociologie a lui F. Tönnies este croită pe această distincţie, dar, din păcate, într-o viziune evoluţionistă, astfel încât, de pildă, personalitatea comunitară este prezentată ca o formă istoriceşte recesivă pe scara evoluţiei umane, cel puţin în actualul ciclu istoric, cum ne lasă a înţelege legea alternării ciclului comunitar şi societal în istorie, după formularea aceluiași sociolog german. În realitate, cele două euri matriceale – eul societal şi eul comunitar – transpun în planul fiinţei umane colective legea diamorfozei, a dublei morfologii sociale: comunitară şi societală.

Putem vorbi, aşadar, despre cele două orizonturi morfologice ale persoanei, orizontul somatic şi cel pneumatic, adică al trăirilor preponderent trupeşti şi al trăirilor preponderent spirituale, prin care dorim a formula avertismente serioase în legătură cu primejdia etnocentrismului lateral în sociologie. Omul comunitar nu este nici inferior antroposociologic, nici anterior în ordine evolutivă celui societal. El este pur şi simplu un centru de sistematizare morfologică a vieţii colective. Într-unul dintre cele două orizonturi, ne spune Tönnies,

[120] Ibidem, p. 68-69.

predomină interesul, calculul, câştigul, profitul etc. În celălalt orizont predomină „voinţa organică", obiceiul, memoria, sentimentul (pasiunea), credinţa etc., ne avertizează acelaşi sociolog.

3. Împrumutul cultural şi falsificarea personalităţii

Între eu şi personalitate se pot ivi decalaje, dacă ţinem seama de faptul că eul reprezintă forţa, energia de mişcare a personalităţii. Există, deci, cazuri în care eul şi personalitatea se află la niveluri deosebite de afirmare. În plus, personalitatea poate fi, cum remarcă Motru, împrumutată. "Personalitatea poate fi la o înălţime de împrumut, la care nu s-a putut ridica eul său. Cazurile acestea sunt numeroase, cu cât civilizaţiunea se întinde prin împrumut la tot felul de popoare, fie acestea pregătite sau nu sufleteşte, căci civilizaţia aduce cu sine perfecţionarea tehnicii muncii, care la rândul său atrage după sine perfecţionarea educaţiei individuale şi prin aceasta contribuie la investiţiunile personalităţii, iar nu la dinamica eului."[121]

Ceea ce ne surprinde în teoria aceasta se referă la posibilitatea vieţii umane ca fenomen psihomorfic extrem de bogat, fără o manifestare de aceeaşi măsură a eului. Acest fenomen este oarecum paradoxal, căci suntem puşi în faţa manifestării unor *structuri psihosociale* fără o *forţă organizatoare interioară*. Este ca şi cum omul (individual şi colectiv) poate fi organizat din afară (nu doar din interior), de parcă ar dispune, pe lângă eul intern, de un eu extern. Apar astfel "maşinării solide de personalitate", create de educaţie şi imitaţie, fără o ridicare pe măsură a eului.

"Individul, care trăieşte într-o societate civilizată, indiferent dacă eul său este ridicat sau nu, se găseşte de la început, prin educaţie şi imitaţie, cu o maşinărie solidă de personalitate. El comunică mai uşor cu semenii săi; are în memoria sa principii de morală şi idealuri de activitate; tendinţele sale naturale sunt prin şcoală domesticite şi sistematizate în deprinderi profesionale. (...) Aceea ce civilizaţia nu poate da însă decât indirect şi excepţional, este *ridicarea eului*, adică dinamica ce pune în valoare maşinăria personalităţii. (...) Individul, ca să-şi pună în valoare [această maşinărie], trebuie să aibă în simţirea sa lăuntrică diferenţa de grad dintre aspiraţie şi realitate, dintre aceea ce ar vrea să fie şi ceea ce este; dintre culmea şi valea motivaţiei morale, trebuie să aibă acel pathos al distanţei. (...) Individul înarmat prin împrumut cu o personalitate (...) trebuie să aibă eul său şi resortul său intern, care să pună în mişcare această personalitate: să aibă amorul propriu, curajul, ambiţia, mândria (...) la înălţimea cerută de personalitate. (...) Armătura personalităţii stă adeseori inertă, fiindcă eul care ar trebui să o mişte, este la un nivel prea jos (...) şi atunci, în cazurile acestea, intervin mijloacele artificiale pentru ridicarea eului, sau mai bine zis pentru biciuirea eului şi care mijloace consistă în băuturile narcotice şi excitante, în practicarea morfinei (...) etc. Aceste mijloace artificiale suplinesc momentan resortul înviorător al eului: resort pe care civilizaţia nu-l poate aduce direct. Din această cauză (...) o dată cu întinderea civilizaţiei la toate popoarele pământului constatăm şi întinderea utilizării excitantelor. Sărmana simţire a eului trebuie să se forţeze la o euforie artificială în lipsă de energia ei naturală."[122] Ceea ce ne învaţă Motru se referă la putinţa manifestării unui fenomen straniu, pe care, în altă parte l-am numit "personalitate transferată" sau de „împrumut" (dobândită prin imitaţie)[123]. Aceasta descrie toate acele fenomene de uzurpare simbolică, de furt de blazon, de trecere sub marca numelui a unor experienţe şi valori pentru care n-ai contribuit cu nimic. Fenomenul acesta apare mai cu seamă la elitele şi popoarele care-şi asumă o funcţie subimperialistă. Acestea se consideră elite şi popoare civilizatoare fără a deţine forţa interioară a civilizării, fără a fi creat ele însele ceva nou în istorie, pe care popoarele vecine sau mai îndepărtate să dorească a-l prelua. În absenţa

---

[121] Ibidem, p. 69-70.
[122] Ibidem, p. 70-71.
[123] "Timp şi cultură", partea a III-a.

unui eu interior (comunitar), aceste popoare, ori doar elitele lor, adoptă un eu de împrumut, printr-un tipic fenomen de mimetism, pe care-l confundă cu forţa interioară proprie. În numele acestui "eu împrumutat", al unei "civilizaţii de împrumut", aceste elite megalomane se consideră îndreptăţite să reclame rolul de a civiliza alte popoare, de a face, altminteri spus, negustorie cu ceea ce nu le aparţine de drept şi de fapt, distorsionând grav procesele aculturative într-o arie dată. Exemple de acest fel sunt elitele (şi segmente ale popoarelor lor) care se consideră mai "occidentalizate" (aşa cum, ieri, s-au declarat mai aproape de Moscova, adică mai comuniste, mai marxiste decât altele). Un popor, de pildă, care are zeci de miliarde datorii nu poate pretinde a fi factor de civilizaţie economică într-o arie întreagă cum ar fi, de exemplu, aceea a Europei centrale şi răsăritene, fiindcă n-are forţa interioară a acestei civilizaţii. Ce probleme apar la personalităţile transferate sau mimetice şi, deci, la popoarele care confundă ceea ce este al lor cu ceea ce este de împrumut? Având în vedere că între *nivelul personalităţii împrumutate* şi *nivelul eului* trebuie să existe o concordanţă, şi cum la aceste popoare cea ce s-a împrumutat este cu mult peste nivelul eului propriu, apare nevoia de „excitante" ale eului, cum ar fi, de pildă, sentimentul disproporţionat al eului, *eul megaloman*, adică toate acele *forme exacerbate ale reprezentării eului* care-i dau *insului mimetic, elitelor ridicate prin imitaţie, prin elemente culturale de împrumut, impresia de superioritate* faţă de alte popoare şi alte culturi. Astfel se nasc imperialismele şi „imperiile de imitaţie", un fel de „subimperialism". În relaţiile unor segmente ultranaţionaliste maghiare cu românii din Transilvania, de pildă, în perioada interbelică, acest sentiment de falsă superioritate a dezvoltat în conştiinţa artificial exaltată a acelor segmente un dispreţ rasial comprimat în celebra sintagmă, „valah împuţit" şi a pavat drumul unor crime oribile (ca cele săvârşite contra femeilor gravide cărora li s-a spintecat pântecele cu baioneta ca să fie omorât pruncul). Acelaşi tip de dispreţ, de pildă, răzbate în politicile rasiale sovietice de anihilare a limbii române în Basarabia, socotită o limbă barbară, sau eventual o amestecătură slavo-moldavă inferioară, ceea ce-ar justifica înlocuirea ei completă cu limba "normal" dezvoltată, adică tocmai cu limba rusă, într-o reformă radicală a limbii ce fusese preconizată de-adevăratelea în provinciile imperiului roşu, concomitent cu procesul creării omului nou, *homo sovieticus*, menit a-l înlocui pe cel etnic local. Sentimentul naţionalist, devenit sentiment imperialist în asemenea cazuri, devine antiromânism, dispreţ al identităţii etnice a poporului situat în spaţiul de întâlnire a respectivelor popoare. În loc de a deveni spaţiu de profitabile aculturaţii, spaţiul acesta este transformat într-unul de teribile confinii şi de confruntări etnocratice dispreţuitoare faţă de localnicul autohton. Bizareria cea mai mare este să constaţi că şi elitele recrutate dintre localnici preiau aceeaşi tehnică de falsă excitare a eului care, fiind mimetic, este prea slab spre a susţine o personalitate de împrumut, încadrându-se aceluiaşi curent al dispreţului faţă de poporul şi cultura din care provin. La aceste pseudoelite româneşti personalitatea împrumutată e utilizată contra eului nativ, încât aceste segmente intelectuale recurg la excitantul autodispreţului etnic, care atinge o frenezie tipică pentru stările de pierdere a sinelui. Instalarea eului mimetic în beţia autonegării, a zeflemelei care merge până la înjurătura de neam, arată cât de mare e suferinţa sufletească a unor asemenea rătăciţi, în sufletul cărora se citesc grave accidente ale structurării psihismului infantil în perioada copilăriei, în relaţiile cu părinţii biologici atât de nefiresc dezonoraţi. Între etniile conlocuitoare, care-au învăţat să respecte nedisimulat poporul român şi valorile sale, la vârf par a se situa armenii şi evreii. Cărţile lui M. Gaster şi Lazăr Şăineanu, consacrate limbii române, sunt proba de la vârf asupra sentimentului de apreciere a elementului cel mai intim al fiinţei unui popor, limba. Monumentala istorie a culturii române moderne a lui G. Ibrăileanu, un armean, este dovada preţuirii memoriei etnospirituale a unui popor. Nu se dăruie unei asemenea poveri decât cel ce se întemeiază pe energii consacratoare, pe o anume asceză pe care n-o poate dezvolta decât cultul lucrului bine slujit. Acestea sunt şi extraordinare dovezi de sinergetism între eul etnic, care a rămas evreiesc şi/ sau armean, şi personalitatea care este românească în toată alcătuirea ei.

Acelaşi este cazul, de pildă, al lui Mircea Eliade, al cărui eu etnic n-a încetat de a fi românesc, personalitatea fiind o remarcabilă sinteză euroamericană.

Există desigur şi cazuri în care "eul este superior personalităţii", cum se exprimă Motru. Psihologul român le asimilează visărilor şi nevrozelor, intuind legea orizonturilor morfologice duble. Când eul este superior personalităţii, putem crede că este creată condiţia manifestării personalităţii vizionare, a marilor sau anonimilor vizionari, a profeţilor. Dar lucrul acesta se petrece numai dacă orizontul spiritual precumpăneşte în viaţa insului ori a colectivităţii respective. În caz contrar, în orizont somatomorfic, ne vom aştepta să apară nevroticii exemplari, marile patologii ale eului. Se cuvine să facem acum câteva precizări finale.

Eul este o forţă unică, dar dublul orizont morfologic face din el un dublet. Cercul se deformează până ce se preschimbă în elipsă. Monocularitatea se transfigurează în binocularitate.

Este ca şi cum eul (prin mecanismul identificării şi prin puterea organizării) ar începe să funcţioneze ca centru şi direcţie de manifestare şi organizare deopotrivă corporală (somatomorfică) şi spirituală (pneumatomorfică). Nu ne-am putea explica altfel forţa cu care insul cu orientare materialistă se ataşează de obiect, de maşina lui, de casa lui, de atâtea obiecte adunate pentru multitudinea trebuinţelor, create ca o consecinţă directă a posesiunii etc., etc. Mecanismele psihosomatice implicate în acest proces ţin de identificarea cu acele conţinuturi transmise ca impresii de respectivele obiecte şi de organizarea acelor impresii în jurul unui nucleu de maximă densitate somatomorfică, în care predomnesc senzaţiile, plăcerile etc. Uneori, acestea devin înrobitoare şi toată energia vitală se supune căutării lor, folosinţei lor, încât viaţa toată se organizează sub forma unui adevărat cult al obiectelor. S-a născut astfel idolatria consumeristă. Omul acesta este idolatru şi fatalmente păcătos. În orizontul morfologic opus, cel pneumatomorfic, forţa descentrată, adică energia vitală, este supusă unei alte presiuni şi deplasări laterale, care-i imprimă o direcţie strict spirituală, pneumatică, adică o direcţie morfologică opusă şi complementară celeilalte. În cazul eului colectiv forţa care provoacă descentrarea eului şi face posibilă dedublarea (în cazurile patologice) este însăşi personalitatea. "Eul rămâne, deci, acelaşi, se dedublează însă personalitatea. Bolnavul, primind de la organizarea personalităţii sale impresii, altele decât cele obişnuite, se crede pe sine altul. Conştiinţa sa, în care intră şi eul, interpretează impresiile noi ca formând o nouă personalitate."[124]

Eul deci nu se dedublează, "el este cadrul permanent, înlăuntrul căruia ne orientăm" (Motru), numai că el compune acest cadru într-un anume orizont morfologic, astfel că acelaşi eu formează, în orizont somatomorfic, o personalitate, iar în orizontul experierilor cu direcţionare precumpănitor spirituală (pneumatomorfică), alta. Aşa se face că oamenii materialişti se înţeleg foarte greu cu idealiştii, bunăoară, şi tot astfel înţelegem de ce este atât de grea împăcarea vieţii lumeşti cu cea religioasă, la un credincios. De regulă, individul procedează prin accente şi umbre. În realitate, numai eul are unitate, tipul de personalitate el însuşi este întotdeauna dublu în unul şi acelaşi individ, cu precizarea că, atunci când unul este conştient, cealaltă este inconştient (latent), cum bine remarcă C. G. Jung.

4. Natură, supranatură şi făptură. Prototimpul.

Omul e bun de la natură (*le Bon Sauvage*) dar societatea îl perverteşte, zice Rousseau. Omul e bun, într-adevăr, însă nu de la natură, ci de la făptură, căci natura a decăzut cu el o dată. Căderea n-a anulat totuşi condiţia sa creaturală, n-a suprimat făptura şi n-a rupt legătura dintre el şi Dumnezeu (ceea ce e totuna cu starea sa de făptură). Căderea n-a rupt "legătura", ci l-a scos pe om în afara lui, cum şi spune Sf. Augustin: "În mine erai Doamne şi eu eram în afara mea şi nu te-am cunoscut". "În lume era şi lumea nu L-a cunoscut", cum spune Evanghelistul. Aceasta

[124] C. R. Motru, op. cit., p. 71.

este o altă înţelegere a "alungării" din Rai. Omul căzut, a luat în el Raiul, şi "nost-algia (*algos=durere*) paradisului", care e universală, este o probă, o mărturisire pentru aceasta, iar universalitatea acestei nostalgii e cea mai clară dovadă a "latenţelor sufleteşti difuze". Omul nu este egoist în sufletul lui. În sufletul lui, omul este sălaşul lui Dumnezeu, pe care, însă, îl răstigneşte cu fiecare păcat al său şi, cu fiecare ruptură de sinele său mai adânc, se produce ruptura între suferinţa păcatului şi suferinţa mântuitoare a Crucii. Omul, deci, poate coborî, poate aluneca în slujba păcatului, fără a-l pierde, prin aceasta, pe Dumnezeu în adâncurile sufletului său, adâncuri care-i devin astfel ele însele inaccesibile, aşa de teribil că putem mărturisi despre omul acesta că e un "om fără suflet". Încât omul poate fi fără suflet, dar sufletul nu poate fi fără de Dumnezeu. Aceasta este una dintre descoperirile la care ne-a condus teoria latenţelor. Iar omul fără suflet e mort, a trecut de la viaţă la moarte chiar de aici, fiind încă dincoace de mormânt. Şi tot astfel se cuprinde în aventura vieţii lui putinţa trecerii de la moarte la viaţă: „Va veni ceasul. Acum este…"[125]

Însă omul cu suflet este în Biserică şi doar aşa putem înţelege că "fără religie", deci fără Biserică, morala este nevie, cuvântul este literă, nu logos, este conventus şi atât.

"Şi L-a născut pe Fiul ei, Cel Întâi-Născut…"[126] . Lumea e zidită întru şi pe temelia Sensului şi Adevărului naşterii lui Iisus, încât, fără naşterea Lui, lumea s-ar fi prăbuşit. Naşterea lui Iisus, deci, este fundament al lumii, face parte din cele ce ţin de fundamente, adică de Începuturile fundamentale. Acelea sunt la baza timpului "istoric" însuşi, a oricărui timp, adică în Prototimp. Adevărul naşterii lui Iisus, deci, nu poate fi tălmăcit în sistemele de referinţă temporale, căci timpul însuşi este zidit în şi pe acest Adevăr, pe fundaţia lui şi capătă înţelegere prin el?

Aceste evenimente nu pot fi explicate, deci, în-timp, ci în proto-timp, ţin de prototemporalitate, adică de paradigmatic şi, ca atare, de teologie şi de ştiinţele care se fundamentează pe adevărul revelat şi pe acţiunea legii supranaturale, evidenţiată chiar de sociologia noologică. Respectivele evenimente sunt în timp şi totuşi, în afara lui, ba chiar la "începuturile" sale, căci explică timpul în toată zidirea lui ca Timp-al-Lumii, a "toată-zidirea", cum zic şi Sf. Apostoli Pavel şi Luca. După acelaşi model înţelegem atâtea evenimente care-şi adâncesc rădăcinile în Prototimp, se tălmăcesc prin el şi explică, fac comprehensibil, cutare "timp -al-cutărei-lumi-istorice". Prin urmare, prototimpul este el însuşi latent, încât accesul la el se dobândeşte tot prin *cunoaştere trăitoare*, adică prin actualizarea latenţelor sufleteşti (graţie trăirilor înălţătoare). De aceea pozitivismul şi refuză, contestă realitatea prototimpului, aşa cum contestă orizontul latenţelor, în integralitatea lor. Neavând caracter manifest, prototemporalităţile nu au nici istoricitate, sunt adică transistorice, mai puternice decât timpul istoric. De aceea, prototimpul, ca şi categoriile noologice pot fi actualizate în orice timp istoric sau circumstanţial, dovedind perenitatea lor. Opera lui Homer îşi păstrează valoarea în orice timp istoric. Proba atâtor forme şi lucrări perene, de la mituri la poveştile populare, ori la figurile legendare ale istoriei sunt tot atâtea argumente. Toate actele creatoare au ceva din esenţa prototimpului şi ele ni se dezvăluie, în consecinţă, ca protocronii. Ele nu au o pură dimensiune istorică şi nu poţi spune despre ele că-şi au explicaţia de-aici-şi-până-aici, din momentul t1 în momentul t2, între care se cuprinde hărăzita derulare în timpul istoric ("în-veac") a unor asemenea acte creatoare. Fiind în acel interval anume, ele nu se explică prin el, ba îl explică şi pe

[125] Cf. Seraphim Rose, "Genesis & Early Man: The Orthodox Patristic Understanding", în "The Christian Activist", volume 12, Summer, 1998, p. 17.
[126] Luca, 2, 7. Această "calitate" are aici sens duhovnicesc absolut şi ne ajută să înţelegem esenţa "prototimpului" în lumina Sfintei Scripturi. Apostolul Pavel ne ajută să înţelegem chestiunea. IPS Bartolomeu Anania menţionează în "nota" Sa la Ev. lui Luca: "În Col 1, 15 [apostolul Pavel] vorbeşte de Iisus Cel "Întâi-Născut a toată zidirea", adică Fiul născut din Tatăl înainte de crearea lumii…" Aceasta ne aduce la interpretarea corectă.

acela. Apariţia operei lui Pascal nu primeşte explicaţia de la "timpul istoric" al vieţii lui, fiindcă în timpul acela concret nimic n-o poate explica, nu o prevesteşte măcar, atât este de singulară între toate cele ce s-au întâmplat atunci şi acolo anume. Explicaţia unor asemenea evenimente ţine de prototimp, de acel "timp esenţial" la care acele evenimente participă şi prin care îşi transmit sensul zămislitor în structura, altfel sterilă, a istoriei. E firesc, deci, ca istoriciştii, care conferă valenţe creaturale timpului istoric însuşi, tocmai spre a escamota prototimpul actului creator al lui Dumnezeu şi prelungirea acelui act, prin har, în orice act creator, ziditor, să se împotrivească din răsputeri la ideea de prototemporalitate. Orice i-ai spune lui L. Goldman, el va stărui că opera lui Pascal s-a născut din "conştiinţa posibilă" (maximală) a "nobilimii de robă", ca expresie şi măsură a aceleia. Deşi nimic în acea conştiinţă nu este asemenea marii noutăţi a operei lui Pascal. Asemenea "teoreticieni" nu vor înţelege niciodată că Iisus - Fiul lui Dumnezeu, deşi s-a născut într-un timp anume şi loc anume, este, cu toate acestea, "Întâiul-născut a toată Zidirea", viaţa şi lucrarea Lui sunt ale "timpului" de la baza lumii şi de la începuturile ei absolute, adică ale Prototimpului, încât Betleemul devine, prin aceasta, Fundaţia a toată-zidirea şi, sigur, a Lumii Înnoite, adică trăitoare în Hristos sau Lumea creştină. Cum bine sesizează IPS Bartolomeu: "Or, e de la sine înţeles că după cum Fiul Tatălui nu este «cap de serie» al făpturilor, nici Iisus, Fiul Mariei, nu este «cap de serie» al unor fraţi mai mici [care ar fi venit, adică "după El"][127]. Şi mai departe: "Pavel clarifică şi mai pregnant acest lucru în Rm 8, 29: aleşii lui Dumnezeu (din Biserică) alcătuiesc o familie în care Iisus devine «Întâiul-Născut între mulţi fraţi»"[128]. Adică: Întâiul are sens noologic, de Cineva care, deşi a fost într-un timp anume şi loc anume nu este al acelui timp circumstanţial, iar evenimentul acela legat de naşterea Lui şi toate cele ce fac parte din timpul concret al vieţii înomenite a lui Iisus nu trec o dată cu timpul istoric, circumstanţial, ba, din contră, recreează timpul acela istoric şi îl înalţă la calitatea de "timp al spiritului", care este neperisabil chiar dacă e "databil". A fi "în timpul acela" devine tot una cu "fenomenul originar", cu cel petrecut *in illo tempore*, în timpul creaţiei. Raportul dintre timpul originar şi timpul istoric a fost aprofundat de A. D. Xenopol, în cartea sa despre seriile istoriei. Într-o serie, ceea ce leagă evenimentele înşiruite, nu este legătura cauzală, ci modelul, prototipul la care participă toate acele evenimente şi care se propagă în timp printr-o serie. Naşterea lui Iisus fondează lumea creştină, dar şi "toată zidirea", iar "seminţia lui David" capătă un înţeles nou, de neam în care s-a născut Iisus şi prin care (în cadrul căruia) s-au împlinit cele proorocite. Seminţia lui David dobândeşte, prin Naşterea Domnului, înţelesul de vehicul prin care s-a transmis în veac Cuvântul lui Dumnezeu. Dumnezeu şi-a ales acea seminţie spre a săvârşi, în mediul ei, Lucrarea cea din veci voită. Şi Litania lui Loreto foloseşte pentru Sfânta Fecioară Maria şi această metaforă a "vasului sfânt", purtător de har al Domnului.

Prin Naşterea Domnului, seminţia lui David dobândeştea calitatea de "referenţial" esenţial pentru creştini şi catismele Psaltirei sunt cea mai clară dovadă pentru aceasta, încât, indiferent de reacţii, pentru neamurile creştine, acea seminţie are sens de popor al Legii, dar şi de cadru al minunii kenozei, taină a tainelor şi minune a minunilor, adică al Înomenirii lui Dumnezeu. Marea Învăţătură se cuprinde toată în Marea Învăţătură a lui Iisus Cristos. Faptul Naşterii Mântuitorului face din seminţia lui David, cu adevărat, "poporul ales" de Dumnezeu să-l "cunoască" pe Iisus - Fiul, ca pe Unul născut între evrei. Aici e toată Taina Întâmpinării. Însă lucrul acesta, minunea de la Betleem, fac din poporul Mariei, un popor unic, "popor universal", cum l-a numit cu mult încoace un evreu creştinat, Nostradamus, şi tot de taina acelui moment anume ţin şi cele ce-au urmat. Înţelegând astfel lucrurile, putem îndrăzni să credem că prin acest caracter de "popor ales" şi de vas al lui Dumnezeu, adică al tainei kenotice, poporul lui Israel este, în latenţa lui, părtaş la marea taină cristologică, fiind astfel prim mărturisitor, prin apostoli, toţi evrei, al revelaţiei supranaturale a lui Iisus Fiul lui Dumnezeu. Prin această "particularitate tainică"

---

[127]Cf. notele din "Noul Testament", ed. traducerii aparţinând I.P.S. Bartolomeu, p. 95.
[128] Ibidem.

absolută, orice "învăţătură spirituală sau noosică" îşi dezvăluie caracterul de învăţătură care se iveşte într-un cadru dar nu neapărat din acel cadru. Înţelegem că orice "noutate", orice "nouă învăţătură", orice nou înţeles, reprezintă toate, în accepţia lor "noologică", o învăţătură a întâmpinării.

Sociologia are în vedere, tocmai de aceea, şi cadrul spiritual (noologic) şi învăţătura care se cuprinde în el ca într-un vas, un receptacul menit să o cuprindă, destinat ei într-un chip special şi, evident, semităinuit, căci relaţia lor scapă comprehensiunii istorice şi se transferă unei "înţelegeri transistorice", prototemporale. Aceasta şi face din "locul" şi "timpul" acela un "loc" şi un "timp" spiritual (sau noosic). Altfel, ar fi simple locuri şi temporalităţi circumstanţiale, locuri şi timpuri ale oarbei întâmplări. Despre o catastrofală ruptură dintre cadrul spiritual (noologic) şi învăţătura menită a-l înălţa şi deci a-i transfigura înţelesul, preschimbându-l dintr-un "loc oarecare", neînsemnat, într-un "loc însemnat", adică într-un "cadru spiritual", vorbeşte Eminescu în ultima strofă a "Luceafărului": "Trăind în cercul vostru strâmt/ Norocul vă petrece/ Ci eu în Lumea mea mă simt/ Nemuritor şi rece."

"Nemuritor" şi "rece" înseamnă "etern", dar "neîmplinit", nedesăvârşit în straturile de jos, care, singure, dau sens "săvârşitului", adică fac cu putinţă "întemeierea". Mare poet creştin, Eminescu "ştia" că Lucifer nu are cum să "izbândească", şi simpatizează cu "eterna" lui tristeţe şi singurătate. „Asceţii cunosc bine adâncurile «tristeţii păcătoase», al cărei sfârşit este… devierea extremă a spiritului deznădăjduit", subliniază Evdokimov. Nimeni n-a scris cu atâta înţelegere şi deci "iubire faţă de vrăjmaş", adică faţă de marele păcat al singurătăţii, cum a scris, iată, Eminescu. Luceafărul a tânjit după iubirea lumii, dar a vroit s-o şi reaşeze potrivnic, adică în ignorarea rânduielii lui Dumnezeu, situându-se pe sine mai presus de Lege. Iar lucrul acesta nu-i cu putinţă "O, tu vrei semne şi minuni/ Care n-au chip şi nume/ Cere-mi Cuvântul meu dintâi/ Să-ţi dau înţelepciune". Acesta-i Răspunsul lui Dumnezeu, amintind Luceafărului că ce vrea el nu se poate, n-are "nici chip nici nume", este deci fără de chip şi asemănare, căci n-a fost pus în Legea creaţiei de către Dumnezeu. Şi simplul fapt că Luceafărul a voit-o, face din el o teribilă Singurătate astrală (Nemuritor şi rece): "Călăuzind singurătăţi/ De mişcătoare valuri". El nu poate fi mai mult decât Hyperion, cel de "sub" Lege, oricât ar voi să fie "piscul" absolut al Legii. Este, iată, reafirmată învăţătura creştină asupra geniului, care este vas al "învăţăturii tainice", dar nu este însuşi Logosul şi, ca atare, se află sub Lege, este adică ascultător chiar dacă într-un gest titanesc se rupe din "locul" lui pornind spre Creator spre a-i cere "mântuirea" din nemurirea "singurătăţii" absolute (pe care vrea s-o schimbe, iată, cu vremelnicia unei clipe de iubire: cutremurătoare taină!). Cu "Luceafărul" lui Eminescu este definitiv tălmăcită condiţia noastră de "popor al Predicii de pe Munte". Eminescu este marele romantic la care contemplarea rânduielii creaţiei nu provoacă devierea extremă a spiritului deznădăjduit sau rebel, căci întregul scenariu lirico-metafizic mijloceşte triumful Iubirii de Dumnezeu şi Păstrarea Înţelesului Dumnezeiesc al Lumii. Mulţi romantici au "apostazat", adică au "regândit" lumea departe, alături, ba chiar împotriva Cuvântului lui Dumnezeu, ceea ce va şi conduce la marea contestare a romantismului însuşi, cu programul "deconstructivismului" post modern. Or tocmai asupra acestei primejdii apostatice stăruie Eminescu, în acel misterios accent pe care Demiurgul îl repetă în faţa lui Hyperion (căci acesta îl ştia de la creaţie): "Cere-mi Cuvântul meu dintâi…", adică înţelesul Logosului prin care s-a clădit totul, dar "nu încerca să voieşti semne şi minuni, care n-au chip şi nume". Aşa se face, pe de altă parte, că romantismul apare şi ca prima Protestare contra Legii şi Rânduielii sădită în toată creaţia de Dumnezeu Însuşi, iar acea protestare a nutrit într-o măsură dezlănţuirea în lume a Furiei, a demenţei luciferice a modernităţii, secularismele înspăimântătoare, curentele anticristice care-au zguduit toată alcătuirea Firii de 300 de ani încoace. Eminescu este printre puţinii romantici care s-au salvat de primejdia Apostaziei, îndreptând iubirea milei către cel căzut după modelul Iubirii lui Dumnezeu. Iar înţelesul teribil, terifiant, la care s-a ridicat el se referă la această înspăimântătoare primejdie de rupere a Lumii de

Cuvântul lui Dumnezeu, prin care Lumea pierde puterea de înălţare la euxinia divină, adică la învăţătura întâmpinării iubirii lui Dumnezeu, şi calitatea de cadru spiritual, de vas al acestei euxinii. În vasul acela nu se mai varsă nimic, e uscat şi gol. Logosul însuşi s-a retras. Unde este greşeala lui Lucifer? În ratarea teribilă şi apostatică a raportării la om şi la Dumnezeu. "Tu vrei un om să te socoţi/ Cu ei să te asemeni?/ Dar, piară oamenii cu toţi/ S-ar naşte iarăşi oameni…" Lucifer refuză, ori renunţă, prin gestul său rebel, să se mai situeze întru infinita asemănare cu Dumnezeu, Cel Prea Înalt, şi voieşte să preia finitudinea omenească ignorând că însuşi chipul omului este "nepieritor", deşi oamenii înşişi sunt muritori: "Dar, piară oamenii cu toţi / S-ar naşte iarăşi oameni". Adică, oamenii sunt muritori, chipul lor însuşi, însă, este nemuritor, ei se vor naşte tot oameni, adică "după chipul" pe care Dumnezeu însuşi l-a dăruit de la sine făpturii omeneşti. Tu însuţi, îi mai spune Dumnezeu lui Hyperion, nu ai nici loc, nici moarte. Această teribilă dialogare dintre Dumnezeu şi Nefericitul înger rebel, dintre Dumnezeu şi singuraticul Hyperion, este o teribilă şi tulburătoare creaţie în istoria culturii universale. Este, credem noi, o extraordinară mărturisire în lirica lumii postaxiale, adică de după înomenire, a euxiniei Predicii de pe Munte. Unde găsim o altă dovadă de primire atât de înalt adeveritoare a Predicii de pe Munte, ca aceasta pe care o dezvăluie poemul lui Eminescu?

"Iar vouă, celor ce ascultaţi, vă spun: Iubiţi pe vrăşmaşii voştri, faceţi bine celor ce vă urăsc; binecuvântaţi pe cei ce vă blesteamă, rugaţi-vă pentru cei ce vă necăjesc (…) Şi dacă iubiţi pe cei ce vă iubesc, ce mulţumire aveţi? Căci şi păcătoşii iubesc pe cei care-i iubesc pe ei (…) Ci iubiţi pe vrăşmaşii voştri şi faceţi bine şi daţi cu împrumut nimic nădăjduind"[129]. Acesta este axul Predicii de pe Munte şi acesta este şi axul mărturisirii lirice din poemul eminescian, liric şi deopotrivă teologic şi filosofic, fiindcă această "iubire dăruită marelui însingurat", celui ce s-a rupt o clipă de Legea divină, hrăneşte puterea de a sympatiza cu tragica singurătate a etern nefericitului Luceafăr, a tragicului Lucifer. Iar "locul fără loc" destinat acestei fiinţe celeste este punctul în care răsună fără a fi auzite ecourile eternelor Singurătăţi şi Petreceri: "Călăuzind singurătăţi/ De mişcătoare valuri". Şi oare nu este un fel de "nemântuire" în a-ţi dărui sufletul din tot înaltul să fie zare şi ecou al tuturor depărtărilor ce totuşi răzbat ochiului orizontic al îngerului singurătăţii, ca un fel de eternă reamintire şi ca simbol al eternei nemântuiri?! Ce extraordinară viziune eshatologică! Amintind parcă prevenitor apokatastaza lui Origen. Căci, contra viziunii origenice, la Eminescu, ceva în cosmos nu se poate mântui: îngerul căzut.

5. Modul teandric

O sociologie noologică, de concepţie creştină, n-are cum să ocolească acest plan al realităţii în care ni se dezvăluie permanenta colaborare a omului cu Dumnezeu. Nichifor Crainic, sociolog creştin, prin excelenţă, consideră că omul nici nu poate fi înţeles în afara acestei uniuni cu Dumnezeu, încât starea ontologică primordială a omului este sintetizată de ceea ce Crainic denumeşte "modul teandric" (*theos* = Dumnezeu, *andros* = om). Modul uman de existenţă este, în fundamentele sale, modul teandric, divino-uman de existenţă. Modul teandric se referă, aşadar, la condiţia dăruită a existenţei, căci păstrarea acestei "deschideri spre Dumnezeu", fără de care omul s-ar fi nimicit instantaneu prin păcat, este cel mai mare dar făcut omului după cădere. Atunci Dumnezeu nu s-a întors cu faţa de la om, ba dimpotrivă, s-a întors spre omul căzut cu o milă dumnezeiască căci pe Însuşi Fiul Său L-a dăruit jertfă pe cruce pentru mântuirea neamului omenesc.

Legea teandrică se referă, aşadar, la mântuire, la perfecţiune şi la armonie umană, adică la desăvârşire şi la condiţia dăruită a lumii; este legea darului, căci ne lămureşte asupra faptului că existenţa este deopotrivă existenţă dăruită, nu este doar sumă de "dat-uri ontologice", ci, în

---

[129] Luca, 6; 27, 28, 32, 35

primul rând, "însumare dinamică de daruri ". În viziunea poporului român, totul în viaţă este dar de la Dumnezeu. Zilele vieţii sunt daruri, bunătatea, clipele de linişte şi cele de fericire, belşugul, talentul şi priceperile omeneşti, hărnicia şi nimereala, toate sunt daruri de la Dumnezeu. Nu există fiinţă nedăruită. Cu ceea ce este fiecare, cu firea lui, poate mărturisi asupra darurilor sale. Prin daruri purtăm asupră-ne stigmatul dumnezeirii, chipul lui Dumnezeu. Condiţia dăruită a lumii a fost întâi examinată sistematic de Sf. Grigorie Palama în doctrina ortodoxă asupra caracterului necreat al harului. Doctrina catolică susţine că "harul e numai o putere creată de Dumnezeu în suflete"[130]. Conform doctrinei ortodoxe palamite, "harul este necreat, izvorând din fiinţa dumnezeiască"[131]. Dacă aşa stau lucrurile înseamnează că numai ordinea lui Dumnezeu are putere universală toate celelalte ordini, croite de om, având o determinaţie naturală, sunt particulare, adică pot fi ridicate la universalitate numai prin darul lui Dumnezeu care se propagă în lumea creată: a) ca revelaţie naturală, cu darul geniului, al profeţilor şi al eroilor, al omului dăruit, şi b) ca revelaţie supranaturală, prin Iisus Hristos şi, mai departe, "în colaborare cu sfântul".

Legea teandrică este, iată, legea care ne învaţă că darurile se propagă în lume sub două forme: în forma revelaţiei naturale şi sub forma absolutei împliniri, prin "modelul desăvârşitei teandrii" în persoana lui Iisus Hristos. În Iisus "natura dumnezeiască şi omenească sunt unite într-o singură persoană" [132].

Această înţelegere a condiţiei dăruite a existenţei este o temelie pentru sociologia realistă, căci ne previne asupra faptului că existenţa, prin darurile divine, este destinată desăvârşirii şi totodată ne învaţă că, pentru desăvâşirea vieţii, "Dumnezeu se foloseşte nu numai de colaborarea omului renăscut, ci şi de a celorlalţi"[133]. Iată, dar, că în vederile acestea, harul lui Dumnezeu este o dimensiune eternă a existenţei, ceea ce înseamnă că principiul "conlucrării cu harul dumnezeiesc sălăşluit în sufletul omului" trebuie admis şi dincolo de hotarele creştinismului, căci pretutindeni natura şi omul se pregătesc (urmează regula desăvârşirii) spre a-l primi pe Iisus.

"Dacă prin căderea în păcat n-a dispărut din om total chipul dumnezeiesc şi dacă, paralel cu revelaţia supranaturală (săvârşită prin înomenirea lui Iisus Hristos, n.n. I.B.), a existat şi există şi o revelaţie naturală, cetirea semnelor acestei revelaţii şi împlinirea unora din îndemnurile ei încă au înfăptuit-o oamenii printr-un fel de colaborare cu Dumnezeu. Această colaborare din sfera ordinei naturale atinge treapta culminantă prin genii"[134]. Geniul, iată, este proba perpetuităţii şi a puterii legii teandrice, ca lege sociologică. Desigur că ne putem întreba dacă pe scara suitoare către genii nu există încă o treaptă mărturisitoare asupra acţiunii legii teandrice. Teoria latenţelor ne spune că această treaptă există şi coincide cu tipul, cu cele tipologice, ne este îngăduit să citim în vreo manifestare oarecare trăsături tipice, o anume *tipicitate* ca mărturie asupra unei unităţi prea adânci: unitatea timpului sau tipologică. Aceasta face cu putinţă „gândirea tipologică", ne permite să gândim tipologic. Prin tip se propagă o unitate în care se perpetuează cât de firav sursa izvodală a tainicei unităţi, adică tocmai conlucrarea omului cu harul dumnezeiesc din sufletul său. Fiindcă, înţelegem, iată, că tipul este actualizabil ca formaţiune mentală (de cugetare, de trăire şi de afirmare) întrucât ceva din latenţele sufleteşti difuze răzbate, prin acte şi procese poate insuficient cercetate, spre a restaura, în unitatea tipului (făcând-o posibilă), ceva din unitatea necreată, adică o energie spre unificare mântuitoare, o înclinaţie spre unificare şi pace sufletească, o chemare oricât de îndepărtată, dar brusc

---

130 D. Stăniloae, Studiu introductiv, la Nichifor Crainic, "Nostalgia Paradisului", Ed. Moldova, 1996. p. VIII.
131 Ibidem.
132 D. Stăniloae, p. VIII.
133 Ibidem, p. IX.
134 Ibidem, p. IX.

intensificată în chiar experierea tipului (tipificării). Să luăm aminte, deocamdată, că prin teoria lui Nichifor Crainic despre revelaţia naturală, dobândim întărire cu privire la ipoteza sociologică a latenţelor sufleteşti difuze. "Crezând în logos ca în raţiunea divină a lumii, doctrina ortodoxă admite, precum vom vedea, valabilitatea universală a principiului teandric. În lumina ei, geniile apar ca nişte profeţi naturali ai lui Dumnezeu în lume"[135]. La legea teandrică, noi am îndrăznit a adăuga legea cadrelor spirituale sau noologice, prin care, implicit, am dat o nouă întărire legii tipului şi evident legii teandrice. Totodată, am adăugat ideea cu statut de lege socio-antropologică a latenţelor sufleteşti difuze, căreia i-am găsit cea dintâi confirmare în manifestările "sufletului popular".

Harul lui Dumnezeu, energiile sale necreate, harismele, darurile făpturii, se propagă în lume astfel: a) prin latenţele sufleteşti, adică în şi prin virtualităţile desăvârşirii sufleteşti a întregii făpturi omeneşti; b) în chipul "locurilor spirituale", pe care le-am denumit "cadre spirituale sau noologice" şi care sunt o expresie a "naturii dăruite" a existenţei; c) prin cuminţeniile sau înţelepciunile naturale – învăţăturile - care se actualizează şi se afirmă în cadrele noologice ale existenţei şi, parţial, chiar sub forma acestora; d) prin tipificaţiile naturale, adică cele îngăduite de Dumnezeu, printr-o prelungire a ordinii cosmice în rânduielile societale şi istorice şi în comportamentele omeneşti; e) prin teofanii, precum lumina de pe muntele Tabor, vedeniile diaconului Ştefan, ori cele arătate în Duh Sf. Ioan, spre a fi mărturisite în Apocalipsă etc.; f) prin seria de "profeţi naturali ai lui Dumnezeu în lume", adică prin genii, şi, culminativ, g) prin Iisus Hristos şi mai departe prin sfinţi, ceea ce reprezintă revelaţia supranaturală[136]. Distincţia pe care Nichifor Crainic a aşezat-o la temelia concepţiei sale despre ordinea lui Dumnezeu în lume şi în istorie, aceea dintre revelaţia naturală şi revelaţia supranaturală, mi-a întărit definitiv încrederea în ipoteza latenţelor sufleteşti difuze şi ireductibile din structura existenţei. Viziunea de sociologie creştină triumfă printr-o concepţie ca aceea a lui A. Stourdza asupra legilor societăţii şi deopotrivă prin legile spre a căror descoperire am fost ghidaţi de sociologia noologică, între care, legea intensităţii şi a perpetuităţii triumfului spiritual (noologic) al omului, legea cadrelor noologice, legea învăţăturilor spirituale (asociate cadrelor spirituale) ale lumii, adică a înţelepciunilor naturale, legea tipificaţiilor naturale (diferite de cele artificiale care se pot abate de la rânduiala cosmomorfică), legea serială şi etnologică a geniilor, ceea ce este totuna cu legea "darurilor naturale" ale lui Dumnezeu sădite în fiinţa popoarelor prin realitatea sufletului popular, ceea ce ne îngăduie să vorbim despre legea egalei îndreptăţiri la genialitate a fiecărui popor, lege confirmată de universalitatea substratului folcloric în geoetnologia planetei. Nu s-ar găsi nici măcar un popor lipsit de substratul folcloric în care se află obiectivată unitatea lui sufletească (a fiecărui popor în parte şi „localizat" într-un fel de matcă diferenţială a etnofolclorului mondial). Între sociologia creştină a lui Stourdza, de acum 200 de ani, teoria modului teandric a lui Crainic şi teoria latenţelor sufleteşti întru care ne-am străduit noi înşine identificăm o continuitate, o linie de gândire continuă peste timp şi o dovadă asupra păstrării culturii române în orizontul creştinismului. Antroposociologia celor două ordini - naturală şi spirituală - care sunt ambele accesibile omului prin revelaţie naturală şi revelaţie supranaturală, reprezintă pilonul de mare rezistenţă al teoriei latenţelor sufleteşti.

---

[135] Nichifor Crainic, *Modul teandric*, în op cit. p. 12

[136] Dobândim, iată, o fundamentare creştin ortodoxă a sociologiei şi o unitate de viziune ortodoxă asupra societăţii. Drumul către această viziune a fost netezit de scrierile patristice, de învăţăturile evanghelice mai întâi, citite mereu şi mereu, şi deopotrivă urmărite atent în predicile inspirate, între care se cuvin menţionate ca pline de har acelea ale Pr. profesor C. Galeriu şi ale Pr. C. Voicescu, plecat la cele veşnice, în chip de mucenic. Calea a fost netezită de scrierile inspirate ale unor mari teologi între care, cei dintâi pe care eu îi menţionez ca atare, Pr. Dumitru Stăniloae şi teologul profesor Nichifor Crainic, dimpreună cu toată gruparea de la „Gândirea"..

"Dacă există o revelaţie naturală admisă de doctrina ortodoxă, nimic nu ne opreşte s-o vedem realizându-se în lume în colaborare cu geniul, precum revelaţia supranaturală dată prin Iisus Hristos, se realizează mai departe în colaborare cu sfântul".[137]

Sociologia noologică are în centru tocmai această "colaborare", prin care se împlineşte în istorie şi în rânduiala socială (deopotrivă cu aceea a firii) vrerea lui Dumnezeu, dar mai ales prin care se "plinesc darurile sale" în structura existenţei, iar această colaborare ni se dezvăluie în cele două orizonturi: al ordinii şi revelaţiei naturale şi, deopotrivă, al ordinii şi revelaţiei supranaturale. Geniul popular, probat de adânca înţelepciune şi de înalta frumuseţe folclorică, reprezintă darul cel mai cuprinzător pe care Dumnezeu l-a împărţit omenirii după cădere şi prin care avem proba că Dumnezeu nu l-a părăsit pe primul Adam după cădere şi n-a fost niciodată absent din lume. Dimpotrivă, prin latenţele sufleteşti atât de darnic semănate în lume prin fiinţa popoarelor, Dumnezeu a primit tot timpul colaborarea omului pentru împlinirea revelaţiei în cadrul "ordinii naturale". Sensul şi înţelegerea completă asupra întregului în toată devenirea lui, omul nu le-a primit decât în "lumina revelaţiei supranaturale în Iisus Hristos". [138] "Ce e lumea în sine, de unde vine şi încotro merge nu vom şti niciodată dacă nu vom primi descoperirea dăruită de Iisus Hristos"[139]. Încât, "trăind în ordinea supranaturală a mântuirii, ochii intelectuali ai creştinului nu se pot reţine de a nu îmbrăţişa într-o privire unitară şi ordinea naturală a lumii"[140]. Cu "Teoria latenţelor" şi cu lucrarea de faţă, lumina teologiei palamite a energiilor necreate, care s-a propagat în istoria modernităţii prin scrieri de geniu şi de sfinţenie ale unor savanţi creştini, răzbate în străduinţele sociologiei.

Noua sociologie porneşte de la constatarea că lumea e căzută şi că nu are "puteri naturale" să se ridice, sau altfel spus, că nici o "putere naturală", prin ea însăşi, n-o poate ridica, iar o atare putere ea însăşi se plineşte pe sine în structura lumii, în miezul existenţei, ca centru nou, renovat al ei, graţie întrupării lui Iisus, adică prin taina necuprinsă a kenozei.

Întruparea şi Jertfa sunt cele două realităţi în şi prin care Cuvântul a recreat/refăcut lumea, după "stricăciunea şi dizarmonia în care a aruncat-o păcatul"[141]. Mântuirea deci e "o refacere a lumii, o «a doua creaţie»"[142] şi sociologia căderii şi a stricăciunii generale prin consecinţele păcatului universal este, implicit, o sociologie scrisă din perspectiva esenţei creaţionale a lumii. „A doua creaţie înseamnă: recuperarea ordinii naturale în şi prin combustia jertfei, prelungite în sfinţi, a Mântuitorului". Încât toate cadrele noologice, toate "grădinile spirituale", se "refac" prin lumina jertfei mântuitoare, adică prin noua trăire. Sociologia noologică are, iată, drept fundament, sociologia noii trăiri, a unei trăiri renovatoare, prin care se reface ordinea cristocentrică, de fiecare dată, cu fiecare persoană trăitoare.

De aici, importanţa excepţională a "trăirii" în sociologia lui Nichifor Crainic. Temelia noii trăiri este trăirea lui Iisus ca Mântuitor şi deopotrivă ca Recreator al lumii, încât prin Iisus se reface toată ordinea creaţiunii. Cu adevărat, deci, sociologia include şi problema gravă a păcatului, ca cezură permanentă dintre Creaţiunea lumii (a cărei armonie primordială e tulburată de păcat) şi "Biserica privită ca un cosmos restabilit"[143] . "Biserica este, pe de o parte,

---

[137] N. Crainic, cap.: Modul teandric, în op. cit, p. 12.
[138] Pr. D. Stăniloae, op.cit.
[139] N. Crainic, cap.: Modul teandric, în op. cit.
[140] Pr. D. Stăniloae, prefaţă la N. Crainic, op.cit. p. IX.
[141] D. Stăniloae, op.cit., p. X.
[142] Ibidem.
[143] "De abia meditând asupra insistenţei cu care susţine Nichifor Crainic [calitatea de Recreator a lui Iisus] mi-am lămurit de ce în lumea protestantă - şi prin influenţe teologice şi la noi - Biserica nu rezultă ca o consecinţă necesară din Iisus Hristos: pentru că protestantismul, dezinteresându-se total de ordinea creaţiunii, consideră pe Iisus numai ca Mântuitor, ca pe unul ce n-are interes faţă de întreaga creaţiune, cu ordinea, solidaritatea şi varietatea ei esenţială (Uneori Iisus, deşi acceptat ca Mântuitor nu e socotit şi

«organismul prin care se revarsă în viaţă energiile harului dumnezeiesc», dar, pe de alta, este aşezământul «care se confundă cu marele tot al făpturii» sau e «cosmosul organizat în Biserică»"[144].

Unde a fost acest "cosmos organizat în Biserică" până la întruparea Domnului?! A fost în lume ca "nostalgie a paradisului", ca tensiune spre el, tensiune în care se compune impulsul întregii omeniri şi al întregii culturi. Prin această idee subînţelegem, iată, că în lume răzbate continuu, latent şi, adeseori manifest, "ordinea pan-bisericească a Universului" spre a se săvârşi pe deplin actualizată, o dată cu Biserica lui Iisus din şi de după momentul cincizecimii. Iar din această ordine panbisericească, cu toată latenţa ei, ceva a fost tot timpul manifest în lume: ciclicitatea sărbătorii (sărbătoarea transfigurării) şi ierarhia. Ca la Dionisie Areopagitul, ierarhia "pune în legătură de copie şi model" şi totodată de comuniune mistică, ordinea ierarhică a lumii cereşti - lumea îngerească - şi a lumii pământeşti". Ca principiu organizator, ierarhia e în toate, de la "tronul Dumnezeiesc" la "cel mai simplu mineral pământesc". "Darurile dumnezeieşti se coboară prin toate aceste cascade spre diferitele categorii de făpturi"[145].

Or Biserica este deopotrivă ierarhie şi armonie a lumii (tulburată de păcat, dar restabilită de harul lui Iisus). Iată de ce "Biserica este, în sens larg, şi starea primordială şi Biserica este şi ordine cerească"[146].

Corelatul sociologic creştin al principiului ierarhic este, în vederile lui Crainic, "concepţia demofilă", iar corelatul sociologic creştin al solidarităţii naţionale în diversitate este "concepţia social-creştină" a etnocraţiei. Existenţa ierarhiei din Biserică nu poate dobândi altă legitimitate decât aceea a Bisericii, aşa cum au statuat-o cuvintele Mântuitorului la vederea mulţimii flămânzite: "Mi-e milă de popor!". Iar această milă "întemeiază viaţa în ierarhie" pe "consimţământul dragostei"[147]. Ierarhiile n-au îndreptăţire decât de la mărimea sarcinilor pe care superiorii şi le asumă faţă de inferiori. Iată dar, în esenţa ei, "concepţia socială demofilă şi solidaristă a lui Nichifor Crainic, opusă democraţiei egalitariste, liberalismului de liberă concurenţă şi marxismului aţâţător al urilor de clasă"[148].

Varietatea naţiunilor din cuprinsul Bisericii este legitimată "de faptul că pe fiecare treaptă îngerească sunt mai mulţi îngeri, care nu se confundă între olaltă"[149]. Ierarhia, dar, e lăsată spre "a servi treptelor inferioare", iar varietatea naţiunilor fac bogăţia făpturii: "Naţiunile, prin urmare, sunt unităţi variate ale naturii create şi ele intră ca atare în organismul ierarhic al Bisericii. Dacă admitem că universalitatea spirituală a ortodoxiei pretinde uniformizarea în domeniul natural al făpturilor, ar trebui să credem că Dumnezeu, care a creat lumea în varietate şi a dotat cu capacitate deosebită fiecare lucru, s-ar întoarce acum împotriva creaţiei sale"[150]. Această idee formulează "temelia naţionalismului lui Crainic, opus oricărui fel de internaţionalism (...) Şi amândouă la un loc formează temelia concepţiei naţionalist-sociale creştine, desăvârşită şi integrală ca un cristal, a etnocraţiei"[151].

Dumnezeu sau Creator al Lumii). Dacă-i aşa, indivizii pot forma cu Iisus tot atâtea comunităţi izolate, care să nu imite şi să nu transfigureze solidaritatea naturală a făpturilor din ordinea Creaţiunii (…) Creaţiunea lumii, păcatul prin care armonia ei primordială a fost tulburată şi Biserica, privită ca un cosmos restabilit, e ordinea în care se înlănţuie expunerea lui Nichifor Crainic (D.Stăniloae, în loc.cit., p. X-XI). Iar viziunea este una "larg cosmologică".

[144] D. Stăniloae, op.cit., p. XI.
[145] Ibidem, p. XI.
[146] Ibidem.
[147] Ibidem, p. XII.
[148] Ibidem.
[149] Ibidem.
[150] N. Crainic, op. cit.
[151] D. Stăniloae, op.cit., p. XII.

Cartea a II-a
SUBSTRATUL SOCIETĂȚII
Adâncul şi suprafaţa societăţii

Partea I
LATENȚELE SUFLETEŞTI

I. Latenţele sufleteşti (I): homo divinans

1. Grija. Darul, binele şi răul din lume. Ecuaţia noologică

Binele şi răul. Cunoaşterea prin variaţia răului. Societatea are propria ei fundaţie de susţinere, pe care feluritele şcoli au identificat-o când cu interesele, când cu instinctele, când cu sentimentele, când cu feluritele tipuri de energii, sau, într-o formulă ceva mai proprie, cu interacţiunile membrilor ei etc. În genere, sociologii, indiferent de şcoala de care ţin, admit ideea unui substrat al edificiului social pe care îl localizează în chipuri diverse, mai aproape de viziunile economiei, ori ale psihologiei, ori chiar de cele ale fizicii vectorilor sau ale biologiei, ca în imaginea organismlui social (a legăturilor funcţionale dintre organe specializate funcţional). Unii sociologi cred, ca şi economiştii, că banii (bogăţia) şi distribuţia lor reprezintă fenomenul din care se nasc societăţile, alţii, din contră, cred că populaţiile şi legile lor de mişcare compun solul din care cresc societăţile, mulţi alţii cred că jocul intereselor, ori al instinctelor constituie subsolul din care răsare şi se răspândeşte luxurianţa interacţiunilor omeneşti etc. Noi am căutat în altă parte şi am descoperit un altfel de substrat pe temelia căruia se înalţă societatea omenească. Nu banii şi distribţia lor, nu instinctele şi persistenţa lor, nu interesele şi propagarea lor, ci darurile şi fenomenul împlinirii sau al virtualizării lor constituie substratul oricărei societăţi solul pe care se susţin şi se răspândesc societăţile. Este important, desigur şi ce fac oamenii cu banii lor, cum îşi satisfac instinctele de bază, ori cum îşi gestionează plăcerile sau interesele, dar cu mult mai însemnat decât acestea este ce fac oamenii cu darurile lor, de la darul minţii la capacitatea de a distinge binele de rău. Darurile prin energia necreată a binelui proniator şi a dreptarului tuturor lucrurilor (pe care Dumnezeu l-a aşezat în tot şi în toate sub forma pragurilor virtuale) reprezintă „materia” de bază din care se compune substratul societăţii. Dacă nu vom cerceta legile de propagare a darurilor şi de variaţie a raportului dintre bine şi rău în ţesătura lumii, în speţă, oscilaţia oricărui lucru în jurul maximului său (al pragului său critic), nu vom dobândi suma de cunoştiinţe pe temelia cărora se poate rezidi edificiul sociologiei, al unei sociologii eliberată din robia naturalismului metodologic slujit de atâţia sociologi cu aşa de strictă obedienţă. Cum se face că în lume convieţuiesc nu pur şi simplu oameni, ci oameni buni şi răi, că actele creatoare, spre genialitate, corelaţionează cu acte distructive spre crimă, că iubirea se conjugă tulburător cu ura, eroismul cu ticăloşia, sfinţenia cu satanismul, altruismul cu egoismul, bogăţia cea mai trufaşă cu sărăcia cea mai umilitoare?!. Substratul societăţii omeneşti, aşadar, nu este unul neutralist ca în fizică ori în biologie, încât sunt necesare categorii specifice pentru ca să dobândim acces la o cunoaştere nouă, liberă de prejudecata unui astfel de neutralism, prejudecată pe care o întreţine naturalismul metodologic, şcoala determinismului materialist în genere. Forjarea acestor categorii şi a sistemului care se compune din legăturile lor reprezintă ţinta Cărţii a II-a din cuprinsul

acestei lucrări. Startul demersului propriu-zis îl constituie cercetarea celei mai tulburătoare chestiuni a oricărei sociologii şi anume distribuţia oamenilor buni şi a celor răi în orice societate, raportul dintre bine şi rău şi legea sa de variaţie. Una dintre cele mai tulburătoare chestiuni ale sociologiei se referă, într-adevăr, la raportul dintre bine şi rău în societate şi la legile sale de variaţie în timp şi în spaţiu. Binele, oricât de intensă şi de extinsă i-ar fi aria de manifestare, rămâne silenţios şi strict afirmativ. Altminteri spus, variaţia propagării binelui în timp şi spaţiu trece oarecum neobservată deşi toată lumea se împărtăşeşte din efectele sale. În schimb, orice variaţie a răului în lume este percepută acut, spre pragul deznădejdii, ori al mâniei neputincioase şi dezordonate, etalându-se printr-o adevărată recrudescenţă a filosofiilor nihiliste şi anarhice, o teribilă dezlănţuire a disperării. Aceasta ne face să credem că cele două stări - de bine şi de rău - se distribuie după legi diferite.

Binele este răspândit în lume, în oameni şi în popoare, "difuz şi fără scăzământ". Sentimentul că binele s-a retras din lume vine din aceea că a crescut, cu oricât de puţin, intensitatea răului şi nicidecum din aceea că ar fi scăzut rata propagării binelui în lume; *timpul şi spaţiul nu-l pot afecta. Variaţiile răului afectează nu binele, ci conştiinţa binelui, şi asta pentru că noi judecăm binele în relaţie cu antonimul său, astfel că orice schimbare în ceea ce priveşte intensitatea răului antrenează o variaţie în conştiinţa sau sentimentul binelui.* În credinţa populară, binele nu poate fi copleşit, căci Dumnezeu e mai puternic ca diavolul. Iată cum gândeşte un ţăran din Bărăgan în zilele noastre: „*Într-un fel diavolul aşa caută să pună stăpânire… Dumnezeu e mai puternic ca el…; dar dacă lumea ţine la Dumnezeu şi fac numai lucruri bune, diavolul n-are cum să se apropie de lume…Dumnezeu îi apără că vede că fac şi lucruri bune…; el, diavolul încearcă să ia la el sufletul credincioşilor, dar nu poate, că el, dacă omul a fost credincios, Dumnezeu imediat doar îi spune: piei din faţa mea şi el imediat dispare că îi e frică, fuge ca un câine cu coada între picioare; el aşa fuge de Dumnezeu…*"[152]. Ba credinţa aceasta merge mai adânc legând variaţia răului numai de faptele oamenilor, ceea ce coboară statutul răului: „*Răul vine tot de la oameni, care fac fărădelegi*"[153]. „*De la oamenii ăştia care fură, care omoară, de la ăştia e răul*"[154]. În satul românesc din Bărăgan nuanţarea merge până la o viziune care refuză schema maniheistă cu totul, încât *binele şi răul, nu se pot aşeza într-o relaţie de echipotenţă ontologică nici chiar în lumea de aici.* Răul înregistrează variaţii la care simţirea comună reacţionează după anumite proporţii conform ecuaţiei: $y = \alpha + \alpha_i(-x_i)$, unde:

α este binele generic, latent;

α_i este reacţia la rău, partea sa empirică, cuprinsă în fapta lumii şi a omului ca *proporţionala fenomenologică a binelui*, inteligibilă graţie variaţiei lui x_i, adică a răului din lume. Aceasta este „ecuaţia" pe care se reazemă procesul trăirii sociale şi deopotrivă procesul categorializării//judecăţii sociale manifeste a binelui generic prin care oamenii compară situaţii felurite între ele, comparându-se pe ei înşişi unii cu alţii. Este contrapartea pe care o propunem noi la teoria *judecăţii sociale comparative* (elaborată de Tajfel ş.a.), subliniind că oamenii compară lucruri, fapte, fenomene şi se compară între ei într-un asemenea mod încât, de regulă, *din judecata comparativă iese întărită prezenţa binelui în contextele lor de viaţă, nu prezenţa răului.* Chiar atunci când folosesc o referinţă negativă, oamenii recurg la aceasta nu pentru a întări răul ci pentru a-l semnala, a avertiza asupra primejdiilor lui aşa cum fac de pildă reparatorii de drumuri când avertizează cu semne foarte vizibile locul rău, o stricăciune a drumului etc. Oamenii se arată foarte preocupaţi de rău, vorbesc mult despre răutate, dar nu pentru a întări prezenţa răului în lume, ci ca o probă a grijii lor pentru înrăutăţirea lumii. *Faptul că judecata socială comparativă nu este neutră moral este lucrul cel mai tulburător pentru ştiinţa societăţii. Oamenii nu compară pentru a cunoaşte pur şi simplu, ci pentru a spori substanţa morală a lumii prin cunoaşterea lor. Cunoaşterea nu este aşadar gratuită,*

---

[152] Nelu Trandafir, 21 ani, subiect din Valea Măcrişului, Bărăgan, cercetare efectuată de echipa sociologică studenţească în 1999, vara.

[153] Vasile T. Ovidiu, 75 ani, Valea Măcrişului, idem.

[154] Tanti Vasilica, Valea Măcrişului, idem.

neutră, ci implicit orientată moral. Ceea ce nu exclude utilizarea cunoştinţelor în scopuri imorale, antiumane, anticreaţionale chiar, aşa cum s-a întâmplat cu fizica modernă prin inventarea armei nucleare.

Întrucât, în lume, răul (x_i) este variabil, variaţia lui creează iluzia că şi binele, **α**, este o mărime variabilă. *Aceasta însă nu variază căci nu e dependentă de faptele noastre.* Însuşi actul cunoaşterii e stârnit de separarea binelui de rău, ne spune Cartea "Facerii". Ce cunoaştem noi şi mai ales cum cunoaştem? Startul oricărei cunoaşteri este variaţia lui x_i şi prin aceasta cunoaştem variaţia lui y, adică fapta, fenomenul, starea, procesul în care se cuprinde şi răul dar şi reacţia noastră la rău (α_i), adică tocmai ceea ce face ca fapta noastră, y, să se manifeste ca facere de bine, ca îndreptătoare, iar, în plan social, ca fenomen de solidaritate, de coeziune, de unitate şi de integrare socială generală; y este, de fapt, actualizarea, exprimarea concretă sau fenomenologică (sociologică) a binelui generic, mai precis a acelei proporţii (α_i) din binele generic, **α,** actualizată în şi de reacţia la răutate (la x_i). De exemplu, când greşeala se intensifică până la a produce cuiva o nedreptate, un rău, ea trezeşte în noi latenţa binelui sub forma sentimentului în care se îngemănează grija de lume şi indignarea faţă de cel ce provoacă stricăciuni, alerta şi ofensa, ne spune Durkheim. Este un sentiment în care şi prin care răzbate în lume grija colectivă, comună, pentru starea lumii, pentru dreptatea din lume, pentru ordinea lumii. Însă această grijă din sufletul nostru este ecoul grijii divine pentru om şi pentru lume, expresia lucării proniatoare în lume a Duhului grijii lui Dumnezeu pentru stara lumii. Aşa se explică universalitatea acestui sentiment, declanşarea lui fără a izvorâ din vreo experienţă prealabilă pe tema grijilor şi a îngrijorărilor. Care ins, oricât ar fi el de căzut, nu simte nedreptatea din lume, nu simte îngrijorare pentru starea lumii? Şi oare nu are el însuşi sentimentul de îndurerată şi revoltată ofensă în faţa răului, a marilor şi a micilor nedreptăţi din jurul lui? Abia, astfel, ca fiinţe ofensate, conştientizăm că există un bine latent în lume care a fost afectat de actul greşelii, de fapta rea, de răul din lume şi ne îngrijorăm, trecem cu toţii, fără de calcule, pe tărâmul grijii netocmite, a unei griji supraindividuale pentru atingerea lumii şi a bunelor rânduieli. Simţim nedreptatea aceea ca pe un rău care afectează starea lumii, ca pe o primejdie care ameninţă binele din lume şi deci buna ei stare, echilibrul ei. În clipa aceea, *grija noastră vizează binele din lume*, nu lumea însăşi. Grija aceasta şi sentimentul ofensei în faţa greşelilor săvârşite corespunde, în ecuaţia noastră, lui α_i, iar substratul pe care-l presimţim ca ceea ce dă temelie şi echilibru lumii şi pe care greşeala, răul săvârşit, tocmai l-au afectat, corespunde latenţei sufleteşti din toate sufletele, adică binelui din lume şi deci variabilei α. Componenta aceasta, α desemnează, iată, o latenţă difuză, pe care variaţia răului ($-x_i$) o trezeşte şi o face să se manifeste ca simţământ de grijă pentru starea lumii şi ca sentiment al ofensei (α_i) la toţi oamenii normali, cum remarcă sociologul francez E. Durkheim. Solidaritatea, ca sentiment social generic şi latent, devine "vizibilă" şi eficientă sub forma comunităţii tuturor celor ce se simt ofensaţi de nedreptate, ori de crima săvârşită de cineva, a tuturor celor ce se simt îngrijoraţi pentru starea lumii. Aceştia toţi, împărtăşind acelaşi sentiment, compun prin chiar această părtăşie o comunitate de ofensă şi o stare colectivă de grijă pentru lume şi pentru sănătatea omenirii (y). Răul (greşeala, crima), deci ($-x_i$), nu este o propensiune latentă în toţi indivizii, pe când îngrijorarea şi sentimentul de ofensă (reacţie la greşeală, la rău) e în toţi indivizii, ca latenţă sufletească difuză, universală. Furtul, fărădelegile, omorul, nu sunt în toată fiinţa, la toţi, căci doar o infimă minoritate le comit, dar grija şi sentimentul ofensei şi deci al reprobării acestor fapte este în toţi indivizii, fără de excepţie, oricât de adânc virtualizat ar fi un atare sentiment. Oamenii află de sentimentul acesta al dreptăţii când sunt în faţa nedreptăţii, îl conştientizează, altfel spus, în anume împrejurări, dar sentimentul acela care dezbracă fărădelegea, o denunţă spontan, era în sufletul fiecăruia ca o latenţă sufletească difuză şi răspândită fără scăzământ, adică distribuită fără să se împartă ori să se împuţineze. Greşeala, răul, crima etc. nu fac decât s-o actualizeze sub forma unui sentiment de îngrijorare şi de reprobare, a unui simţământ justiţiar împărtăşit de majoritatea membrilor unei colectivităţi.

Fundamentul oricărei societăţi este, aşadar, compus din aceste latenţe sufleteşti activizate de răul şi de criza lumii ori de înstrăinarea şi de căderea ei. Iar, la ins, aceste latenţe compun, cum am şi arătat, nucleul sinelui, partea cea mai adâncă din noi, pe care n-o poate smulge nici o forţă de acolo, chiar dacă presiunile satanizării o pot devia sau reprima relativ. Ele comensurează, în latenţa lor, sinele maximal, pragurile maximizării sineităţii omeneşti.

Dar acel strat de protosocialitate nu este din lume, deşi este prezent *cu omul* în structura lumii, ca latenţă morală, ca virtualitate a binelui şi a dreptăţii, adică tocmai ca ceea ce se adaugă lumii de dincolo de ea, dintr-o latenţă sufletească, încât forma sa de exprimare este aceea a darului. Lumea *beneficiază* de această latenţă ca de ceea ce vine de dincolo de ea, şi acel ceva de dincolo de lume nu intră în lume pe calea gândirii, a raţiunii, ci pe calea sufletului bun, a bunei simţiri, a sentimentului dreptăţii şi al bunătăţii, a grijii netocmite pentru starea lumii, adăugându-se lumii, iată, ca dar al bunătăţii şi al dreptăţii, ca un triumf al binelui, al adevărului şi al iubirii. Aceasta este distincţia dintre *datul lumii* şi *darul* ei. Iar insul care se manifestă la puterea darului atinge maximul sineităţii sale, iar pragul acesta nu poate fi depăşit, ba nici chiar presimţit prin cele *date* ale lumii, ci urmând chemarea darului însuşi, ca pe o chemare de dincolo de lume. Natura lumii este dată, darul este primit, îşi are sursa în altă parte, în cele ce sunt mai presus de natura lumii, adică nu poate veni pe *calea naturală a vieţii.* (De aceea teoriile deterministe sau materialiste nu pot explica fenomenul geniului, talentele, harismele de orice fel, înzestrările de excepţie etc.) Darul din lume, indiferent de forma lui, ţine de "*condiţionarea" supra-naturală a vieţii*, nu de cea *naturală. Aşa se face că darurile au un alt mod de manifestare în lume, ele sunt în lume ca latenţe sufleteşti, ca virtualităţi, nu ca ceva deja manifest, aşa cum este datul lumii.* Tot astfel înţelegem că *societatea, lumea în genere, este bună doar în principiu*, adică *în latenţa ei*, şi *se arată rea prin faptele oamenilor, deci prin* datul lumii*, prin "condiţionarea" naturală a vieţii*. Despre *datul lumii* nu putem spune *nici că e rău nici că e bun*, dar, *în raport cu darul, putem spune că lumea se poate îmbunătăţi sau înrăi. Darurile neîmplinite conduc la înrăutăţirea lumii stârnind grija lumii. Prin urmare, societatea sau lumea sunt bune în latenţa lor, în caracterul lor manifest pot fi bune sau rele, drepte sau nedrepte, după cum sunt faptele oamenilor, adică după gradul şi direcţia actualizării latenţelor sufleteşti. Ceea ce nu înseamnă că latenţele sufleteşti sunt simple pasivităţi. Ca virtualităţi, ele întreţin o tensiune în substratul lumii, adică menţin lumea şi omul într-o perpetuă încordare morală, într-o spontană predispoziţie spre suferinţa pentru răul din lume, încât sentimentul de grijă şi al ofensei în faţa răului şi a fărădelegilor lumii este perpetuu şi pretutindenar în substratul lumii.*

2 Iubirea. Prezenţa lui Dumnezeu în lume prin darurile Sale. Dimensiunea dăruită a existenţei

Lumea nu este pur şi simplu dată, ea este şi dăruită şi tocmai acest caracter dăruit al ei face cu putinţă actualizarea latenţelor sufleteşti. *Dacă latenţele sufleteşti nu s-ar actualiza mereu în structura lumii, aceasta s-ar înrăutăţi progresiv şi în cele din urmă s-ar afla nimicită, căci "substanţa" ei ar fi diminuată în faptele rele, în fenomenele negative, în catastrofe etc. Or ceea ce face ca seria de catastrofe şi dezastre, de fapte rele şi nenorociri să nu capete caracter cumulativ în istorie* este tocmai *caracterul dăruit al existenţei*, *fenomenul intervenţiei proniatoare a lui Dumnezeu* prin acele fenomene, procese, stări şi fapte restauratoare, în şi prin care se reface echilibrul, armonia, integritatea, binele şi frumuseţea lumii şi a vieţii, adică prin care se actualizează latenţele sufleteşti în structura "rănită" a existenţei. *Totul se întâmplă ca şi cum "pozitivul lumii" ar prelua mereu conducerea proceselor din lume astfel încât, în cele din urmă, binele iese biruitor*. Numim acest fenomen lege a triumfului noologic sau spiritual. *Am reţinut, din analiza fenomenului de afirmare a sinelui, de pildă, că acest proces este misterios dirijat de exemplele pozitive*, nu de cele *negative*, de *faptele bune ale celuilalt, nu de cele rele, de mediile sufleteşti călduroase, ocrotitoare, adică iubitoare, cum este cel matern, nu de cele care cheamă la ură şi cinism, adică la sentimente negative.* Iar această *preorientare* în *orice act de manifestare a sineităţii, de afirmare a sinelui, este cu totul spontană*, căci apare la toţi copiii fără de excepţie, ceea ce indică în *adâncurile noologice* ale pruncului şi deci ale persoanei

umane o *latenţă tainică*, pe care nimic din lume nu putea s-o creeze, căci este acolo dinaintea oricărui fapt şi gest omenesc, persistentă şi nevizibilă, dar vădită în tot ceea ce se întâmplă cu persoana omenească. Aşa se explică de ce insul nu se confundă niciodată pe sine cu altul (decât în cazul psihopatiilor, a gravelor dereglări sufleteşti, care slăbesc în cazul psihopaţilor atât de mult *energiile sinelui* în raport cu energiile fantasmelor şi, deci, ale închipurii încât insul se închipuie pe sine Napoleon sau oricine altul. Aceste psihopatii sunt, iată, toate, maladii ale chipului, expresii ale deficitului de sineitate la un prag coborât sub un minim). Dacă exemplele pozitive n-ar apărea în viaţa copilului, dacă atmosfera sufletească din jurul lui ar fi diminuată spre răceală şi indiferenţă, atunci sinele ar întârzia să se afirme, s-ar petrece un fel de retardare a sineităţii, o prelungire a stării infantile până târziu, *ca şi cum cineva ori ceva dinlăuntrul lui ar aştepta totuşi miracolul întâlnirii cu „cei buni", cu blândeţea şi bunătatea lor*. Dacă totuşi nimeni nu vine cu bunătate în întâmpinarea acelui copil cu suflet târziu, sensibilitatea lui se va chirci şi-n simţualitatea lui ultragiată vor începe să răzbată ecourile răului, ale fărădelegilor. Abia atunci va miji în simţualitatea lui obscură gândul răutăţii, iar duşmanul din interior al sufletului său şi al lumii sale va începe să pună stăpânire pe voinţa lui. Bunătatea netocmită şi deci necalculată izvorăşte din iubirea pe care Dumnezeu a sădit-o în toţi oamenii. Toţi sunt capabili de iubire, fără de excepţie. Iar măsura şi dovada iubirii lui Dumnezeu pentru făptură le avem tomai prin dimensiunea dăruită a existenţei, prin faptul că Dumnezeu a pus în lume nenumărate daruri şi minuni. Ele au caracter latent ca să nu atingă nici chiar cu somaţia binelui darul cel mai înalt pe care Dumnezeu L-a făcut omului, darul libertăţii. Darurile sunt, în multiformia lor nenumărabilă, dovada iubirii dumnezeieşti, semnul că Dumnezeul adevărat este Dumnezeu al iubirii. Aceste daruri sunt semănate de Dumnezeu cu dumnezeiască abundenţă pe toată suprafaţa existenţei, ceea ce conferă latenţelor sufleteşti, sub a căror formă se preanunţă tot darul, caracter difuz şi universal. *Teoria aceasta a latenţelor difuze şi a naturii lor pozitive* (din punct de vedere ontologic şi deci moral) *se opune teoriei culpabilităţii difuze, a acelei teorii care consideră că există societăţi vinovate, popoare rele* etc., imagine de care au nevoie cei ce cred într-un Dumnezeu nemilos, crud şi pedepsitor. Acest enunţ este o imposibilitate sociologică, pentru că dacă-l îmbrăţişăm nu mai putem explica nici cum e cu putinţă "răul" şi nici cum se "naşte" "pedeapsa". Reacţiile de sancţionare a răului (pedepsirea) ar îmbrăca, într-un atare caz, fie înţeles de pure întâmplări, ori ar fi atribuite unei instanţe supraistorice, care se instalează ca un intermediar între om şi Dumnezeu, cum subînţeleg, de pildă, ideologiile (comuniştii sau naziştii erau convinşi la fanatism de "adevărul" ideologiei lor; lucrurile nu sunt radical diferite nici pentru cei ce îmbrăţişează ideologiile "blânde", în genul liberalismului, socialismului, conservatorismului, laburismului etc.), idolatriile (popoarele idolatre sunt popoare decăzute de la Dumnezeire, deviate; ele n-au fost aşa *ab originem*, ci au intrat sub stăpânirea unor fantasme colective - idolii - care le controlează sufleteşte), ori tribunalele internaţionale de azi, care vin spre popoare ca un fel de instanţe atotştiutoare, atotjuste, atotîndreptăţite, necoruptibile, deci ca un fel de nouă inchiziţie, fanatice în adevărul lor, în dreptatea lor din care lipseşte tocmai iubirea. E cât se poate de ciudat să constaţi cât de persistentă este instituţia inchiziţiei la occidentali, dincolo de legătura ei pasageră cu biserica catolică, ceea ce arată că şi atunci când a acţionat ca instanţă legată de biserică, venea din altă parte, nu de la biserică. Este ceva defect în schema tripartiţiei de care vorbeşte Dumézil, iar partea defectă nu se referă la ceea ce revine divinităţii în acea schemă, ci la ceea ce revine regalităţii şi poate componentei militare. În viziunea lui Dumézil, ordinea lumii indoeuropene decurge dintr-o schemă funcţională tripartită, în care se disting cele trei funcţii: preotul, regele şi militarul. Dacă una dintre cele trei funcţii ar proba un deficit, deficitul acela ar deveni o sursă de grave dereglări, care ar induce o supracompensaţie, cum se şi întâmplă cu excesul morfologic numit inchiziţie în toată istoria medievală şi modernă a Europei. De la inchiziţia clasică la ghilotina mobilă a revoluţiei franceze ori la tribunalele populare ale revoluţiei comuniste şi de aici la tribunalele supranaţionale actuale este o continuitate, indicând persistenţa unui grav deficit

în schema tripartiției din substratul precreştin de viață al Occidentului. Inchizitorul, comisarul roşu şi comisarii albaştri de azi sunt expresia uneia şi aceleiaşi funcţii deficitare care îşi arată efectele ori de câte ori descreşte starea de credinţă în lume şi puterea de iubire în colectivităţi şi în individ. Îi numim ideocraţi căci ei se revendică de la ideologii, iubesc slujitor nu pe Dumnezeu şi omul, ci ideologiile, ideile abstracte cărora le conferă puteri salvatoare, supraistorice. Aşa apar ideologiile soteriologice de genul comunismului (care propun salvare şi eliberare aici pe pământ, prin cele ale istoriei, nu prin lucrarea proniatoare a Duhului lui Dumnezeu în lumea căzută). Deficitul de credinţă şi de iubire, adică de trăire spirituală, duce la apariţia acestor ideocraţi. Ipoteza latenţelor ne spune că funcţiile puterii temporale (omul politic, militarul sau savantul) sunt expuse primejdiei "depotenţării spirituale", atunci când partea ce revine "puterii spirituale", credinţei în Dumnezeu, deci trăirilor de credinţă, este mai mică decât partea ce revine puterii temporale. Aşa apar "regii fără de credinţe", "areligioşi", numiţi preşedinţi, despoţii ateizaţi, chiar "anticreştini", savanţii liber-cugetători sau atei, militarii care slujesc "puterilor lumeşti" nu şi lui Dumnezeu ("armatele fără preoţi") etc. Toţi aceştia sunt "fără de Dumnezeu" şi pretind a fi instanţe ale lumii şi judecători ai omului, ai societăţilor. Ba chiar ai istoriei. Ei judecă fără să iubească, ei urăsc omul pentru că nu pot iubi popoarele şi lumea însăşi. Cu ei şi prin lucrarea lor triumfă nihilismul şi anarhia. Ei urăsc omul şi pe Dumnezeu deopotrivă. Această putere este esenţa celor două instituţii ivite în lume în clipa în care cultura antichităţii, prin componenta aristotelică, s-a rupt de învăţătura Noului Ierusalim: inchiziţia şi indexul.

Avem de ales între o "teorie" care admite că Dumnezeu lucrează direct în lume, din miezul ei, prin aceste latenţe sufleteşti difuze, prin lucrarea iubitoare şi ziditoare a Duhului Său, şi atunci conferim răului o poziţie secundă, ori, dimpotrivă, îmbrăţişăm concepţia că răul este în lume în aceeaşi proporţie cu binele (în mod egal), că societăţile n-au liber arbitru, nici oamenii şi că între om şi Dumnezeu se interpune o instituţie care cucereşte secretele ultime pentru oameni şi le tălmăceşte prin acte speciale şi culminativ prin sancţiuni.

Într-un caz eşti invitat să-l cauţi pe Dumnezeu în omul simplu, în celălalt, să-l cauţi în suprastructuri, în personaje şi organisme ezoterice, oculte. Ortodoxia, ca învăţătură revelată, este triumful celei dintâi viziuni, căci „ştie" prin Hristos că omul nu este destinat doar căii naturale şi nimicirii, ci şi învierii, fiind beneficiar al harului mântuirii, al salvării de la moarte şi nimicire. Ce cutremurătoare dovadă asupra iubirii lui Dumnezeu pentru om, măsurată cu jertfa supremă pentru ca să readucă omului vindecarea de moartea eternă, mântuirea! Inima omului „simte" că poartă în adâncurile ei tainice zălogul unei alte vieţi şi astfel omul se arată a fi singura creatură care are puterea să vadă în „calea naturală", a instinctelor şi patimilor şi ceva „ce nu-trebuie-să-fie", adică „îşi dă seama de această cale ca păcat" putând pune astfel în mintea şi în sufletul lui „o stavilă motivaţiilor naturii animalice", ceea ce nu poate face nici o altă făptură. Acest sentiment al inimii drepte şi bune, un adevărat „instinct moral", nu este din natură, şi apare numai la om, şi dacă nu este de la natură înseamnă că este supranatural şi a fost pus acolo ca latenţă sufletească, din cele necreate şi deci nedestinate morţii. Aceste latenţe sunt prezente la tot omul, au adică un caracter difuz şi dau omului puterea de a se depăşi pe sine ca natură şi a se înălţa la cele supranaturale. Latenţele difuze fac posibilă norma, conferă regulii caracter general. Regula, ne spune Durkheim, este echivalentul unui sentiment comun şi identic pentru toţi membrii societăţii. Fiecărei reguli îi corespunde o scară a pedepsei. În fiecare sentiment comun se află atât regula, deci identitatea sentimentului (latenţa identitară), cât şi principiul proporţiei (scara pedepsei). Este evident că regula ca atare nu este suficientă pentru biruinţa binelui, căci regula pune stavilă răului, dar nu poate da mai mult decât să osândească „înclinaţiile naturii". „Osândind natura, legea neagă doar, nu oferă nimic pozitiv"[155]. „Legea care osândeşte înclinaţiile naturii nu le înlocuieşte cu nimic ci le lasă în forţa lor iniţială. Dacă vreau să fac ceva,

---

[155] Soloviov

iar legea spune că e ceva rău, nu încetez totuşi să vreau aceasta… Rădăcina păcatului, adică înclinaţia rea care naşte faptele rele, nu e înlăturată de lege, ci, dimpotrivă, stârnită şi ridicată la nivelul conştiinţei. «Dar eu n-am cunoscut păcatul decât prin lege. Căci n-aş fi cunoscut pofta dacă legea n-ar fi zis: Să nu pofteşti! Dar păcatul, luându-şi pricină prin poruncă, a lucrat în mine tot felul de pofte. Căci fără lege păcatul era mort»"[156].

Prin urmare, fiinţa legii este evident neîndestulătoare pentru a garanta ordinea socială, cum crezuse Durkheim. Numai omul care se poate îmbunătăţi dinlăuntrul lui poate îmbunătăţi viaţa dinafară, adică o poate înnoi. Forţa aceea dinlăuntul lui care îmbracă, la prima vedere, forma darurilor, venind adică nu de la ceea ce este dat pe calea naturală, ci de la ceea ce este dăruit pe cale supranaturală, o putem denumi latenţă sufletească. Omul devine conştient de ea numai când reacţionează la rău şi când voieşte singur, de la sine, să se îmbunătăţească, să fie bun, adică să acţioneze ca om bun şi ca fiinţă virtuoasă, ca înnoitor al vieţii, deci ca făptură creatoare, iubitoare şi îndatoritoare, capabilă să răspundă unei chemări înălţătoare.

Latenţele difuze fac posibilă ordinea socială bazată pe virtuţi. Din contră, acolo unde este îmbrăţişată, ca în orânduirea comunistă de ieri şi, vai!, ca în Occidentul orgolios şi secularist al erei post-moderne, ideea că puterea regulii dimpreună cu ştiinţa ei revin unor instanţe speciale, unor suprastructuri, mai mult ori mai puţin ezoterice rupte de Biserică şi, deci, de religia iubirii, ca singurele căi salvatoare, acolo este creat cadrul inchiziţiei generice şi al ocultismului perpetuu, adică al ossirismului.

3. Jalea. Cădere şi îndepărtare

Omul este raport şi tensiune între bine şi rău, şi dacă sufletul viu, latenţele sufleteşti difuze, n-ar proteja statura lumii, biruinţa binelui ar fi mereu problematică. Latenţele difuze oferă energie pozitivă omului în confruntarea cu răul, însă această energie pozitivă este latentă şi ea devine eficientă numai prin trăirile înălţătoare, adică prin actele creatoare, prin stările de credinţă, prin iubire şi smerenie etc. Creaţia este esenţialmente conservatoare, contribuţie omenească la restaurarea şi conservarea rânduielii lui Dumnezeu, rânduială care poate fi stricată de răutate şi păcat ori de câte ori omul, prin oboseală, abandon (delăsare) sau agresarea sufletului se rupe de "centrul" său spiritual care este Însuşi Dumnezeu. Consecinţa este, în acest caz, căderea omului sub robia răutăţii nu însă „înfrângerea" (alungarea) binelui. Mai toate viziunile moderne sunt înclinate să preia din ecuaţia noologică doar segmentul: $\alpha_i(-x_i)$, ignorând partea inatacabilă, α, adică binele divin asupra căruia răul nu are eficienţă. În aceste viziuni reducţioniste, care fac abstracţie de latenţele difuze (binele virtualizat), ecuaţia lumii devine: $y = \alpha_i(-x_i)$ sau $y=(\alpha_i/-x_i)$, astfel că oricât de vrednic ar fi socotit făcătorul de bine, el nu pare, într-o atare viziune, capabil să biruie vreodată numitorul malefic al lumii. În aceste viziuni, răul se înfăţişează a fi chiar substratul şi subterana lumii. Lumea se reazemă, conform aceleiaşi viziuni, pe rău, ca pe fundamentul ei. O atare concepţie decurge din neînţelegerea adevăratei ecuaţii noologice a existenţei:

$$y= \alpha+ \alpha_i(-x_i)$$

Parametrul α nu poate fi afectat de variaţia răului (x_i) din lume şi oricât ar fi oamenii de copleşiţi de puhoaiele răului, acestea nu vor putea să schimbe structura şi profunzimile lumii, ci doar peisajul ei, adică vor putea, cel mult, să provoace "schimbarea faţadei" lumii, fără ca prin aceasta să aducă răsturnări ale statutului binelui în substratul lumii. Prezenţa răului în lume este înşelătoare şi căile lui sunt opera vicleniei. (De aceea, elitele viclene sunt agenţii răului în istorie). În această a doua viziune, care este cea creştină şi populară, adică arhaică, răul nici n-are o putere a lui; puterea lui este slăbiciunea noastră. Energia care face puterea răului asupra lumii este

[156] Rom. 7, 7-8.

răutatea noastră, vine de la păcatele noastre, de la indeciziile noastre chiar, adică de la fapta cea rea a omului, care uneori este inspiratoarea istoriei, cum s-a întâmplat cu orgoliul omului autonom în cultura postrenaşterii, orgoliu care a devenit învăţătorul veacului şi al lumii, sugerându-i omului să se pună pe sine în centrul lumii ca şi cum ar fi el însuşi centru unic şi măsură a tuturor lucrurilor. Răul cel mare al modernităţii vine de la această eronată îndrumare a omului spre autonomism, prin care chipul uman "s-a despărţit de centrul său spiritual real", care este Dumnezeu şi astfel s-a născut ştiinţa autonomă, morala autonomă, politica autonomă, bazată adică pe puterea temporală şi pe totala desconsiderare a puterii spirituale, a lui Dumnezeu. Aceasta este, în esenţa ei, trufia. Ea modifică toate definiţiile de până atunci, încercând să „şteargă" ori măcar să ascundă atotprezenţa proniei divine, a Duhului lui Dumnezeu în toate ale lumii. Democraţia, bunăoară, este definită ca fiind „puterea poporului, fără deosebire de rasă şi religie", iar statul a fost îndrumat să se despartă de biserică cu tot cu instituţiile lui, deci şi cu şcoala, în care copiii primesc îndrumări de la şase ani începând. Fizica şi biologia, filosofia şi istoria promovează un model de lume care are în centru omul singur şi raţiunea umană, închisă asupra ei însăşi, subiectul unic devenit, printr-o atare viziune, „raţiune dominantă" (V Cândea), fără Dumnezeu, tot restul fiind „obiectul" aceste raţiuni singure. Apare astfel pseudoreligia raţiunii, ca în raţionalismul modern, peste înţelegerea omenească se înstăpâneşte atotputernic materialismul, este alungată viziunea care ne arată că puterea omului este trăirea lui, de vreme ce raţiunea aceasta este redusă la intelect şi ruptă de inimă şi de puterea tămăduitoare a sensibilităţii. Lumea toată este îndrumată şi reordonată după aceste învăţături ciudate. Unde sunt cadrele sufleteşti ale milei şi iubirii, unde sunt cadrele sufleteşti ale rugăciunii în statul modern, în parlamentul modern, în spaţiul modern al afacerilor?!

Aşa cum latenţele difuze se manifestă în lume prin cadre sufleteşti, cadre ale trăirii spirituale înălţătoare, tot astfel răul se propagă în lume prin enclosures, "înfundături", îngrădiri înşelătoare, care promit pace şi inteligibilitate, când de fapt, ele aduc falsificări şi izolare, excludere şi eşec. În loc de a prilejui com-uniunea cu ceilalţi, cadrele răului aduc izolarea de ceilalţi, dezbinarea, atomizarea, individualizarea. Toate acestea sunt rodul trufiei. Persoana se transformă în individ aritmetic care se poate număra, dar nu se poate aduna. Cum am precizat deja, eu pot să fac operaţia de adunare pentru: 1 bărbat + 1 femeie, numai dacă îi consider indivizi abstracţi sau aritmetici, precum ar fi voturile pe care cei doi le aruncă în urna democraţiei electorale, unde nu contează ce religie au ei sau ce credinţă au, ce moralitate au etc., după cum, pe de altă parte, pot să-i adun şi după modalitatea adunării lor spirituale, adică numai dacă-i percep ca fiind purtători de proprietăţi comune sau colective, care fac din ei fiinţe capabile să se adune într-o altă unitate, una spirituală, precum ar fi, de pildă, 1 soţ + 1 soţie = 1 familie. Însă în acest caz ei nu mai sunt indivizi aritmetici, fără de identitate, ci persoane, entităţi comunitare purtătoare de unitate intersubiectivă, unificaţi cu semenii lor şi cu Dumnezeu, după legea tainică a comuniunii. Pentru individul aritmetic viaţa este "ceva secundar şi condiţionat de cugetarea mea"[157].

Binele se află în latenţa lumii. Răul nu este acolo. El se manifestă în lume ca ceea ce provoacă rupturi, dezbinări, sfâşieri, disparităţi, separaţii şi distanţări nefireşti, cu toată cohorta de efecte care însoţesc asemenea stări.

Prezenţa răului în lume nu poate modifica structura lumii, chiar dacă se arată în putere să deformeze, până la desfigurare, faţa lumii. În fapt, răul se poate propaga pe mari cuprinderi, astfel încât preia înfăţişarea *lanţului de nenorociri*, a nenorocirilor în reţea, a ţesăturii răului, ce pare nesfârşit şi de neînvins, ba chiar a congregaţiilor negre, sataniste. Vorbim atunci despre reţeaua răului. Orice eveniment "negativ" (x_i) are efect "trezitor" asupra latenţelor difuze ale binelui, care se manifestă recuperator (vindecător) în forme, procese şi modalităţi de o incomensurabilă

[157] Idem.

diversitate. Una dintre exprimările cele mai tipice ale răului în structura lumii este aceea a "înstrăinării", a diminuării ori chiar a pierderii, a ruperii legăturilor de apartenenţă ale insului la comunităţile vieţii sale şi, la limită, a ruperii legăturii "cu lumea toată la omul alienat". Acolo unde împrejurări nefericite l-au azvârlit pe ins departe de ai săi, aşezând între ei"bariera străinătăţii sufleteşti", a uitării şi rătăcirii, latenţele difuze se focalizează recuperator şi astfel se naşte *sentimentul de nostalgie*. Cu acest sentiment, comunitatea ruptă se reface în străfundul sufletesc al celui rătăcit şi înstrăinat.

Nostalgia este forma cea mai tipică de exprimare a diferenţei dintre latenţele sufleteşti difuze (α) şi sufletul trezit (α_i), aşa cum ne sunt ele dezvăluite în ecuaţia noologică a existenţei: $y= \alpha+ \alpha_i(-x_i)$.

Nostalgia conţine, în etimologia sa, cum arată Nichifor Crainic, "o nemărginită şi contradictorie distanţă afectivă între subiectul care suferă şi obiectul depărtat care-i lipseşte". Etimologic, de altfel, cum tot Crainic o arată, termenul este alcătuit din *nostos* care, în greceşte "înseamnă *întoarcere*, în sens de întoarcere acasă sau întoarcere în patrie, şi *algos*, care înseamnă *durere*"[158]

Dar ce este acel "loc", ca "obiect" al nostalgiei, de care te desparte o distanţă imposibil de străbătut? El nu poate fi alta decât un "loc spiritual", un "cadru noologic" de intensificată potenţare a "latenţelor difuze" (α), exprimabile ca resimţiri dureroase (α_i) ale distanţei, ale neputinţei de a o străbate, ale sentimentului de nostalgie. Prin mijlocirea acestui sentiment, separarea, care este mai ales durere, a fost biruită, căci a fost transfigurată într-o unitate sensibilă, de trăire, care este *amintire tămăduitoare*, împreunarea în suflet cu cei aflaţi dureros de departe. Despărţirea, ruperea de ei se preschimbă în comunitate nostalgică, adică într-o comunitate evocată, de adînc – trăitoare regăsire. Rezultatul acesta vindecător, restaurator este rodul amintirii. Amintirea este darul pe care Dumnezeu l-a sădit în adâncul sufletesc al omului, ca pârghie de vindecare din durerea înstrăinării, în frunte cu cea mai înaltă, cu înstrăinarea de Dumnezeu. Amntirea menţine virtual continuitatea unei legături realmente ruptă. Căderea din Paradis a omului prin păcatul neascultării este o tragică ruptură, însă legătura cu „locul din cer" s-a păstrat în amintire, ca „nostalgie a Paradisului", ca sentiment de nostalgie paradisiacă.

Să examinăm chestiunea în cadrul "ecuaţiei noologice" $y= \alpha+ \alpha_i(-x_i)$:

1. Un eveniment te-a rupt de ai tăi, te-a azvârlit departe de ei, de acasă, de patrie şi acest eveniment măsoară "legătura ruptă" (x_i).

2. Legătura ruptă declanşează un sentiment de durere (algos: αi), în raport cu

3. "comunitatea pierdută" (α), care te ţinuse în armonie cu tot şi cu toate, te ajutase să-i recunoşti în ceilalţi pe ai tăi, fără nici un efort. Faptul că erau "acolo", că "existai" cu ei, împreună cu ei, în armonie şi consens, era suficient pentru a-ţi induce un sentiment de comunitate, de tip "natural nereflexiv".

Refacerea în simţire a comunităţii şi deci a *legăturii rupte* îmbracă forma unui *afect* capabil să recupereze rupturile, numit *nostalgie (nostos + algos).* Ceea ce s-a rupt în planul relaţiei concrete se reface în plan spiritual sub formula comunitatăţii sensibile a sentimentului nostalgic (y) graţie amintirii. Amintirea îmbracă, iată, ea însăşi forma unui afect distinct: jalea, starea de jale după ai tăi, după cele ce-au fost cândva.

Sentimentul acesta este expresia nucleară, pură, a diferenţei dintre *a* şi *ai*, recuperată în acest caz, sub forma unui simţământ în care se tânguie departele şi dorul de "acasă". Acest "acasă" transfigurat devine "obiect de nostalgie" (y), adică tocmai comunitate recuperată sensibil, "în inimă", loc îndepărtat, instalat sub forma unui afect dominant în nemijlocitul vieţii cotidiene: jalea, starea de jale şi deci forma restaurată în amintire a comunităţii sensibile (nostalgice).

---

[158] Nichifor Crainic

Aşa apare melancolia, de care e plin sfârşitul de secol XIX şi care se prelungeşte peste pragul lui 1900, inaugurând un adevărat câmp stilistic, denumit secession sau "stil 1900". Latenţele difuze au hrănit, în acest caz, o simţire colectivă şi toată lumea intelectuală a Europei centrale şi răsăritene simţea astfel, era adică nostalgică şi melancolică.[159] Expresia cultă a stării de jale este melancolia. Veacul al XIX-lea a fost melancolic, iar melancolia a îmbrăcat forme speciale spre finele veacului şi la începutul de secol XX.

Precum am arătat, din acest mediu s-a născut sămănătorismul nostru şi tristeţea personajelor lui Caragiale (care le şi apără de trivial şi abjecţie). Ca să nu mai pomenim acea nostalgie cosmică, de nuanţă aproape liturgică, din romanele sadoveniene, din poezia simbolistă românească etc. Lumea aceea toată era nostalgică şi tocmai trăirea aceasta a făcut din ea o lume unică şi inconfundabilă, încât cel ce ignoră acel tipar al ei de trăire o va falsifica în mod nefiresc şi absurd.

4. Dorul. Sentimentul de singurătate cosmică

Nostalgia este ruptura recuperată sensibil în cadrul unei unităţi (ceea ce în ecuaţia noastră este $\alpha + \alpha_i(-x_i)$). Procesul a început printr-un eveniment care te-a rupt de "casă", te-a azvârlit "departe" (x_i). Însă departele acesta n-a devenit încă un sentiment de "înstrăinare". Departele nostalgic este doar prefigurarea şi deci preculminaţia sentimentului de înstrăinare care va copleşi, apoi, secolul, împlinindu-se în cadrul romantic târziu şi, evident, în tristeţea simboliştilor, în pustiul şi urâtul lumii, stări de simţire care vor răzbate apoi, în cadrul curentului expresionist, in extremis, în literatura absurdului cu un personaj precum Godot creat de Beckett, ca să dăm un exemplu. Atunci când simţirea dureroasă a atracţiei "locului" îndepărtat se intensifică la praguri culminative şi devine "sentiment de singurătate cosmică", "stâlp în lună", cum spune Eminescu, avem sentimentul dorului. Vom reproduce aici un lung citat din Nichifor Crainic fiindcă ne-ar fi imposibil să punem ceva mai pătrunzător lângă unicitatea caracterizării sale la sentimentul dorului: "Izolat în singurătatea înfiorătoare a muntelui, departe de sat şi de ai lui, geniul păstoresc a ridicat sentimentul nostalgiei la proporţiile unui mit grandios. Chipul ciobanului asemuit cu umbra din lună nu este altceva decât portretul proiectat în cosmos al acestui sentiment de singurătate şi de înstrăinare; iar doina cu nesfârşitele sale inflexiuni melodice şi cu pătrunzătoarele-i nuanţe cromatice de o prăpăstioasă melancolie, nu este altceva decât sublimarea muzicală a distanţei. Doina e strâns legată de mitul ciobanului din lună şi nu putem înţelege toată adâncimea ei afectivă decât considerând-o în complexul acestui simbol cosmic al singurătăţii şi înstrăinării. În structura ei melodică, alcătuită din modulaţii înscrise într-o monotonie dominantă, jelania durerii de a nu fi unde te doreşti se rosteşte prin aceste nesfârşite ghirlande de tonuri minore, iar distanţa care rămâne mereu aceeaşi între subiect şi locul dorit, e semnificată prin monotonia dominantă"[160]. Dorul este, credem noi, una dintre cele mai îmbogăţite exprimări omeneşti ale diferenţei "ontologice"[161] înscrise în ecuaţia noologică a lumii. Teoria latenţelor difuze şi ecuaţia noologică a lumii ne pot ajuta, iată, să intuim sensul de maximală solidaritate cosmică şi ontologică pe care-l atestă "dorul" românesc. Acela care-a avut odată "sentimentul dorului" a trăit condiţia omului cosmic, al omului întreg, aşa cum îl va fi creat Dumnezeu în rândul făpturilor. Între dorul românesc şi iubirea creştină este, iată, o incredibilă congruenţă. Este adevăr foarte înalt în observaţia lui Crainic: "chipul care apare mereu pe cer, al ciobanului din lună, dă un accent aproape tragic acestui sentiment al singurătăţii şi al înstrăinării"[162]. Chipul acela este al omului, ca singurătate şi singularitate cosmică. Fiindcă

---

[159] Idem.
[160] Idem.
[161] Heidegger
[162] Idem.

omul este singurul căruia Dumnezeu i-a acordat o poziţie de supremă culminaţie în cosmos şi deci de răspundere pentru tot ceea ce există aici, în lume. Deasupra lui nu mai este decât îngerul şi dincolo, în necuprinsul de sus nevăzut, nici cu ochiul fizic, nici chiar cu acela al raţiunii, ci numai cu ochiul mistic interior, pe care-l deschide vederii noastre doar experierea mistică, este tărâmul "împărăţiei lui Dumnezeu".

Dorul este tocmai expresia acestei condiţii pe care-o are omul de a fi situat pe muchia existenţei, de a-şi asuma toate depărtările şi toate căderile în care nu sfârşeşte totuşi să spere la reînălţare. Oare nu această ipostază a lui este sugerată de "chipul ciobanului din lună"? Ciobanul din lună este simbolul menit să redea condiţia omului de pe culmea existenţei, ca singularitate absolută în rânduiala făpturii, precum ni se înfăţişează aceasta în schema generală a creaţiei: mineralul, planta, animalul, omul şi îngerul, care deja se situează pe scara celor nevăzute. Acest simbol ne este mijlocit de retrăirea mitică şi deopotrivă de cea mistică. Retrăirea mitică şi cea religioasă, încă mai înaltă, este, iată, medicaţia sufletească a omului modern, aruncat deja într-o asemenea îndepărtare de la sine şi de la adevărul său, o îndepărtare ameninţând să se transforme în cea mai cumplită străinătate, în străinătatea de Dumnezeu, la care nu există altă medicaţie decât retrăirea necuprinsei Sale bunătăţi în actele tale cele mai simple, de simţire, de cugetare şi de acţiune. Însă cadrul însuşi al latenţelor sufleteşti şi expresia ideală a caracterului îngrădit al oricărei manifestări omeneşti este Grădina Raiului. Iată de ce ne apare întemeiată ideea lui Nichifor Crainic cu privire la un sentiment ontologic sau bazal al omului, care, este identificat cu "nostalgia paradisului". Paradisul este acel "loc primordial", "loc al tuturor locurilor", ideea însăşi de „loc" şi expresia ei îndeplinită totodată, spre care năzuiesc din tot sufletul lor toţi oamenii aşa cum sunt, cu toţii, călători pe acest pământ şi fiinţe care parcă şi-ar aminti în momentele lor de singularitate cosmică (de specie) de "locul primordial", de "grădina tuturor plinirilor", care este tocmai "Grădina Raiului".

Să recapitulăm funcţia (ecuaţia) latenţelor difuze: $y = \alpha + \alpha i$ (-xi), pentru a înţelege interpolarea "departelui" în cea mai intimă relaţie, completând astfel lectura sociologică a interacţiunii sociale cu ceea ce-i lipsea prin ignorarea viziunii creştine asupra sociabilităţii omeneşti.

Departele instaurat în cea mai intimă dintre relaţii îl preschimbă pe îndrăgostitul neîmplinit şi prin aceasta dezlumit în "far cosmic", în reper astral, cum bine remarca Eminescu ("Ce nebună, ce nebună / E albastra-mi dulce floare / Ca un stâlp eu stau în lună"), încremenindu-l în acel tulburător şi tainic "stâlp în lună". Cine şi ce-a intervenit între "El" şi "Ea", ce-a coborât în sufletele lor? Cine călătoreşte prin lume, nevăzut şi atotprezent, călător şi spaţiu călătorit totodată, şi, în singularitatea lui absolută, reface dualitatea incomensurabilă acolo unde părea că este o monolitică unitate? Departele cosmic se propagă, instaurându-se în tot şi în toate, amintind acestor însinguraţi şi singularizaţi prin exclusivitatea suverană a sentimentului lor, că, în unicitatea trăirii lor, în relaţia aceea atât de strânsă care-i face atât de fericiţi încât se simt amândoi una, este, de fapt, tot departele lumii şi al universului. Şi atât de copleşitor cade între ei departele lumii, încât îl preschimbă pe marele îndrăgostit în "stâlp în lună", adică în însingurare absolută, cosmică. Iată ce-i se aminteşte Legea lui, supremului îndrăgostit: "dacă vrei să te încercuieşti cu zidul unicităţii iubirii vei şti, va trebui să ştii că în chiar cetatea aceea pe care crezi că n-o poate doborî nimic pe lume, sălăşuieşte departele lumii". Ce lecţie formidabilă asupra acestei dualităţi sub care se manifestă aproapele! Când aproapele ţi se pare departe, căci îl trăieşti atât de istovitor încât pare că nu este niciodată complet la tine şi cu tine, prin chiar acea trăire, el se întoarce în lume sub forma unei singurătăţi care te încremeneşte. Dragostea aceea care se izolează de lume, "în unicitatea ei", actualizează cu o forţă copleşitoare latenţele sufleteşti în expresia stării opuse, a departelui cosmic suprem, care este chiar singularitatea cosmică. Departele recuperează terenul într-o „mişcare interioară" progresiv-proporţională cu sporirea

intimităţii şi a intensităţii emoţionale a relaţiei. Această curioasă scară ne avertizează asupra unei adevărate matematici a pragurilor care îmbracă forma unei arhitecturi pulsatorii în orice relaţie.

De la cei ce fac o simplă conversaţie telefonică la îndrăgostiţii, copleşiţi însă de iubire, departele lumii n-a scăzut, ci s-a accentuat progresiv, până la a transforma iubita într-o insuportabil de dulce iluzie şi pe îndrăgostit într-un "stâlp în lună". Aceasta este relaţia între "nebuna, albastra dulce floare" şi "stâlpul în lună". Atunci când iubirea este maximală, departele cosmic este restaurat integral în concretul relaţiei celor doi şi întregul lumii şi-a refăcut unitatea în deplina ei dualitate mistuitoare. Latenţele sufleteşti, Dumnezeirea din lume, se manifestă în acest caz sub forma unei mistuitoare iubiri, care este cu atât mai mistuitoare cu cât iubita este mai "aproape", adică sufletul este mai plin de ea, lăsând impresia că nu mai este loc de nimic în lume înlăuntrul ei, în afara chipului iubitei. Şi iată chiar atunci, trezite în forme copleşitoare din "absenţa lor aparentă", latenţele difuze urcă în "nemijlocirea intimităţii" restaurând întregul alungat prin simbolul unei inaccesibile însingurări. Acesta este "stâlpul în lună". "Iată cât de singur eşti când, în suprematismul şi unicitatea iubirii tale, ai crezut că lumea însăşi nu mai există dincolo de voi doi. Dar lumea există, timpul şi spaţiul nesfârşit există, şi ele-ţi preschimbă iubita în incomparabilă, fascinantă iluzie ("nebună, albastră, dulce floare"), iar pe tine în "inaccesibilă însingurare" ("stâlp în lună"). "Răul" (xi) stârneşte acea stare care îmbracă aici forma completei izolări a îndrăgostitului sub forma "inaccesibilei însingurări" astrale (ai)".

Această "distanţă interioară", care face din apropiere o greu comensurabilă "depărtare" şi dintr-o unitate o dualitate care scapă cadrului pe care ea însăşi l-a clădit, este de fapt taina perechii, elementul tainic din orice atracţie erotică.

Prin urmare, Dumnezeirea din lume, latenţele sufleteşti în care se exprimă întregul lumii, totalităţile netrăite, răzbat pretutindeni, în orice act de trăire, oricât ar fi acela de singularizat, de rupt de lume. Atunci când ruptura atinge chiar raportul cu lumea, latenţele răzbat peste ea sub forma acelui sentiment de "orfanism metafizic" despre care vorbeşte atât de inspirat un „gândirist" pe nedrept uitat, Vasile Băncilă.

Rupturile, ca rău al lumii, au potenţialul intelectual, iată, să alunge din concretul trăirii unitatea ultimă a existenţei, care este, cum vedem, de esenţă sufletească, iar atunci când acea unitate ţine de stratul lumii, se manifestă în forme difuze, de latenţe difuze, dezvăluindu-ne, în afara oricărei puteri de tăgăduire, că lumea este zidită pe un strat noologic, adică Dumnezeirea însăşi stă temelie la zidirea lumii şi că deci unitatea şi totalitatea nu pot fi alungate, ci doar virtualizate în rupturile concrete ale vieţii. Chiar şi atunci unitatea ce părea pierdută se reface sub forma sensibilă a "sentimentului de nostalgie", cum am văzut, ori a "dorului" şi "culminativ" sub forma "nostalgiei paradisului". Acestea sunt cele trei "praguri" de înălţare şi deci de "recuperare" a unităţii "rănite" în structura existenţei, graţie trăirii care actualizează "latenţele sufleteşti" difuze de la temelia a tot ceea ce există. Ni se propune, iată, viziunea lumii ca arhitectură de trăiri, ca existenţă mutată, prin trăirile noastre, în realitatea sufletească luminoasă ori clarobscură, după cum sunt trăirile noastre. O trăire o cheamă întotdeauna pe alta, după un principiu care este acela al vecinătăţii sentimentelor şi al progresivei lor potenţări, în jos ori în sus. Un sentiment pozitiv îl cheamă pe altul înrudit cu el, doar că mai intens decît el, după cum un sentiment coborât îl chemă pe altul încă mai degradat decât el. Existenţa toată este "frânghie" care te ridică spre Dumnezeu ori te coboară spre cele întunecate, după trăirile tale. Graţie sentimentelor, adică trăirilor noastre, avem acces la partea noastră de realitate. În sensul acesta putem spune că sufletul este casa lumii, sau, cu expresia fenomenologilor, „casa Fiinţei". Pentru mine, nu există mai multă realitate în afara mea decât este în sufletul meu. Câtă trăire, atâta realitate. Partea mea de realitate este aşa cum sunt trăirile mele şi cât sunt ele, nimic mai mult, nimic mai puţin. Dacă trăirile mele sunt luminoase şi deci pozitive, realitatea lumii mele va fi şi ea luminoasă şi pozitivă. Dacă trăirile mele sunt negative, realitatea lumii mele va fi şi ea negativă. Întunericul cheamă întunericul, lumina cheamă mai multă lumină. Încât lumina

sensibilă se face tot mai puternică şi mai cuprinzătoare conducând la triumful deplin al marii sensibilităţi în care se cuprinde Dumnezeire şi lume în una şi aceeaşi casă luminată a fiinţei. Ca la lumina Învierii. Ne aşteptăm, deci, ca sentimentul nostalgic să cheme sentimentul dorului şi să unifice intimitatea cu departele lumii şi, încă mai mult, suntem asiguraţi că această platformă înălţată a existenţei va chema, de la nivelul ei, şi acoperişul de lumină, bolta miraculoasă a vederii în sus, spre tărâmul celor nevăzute, graţie acelui tipar de trăire pe care Nichifor Crainic l-a numit, printr-o metaforă revelatorie, Nostalgie a Paradisului. Însă trăirea din spatele acestui sentiment este cu siguranţă măsura şi cadrul ridicat în cer al existenţei de aici, de pe pământ, dar spiritualizată, însufleţită tocmai de acest sentiment înălţător, care el mi-a dat puterea ridicării la cer cu lumea mea cu tot, ca lume dinlăuntrul acestei trăiri. Scara prin care omul se ridică la cer cu tot cu lumea lui este, iată, o scară sensibilă, este scara trăită a lumii, pe care, urcând-o, poţi reface unitatea cu Dumnezeu, adusă sub ameninţarea rupturii prin netrăire, ori prin trăirea nedesăvârşită sau diminuată.

Să reţinem, aşadar, că lumea din inimă are această arhitectură sensibilă la care distingem cele trei etaje: nostalgia simplă (ca în tristeţile melancolice), dorul şi "nostalgia paradisului". Culturile exprimă pentru fiecare popor, în forme sensibile specifice, acest "adevăr arhitectonic" al "Casei Fiinţei", al omului ca fiinţă-în-lume (socială). O sociologie noologică, aşadar, nu poate face abstracţie de aceste trei sentimente din ţesătura existenţei decât lăsându-se pradă riscului agnoziei. Aceste trei sentimente sunt praguri noologice ale existenţei umane şi deci ale fiinţei sociale. Examinarea acestei "arhitecturi sensibile" este unul dintre obiectivele de seamă ale oricărui demers de sociologie noologică. El se obligă să examineze "omul pe pământ" şi "în cer", adică tristeţile, dorul şi nostalgia "împărăţiei cereşti", a "paradisului pierdut". Acestea trei dau măsura reală a omului ca fiinţă socială şi modul "articulării" lor este "dreptarul" fiinţei într-o societate dată, la o epocă dată.

5. Nostalgia. Amintirea Paradisului

"Nostalgia paradisului nu mai este dorul de casă sau dorul de ţară din această lume, ci dorul de patria cerească a spiritului nemuritor"[163]. Iată dar, "subiectul" real al acestui dor în care se revarsă "nostalgia paradisului": "spiritul nemuritor" din noi este singurul care-şi poate reaminti de "locul nemuririi" însăşi, de Grădina Raiului. Însă la el ne-a înălţat scara de trăiri, scara sensibilităţii, a sentimentelor noastre, după legea vecinătăţii afective şi a triumfului spiritual perpetuu. Prezenţa spiritului nemuritor în chiar substratul lumii am putut-o "explica" (ori măcar sugera într-o formă cât de cât adecvată) prin ideea-metaforă a latenţelor sufleteşti difuze. Iată, acum, putem susţine că latenţele sufleteşti îmbracă formă sensibilă, şi dovada cea mai înaltă a acestei calităţi este "sentimentul nostalgiei paradisului". Omul este subiect al dorinţelor, aspiraţiilor, voinţei şi trăirilor sale. Oare nu rătăceşte el prin rătăcirea dorinţelor sale, când doreşte prea mult, ori chiar prea nefiresc, cum se întâmplă cu dorinţele deviate? Oare nu se mută el într-o voinţă înrobitoare care-l duce intr-o direcţie eronată, când pune totul pe ţinta unui singur gând în care crede a putea să cuprindă lumea toată şi cu ea necuprinderea dumnezeirii din lume şi de dincolo de lume, cum se întâmplă cu ideologiile idolatre? După cum, cu trăirile lui, urcă sau coboară, aflând răspunsul adeseori prea târziu, când amurgul a sosit şi ceasul a bătut deja ora întârzierii. Ca-n sonetul nemuritorului nostru poet: „San Marc sinistru miezul nopţii bate// Cu glas adânc, cu graiul de Sibile//Rosteşte lin în clipe cadenţate//Nu-nvie morţii, e-n zadar copile". Dar el este şi subiect al unei "aspiraţii nemuritoare", al unui "sentiment ontologic" şi "religios", adică sediu al "spiritului nemuritor". "Nostalgia Paradisului" este o irefutabilă

[163] Idem.

dovadă a acestei condiţii, pe care-o are omul, de a exprima în trăirile sale modulaţiile "spiritului nemuritor".

"Dacă există o revelaţie primitivă sau naturală a spiritului dumnezeiesc în lume, nimic nu atestă mai cu tărie acest adevăr decât pretutindenitatea şi continuitatea ideii de paradis în sufletul omenirii. În cadrul ei, istoria lumii ia parcă aspectul unui fluviu care, izvorând din oceanul veşniciei, se abate prin pământul păcatului tulburându-şi apele de cleştar cu nămolul lui, pentru a se întoarce în cele din urmă purificat în acelaşi ocean din care a pornit"[164]. Şi nimic nu stă mai bine de temelie ideii despre ecuaţia noologică a lumii, aşa cum, prea stângaci, am îndrăznit să o formulăm, decât condiţia adamică, în profunda şi ireductibila ei dualitate. Căci Adam a fost şi a rămas o fiinţă paradisiacă, adică a trăit în plenitudine, omniprezenţa sufletului viu, a Binelui şi a Fericirii, pentru ca tot el, după cădere, să trăiască virtualizarea binelui (devenit latenţă sufletească difuză:a) şi totodată să experieze lupta cu păcatul (xi) şi sentimentul răscumpărător al "nostalgiei paradisului" (ai), adică sentimentul raiului pierdut. Astfel a devenit el conştient de frumuseţea şi plenitudinea necomparabilă a raiului pierdut. Şi abia înălţarea pe care i-o va aduce înfrângerea păcatului şi sentimentul gloriei lui Dumnezeu şi al extazului în faţa Dumnezeirii îl va fi ajutat, ca în rugăciune şi în sărbătorile Domnului, să recupereze sensibil (în afect) paradisul pierdut (y). "Adam numai din vrăjmaşa împotrivire a pământului, cu toate făpturile lui şi numai din restriştea haotică a decadenţei a putut să priceapă frumuseţea, desăvârşirea şi fericirea raiului din care a fost alungat. Tragica lui experienţă se repetă cu fiecare muritor..."[165]

Este redată, iată, ideea priorităţii ontologice a binelui şi ambivalenţa tragică a cunoaşterii, care nu este posibilă decât ca efort de biruinţă asupra răului tocmai produs. Omul a fost creat de Dumnezeu în chip de creatură perfectă, dar păcatul l-a urâţit, l-a coborât la condiţia celor ce-şi pierd perfecţiunea, prin faptul cel dintâi că omul căzut s-a preschimbat în fiinţă muritoare. Însă Dumnezeu nu i-a retras omului schema interioară a perfecţiunii; dar păcatul s-a interpus între om şi chipul perfecţiunii întipărit de Dumnezeu pe chipul omului, astfel că el are acces la perfecţiune numai mijlocit de trăirea lui, de efortul minţii şi al braţelor sale, de căutarea luminii şi adevărului, de pretrăirea iubirii şi a iertării etc. Toate arată că omul a fost creat ca fiinţă destinată perfecţiunii, şi acest dar nu i-a fost retras, dovadă că omul singur are la sine puterea de a marca starea de realitate a existenţei, o poate înfrumuseţa sau o poate urâţi până la desfigurare, coborând-o sau urcând-o, potenţând-o sau depotenţând-o până la pragul tragic şi absurd al derealizării şi nimicirii. Omul este cu adevărat „preot al creaţiei"[166], căci singur el poate întoarce cele ce sunt ca daruri către Creator, adică poate repune în centrul existenţei „anaforaua lumii", preschimbarea celor date nouă de Creator în daruri către Creator, adică în realităţi aduse la împlinirea şi îmbunătăţirea pe care Dumnezeu le-a aşezat în lume prin taina creaţiei. Dar tot omul poate arunca creaţia pe scara nimicitoare a răutăţilor sale, a erorilor sale, a trufiei sale, a deznădejdilor sale, a nihilismului său. Binele este în structura lumii, dar ajunge la conştiinţa omului în lupta cu răul. Binele însuşi nu poate fi clintit din structura lumii, oricât s-ar întinde răul şi păcatul pe lume, dar el poate fi virtualizat până într-acolo încât ni se creează impresia, eronată evident, că răul e stăpânul lumii şi nu binele. Cum au crezut, în eroarea lor tragică, bogomilii, cum au crezut-o catarii, cum au predicat-o maniheiştii şi gnozele întotdeauna.

Sociologia latenţelor difuze preia iată, în axioma ei de bază, viziunea creştină asupra existenţei şi astfel recuperează compatibilitatea ştiinţei societăţii cu ştiinţa lui Dumnezeu.

"Pretutindenitatea şi continuitatea ideii de paradis în sufletul omenirii"[167] este cea mai bună temelie, atât pentru o sociologie (creştină), cât şi pentru compatibilitatea ştiinţei despre societate (*socio-logia*) cu ştiinţa despre Dumnezeu (*teo-logia*).

---

[164] Idem.
[165] Idem.
[166] Idem.
[167] Idem.

În fine, cu această idee, obţinem cea mai convingătoare probă la teoria latenţelor sufleteşti difuze din care am voit să facem fundamentul unei sociologii noologice, adică al unei adevărate sociologii spiritualiste şi creştine.

Cu nădejdea mântuirii şi, imediat sub ea, cu iubirea creştină de aproapele tău (*agape*) se completează, iată, arhitectura lumii necuprinse (din inima noastră) cu încă două etaje sensibile, care sunt totodată trepte ale scării cereşti sau noologice a existenţei. Cele cinci praguri noologice aproximate de cele cinci sentimente - tristeţile, dorul, nostalgia paradisului, iubirea (creştină) şi sentimentul eshatologic (nădejdea mântuirii) - compun iată, etaje ale lumii în viziunea sociologiei noologice. Pentru a cunoaşte starea lumii (şi a societăţilor), trebuie să cercetăm starea acestui "edificiu sensibil" al ei. Duşmanul ei cel mai mare, căci îi aduce stricăciuni şi surpări în inima insului, dar şi în starea sufletească a unor grupuri întregi, este păcatul, patima lui, în feluritele sale aspecte. Acesta este răul care atacă însăşi temelia lumii în sufletul celui robit lui.

6. Nădejdea. Coborârea lui Dumnezeu la om. Dimensiunea eshatologică a existenței

"Amintirea divină" a paradisului pierdut şi "nădejdea eshatologică" a mântuirii, împreună cu iubirea creştină şi cu sentimente precum dorul, sunt exprimările cele mai înalte şi mai complete ale latenţelor sufleteşti difuze şi totodată sunt expresia şi măsura cea mai cuprinzătoare a arhitecturii lumii trăite. Ele sunt în structura lumii, ca virtualitate a tuturor zidirilor sale empirice, şi totodată mărturisesc despre imposibilitatea actului de simțire de a reface, în nemijlocitul cotidian, integralitatea și plenitudinea existenței însăși.

Prin faptul că participă la structura existenţei, în care binele este prezent, şi deci la rânduiala făpturii, omul este condamnat să fie o "fiinţă pozitivă", un "real pozitiv". Doar că pozitivitatea lui ţine de virtualitate şi nu devine actuală decât în şi prin acte şi prin trăiri înălțătoare, de iubire, de credință, creatoare.

Omul, deci, este om deplin doar când creează sau când se roagă, când iubeşte cu modelul iubirii de pe Muntele Tabor, când se smereşte până la stingerea oricărui sâmbure de trufie în sufletul lui, când iartă cu măsura dezvăluită apostolilor de către Mântuitorul nostru, de şaptezeci de ori câte şapte. Numai în creaţie, în iubire, în smerenie şi rugăciune poate fi satisfăcută "nostalgia paradisului", setea de perfecţiune, înscrisă în structura lumii prin latenţa "sufletului viu", care nu poate fi al unui "loc" anume, căci este, virtualiter, în toate locurile şi este suficient ca răul să "rănească" armonia "sufletească a lumii", pentru ca "sufletul" însuşi să o recupereze într-o formă neaşteptată, adeseori. Justiţia poate să fie aceeaşi oriunde, dar sentimentul justiţiar, cât de divers este el în compoziţia lumii! Cum a putut E. Durkheim să greşească atâta de grav şi să reducă latenţele sufleteşti la "conştiinţa mânioasă" a lumii ultragiate? Sigur că "sufletul" poate fi mânios, dar el este şi tămăduitor, vindecă lumea de rănile pe care răul i le produce mereu.

Mitul strămoşilor comuni, numele propriu colectiv, etnonimul, amintiri istorice comune, elemente culturale comune şi specifice, raportul cu o "patrie", un sentiment de solidaritate comun unor sectoare semnificative ale populaţiei, toate acestea şi altele ca acestea sunt atributele unei puteri nevădite complet niciodată, capabilă să ţină laolaltă membrii unei societăţi, o populaţie, cum se spune[168]. Această forţă greu de monitorizat (de fapt, imposibil de monitorizat), care se propagă în populaţii spre a compune o comunitate nereductibilă la comunităţile familiale, corporative etc., alcătuieşte împreună cu celelalte forţe unificatoare dintr-o societate, o putere specială, insuficient şi ineficient cercetată. O asemenea "forţă" se află prinsă într-o reţea ascunsă cu forţa de credinţă în Dumnezeu, cea cu adevărat nereductibilă la nimic altceva şi, deci, inexplicabilă prin vreo cauză din lumea aceasta.

[168] Idem.

Alături de puterea economică şi de cea intelectuală, puterea spirituală face parte din potenţialul de apărare al popoarelor, susţinând steategiile de "supravieţuire" în istorie, de conservare a fiinţei şi a identităţii lor (etnospirituale). Epocile materialiste dispreţuiesc această specie de puteri, socotindu-le neesenţiale. În realitate, acest tip de putere este de o importanţă aparte, căci de ea depinde capacitatea neamurilor de a supravieţui în istorie. Una dintre contribuţiile esenţiale ale noii sociologii se referă la cercetarea legilor după care această putere se distribuie în populaţii. Ea este compusă din "puteri noologice" exprimate integral pe pământ şi din "puteri noologice" înălţate sau "cereşti", cum este "nădejdea eshatologică", prin care omul ca trăitor în veac (în timpul acesta) este mutat (în viaţă fiind), cu sentimentul acesta, la sfârşitul veacului, în "locul" şi în "timpul" întâlnirii tuturor neamurilor, care devine, prin aceasta, "timp al plinirilor", al împărăţiei cereşti a lui Dumnezeu. Trecutul tot şi viitorul tot sunt cuprinse în acest sentiment, care fac din om o fiinţă care a biruit timpul şi din fiinţa socială proba triumfului spiritual asupra puterii forţei corupătoare a răului. Înţelegerea sensurilor revelate ale acestei puteri reclamă recursul la bine-cunoscuta ecuaţie noologică a lumii, pe care am evidenţiat-o în teoria latenţelor sufleteşti difuze.

Tocmai această putere actualizată în şi prin cadrele spirituale pomenite (de la mituri, inclusiv istorice, la rugăciune, sentimentul de neam şi la nădejdea eshatologică) este ţinta agresiunilor de ieri şi de azi, a agresorilor care, în ignobila lor egolatrie, îşi imaginează că vor putea s-o distrugă alungând din lume şi din sufletul omului mitul şi credinţa, sentimentul de neam şi amintirea eroilor, iubirea de aproapele şi nădejdea eshatologică etc. etc. Bizar se întinde, ca o pată pe obrazul omenirii, egolatria acestor energumeni la acest sfârşit şi început de mileniu şi de ciclu istoric.

7. Metoda noologică

Studiul puterii spirituale şi a legilor sale de distribuţie în lume (la scara popoarelor) deschide o perspectivă metodologică novatoare, asociată sociologiei noologice, care combină analiza conjuncturilor de criză[169] cu analiza densităţilor statistice şi a celor sufleteşti sau

---

[169] Crizele însoţesc făptura umană pe toată durata ei de existenţă. Aceste crize fac obiectul studiilor de antropologia identităţii. Traian Brăileanu sesiza că aceste crize i-au ameninţat şi-i „ameninţă în primul rând pe bărbaţi, care, împinşi la o asociere în afară de comunitatea familiei, trebuiau să-şi formeze un nou Eu, o nouă identitate. La întrebarea: cine eşti? ei nu mai puteau răspunde prin arătarea relaţiilor cu părinţii şi fraţiorii, de ex.: eu sunt fiul al doilea al Mariei şi al lui Ioan, ci trebuie să-şi precizeze locul în raport cu ceilalţi bărbaţi, în societatea bărbaţilor, arătându-şi titlul şi rangul, adică funcţiunea ce o îndeplineşte în acea societate – după profesiune, vârstă, destoinicie etc. Ştim cum în diferite tipuri de societate această determinare a Eului deveni hotărâtoare şi în unele societăţi foarte diferenţiată şi complexă. Acelaşi bărbat e fiu, soţ, părinte, cetăţean, membru al unei comunităţi religioase şi având şi una sau mai multe ocupaţiuni sau profesiuni. E clar că atunci când funcţiunea socială a unui bărbat (în afară de familie) e bine fixată şi identitatea Eului său e asigurată, el e ferit de crize sufleteşti, nefiind primejduit să-şi piardă Eul şi să fie nevoit a-şi căuta un Eu nou. Astfel necesitatea de organizare a societăţii bărbăteşti creă rangurile şi titlurile, categorii de bărbaţi după ocupaţiuni şi profesiuni etc., precum şi semne (îmbrăcăminte, podoabe etc.) distinctive pentru fixarea locului social al fiecăruia (...). Dar ştiu că această organizare şi ierarhizare a suferit, în istoria diferitelor societăţi, tulburări intense şi orice tulburare a trebuit să provoace şi crize sufleteşti individuale: pierderea Eului şi căutarea lui. Să ne imaginăm criza sufletească a unui oştean liber (în antichitate) căzut în captivitate şi vândut ca sclav. El putea spune cine a fost, dar ce răspuns să dea la întrebarea cine este? Filosofia s-a născut dintr-o situaţie asemănătoare, prin deposedarea aristocraţiei ereditare de către democraţi în vechea Eladă. Filosofii au fost bărbaţii care, pierzându-şi rangul şi titlurile sociale şi nemaiputându-se întoarce în comunitatea familială maternă (supusă şi ea influenţei noii ordini economico-politice întemeiată pe ierarhia bărbaţilor), erau în căutarea unui Eu nou, sau a unei ordine sociale în care ei, filosofii, să aibe un loc bine fixat". Ibidem

reziduale, cu termenul lui Pareto. Această metodă ne îngăduie să identificăm zonele de maximă densitate sufletească într-o epocă ori într-o arie dată, în cuprinsul cărora se vor şi elabora principalele "documente noologice" de fixare a frământărilor spirituale ale epocilor şi societăţilor, în şi prin care se pot identifica "paradigmele" sau, dacă preferăm alţi termeni, arhetipurile, etnotipurile, prototipurile, complexele stilistice, hărţile mentale, proiective sau protensive (etnodescriptive). Ce forţă este aceea care se arată capabilă să adune oameni atât de feluriţi în acelaşi „loc" spiritual, precum: o categorie, o atitudine, un tip de orientare, o valoare, acelaşi ideal şi aceleaşi criterii, un simbol, o sărbătoare, un mit, o credinţă etc., creând acele densităţi spirituale din care se compun apoi forţele sociale? Pe suportul acestora şi din manifestările lor se nasc informaţii, naraţiuni sociale, sub forma transfigurată a legendei uneori, a faimei vestite la mari depărtări, cum se întâmplă cu ştirile de senzaţie etc., naraţiuni care se fixează apoi sub forma documentelor noologice, scrise sau orale. Studiul acestor documente se efectuează prin multiple procedee, de la analiza densităţilor statistice, la studiul temelor şi al motivelor, al configuraţiilor stilistice din spatele lor, al tipurilor şi al tiparelor (paternurilor) etc. şi până la cercetările de noologie abisală, cum s-a arătat în cartea I. Uneori acest tip de cercetare atinge pragul de la care se poate strălumina tiparul de viaţă sufletească al unui popor, ca în jertfa ori în eroismul marilor personaje istorice, în manifestări specifice de tipul riturilor sau al ceremoniilor, al unor obiceiuri etc. Putem numi aceste tipare de mare reprezentativitate pentru viaţa spirituală a popoarelor etnoparadigme sau protostructuri. Faţă de această multitudine de procedee am putea recurge, pentru a desemna această orientare metodologică, la un termen generic şi ar fi foarte potrivit cel de etnometodologie, dacă sensul deja conferit acestui termen de Şcoala de la Chicago n-ar crea confuzii. Asemenea procedee ar putea fi grupate sub semnul unei metodologii specifice, pe care o numim analiză a protostructurilor sau protostructurală. Acestea, împreună cu sondajele pneumatologice, compun metodele noologiei abisale iniţiate în asemenea cercetări de către Lucian Blaga. Deci, analiza etnoparadigmelor şi sondajele pneumatologice alcătuiesc cele două mari direcţii metodologice ale sociologiei noologice.

Analiza ne conduce la acele "forţe sufleteşti" de fundal şi de substrat, care influenţează decisiv curentele sufleteşti, procesele spirituale, frământările şi trăirile (experierile) individuale şi colective. Între cele două planuri, de substrat şi de suprafaţă, există diferenţe şi decalaje, dar, în genere, forţele sufleteşti de profunzime se descarcă în "atitudini creatoare", în "trăiri" şi în "modelări".

Am numit aceste forţe sufleteşti de profunzime protostructuri, căci ele dau temelie "trăirilor" şi "atitudinilor noastre creatoare", "modelărilor" pe care le suportă manifestările noastre. Forma exprimată a protostructurilor în viaţa colectivităţilor omeneşti este aceea a cadrelor spirituale sau noologice. Acestea sunt totodată cadre de actualizare a latenţelor sufleteşti. Să reţinem, iată, că omul este fiinţă dăruită, purtător de dor şi jale, de nostalgii şi nădejdi. În toate acestea şi prin ele, făptura omenească se dovedeşte înzestrată cu puteri care trec peste cercul naturii, peste cele fireşti. Ele sunt corola de minunate însuşiri care atestă calitatea dintâi a omului, aceea de a fi purtător de Dumnezeu, făptură divină, homo divinans. A ignora lucrul acesta în studierea substratului societăţii înseamnă a consimţi la falsificarea chipului omenesc în numele ştiinţei şi deci împotriva adevărului. Cu dovada aceasta vom putea merge mai departe în cercetările noastre poposind deocamdată pe tărâmul celorlalte atestări dumnezeieşti în alcătuirile umane şi anume cu ceea ce deja am denumit prin noţiunea de cadre spirituale sau noologice ale trăirii şi manifestărilor sufleteşti. Cu studiul cadrelor spirituale facem încă un pas spre elaborarea unei noi garnituri categoriale menită a contribui la triumful deplin al sociologiei noologice.

II. Latenţele sufleteşti (II): omul ascensiunii

1. Actualizarea darului

Omul se poate realiza ca fiinţă spirituală după cum se poate şi rata căci existenţa sa este o *continuă înaintare în orizontul darurilor şi al promisiunilor* nu simplă rătăcire orbecăită printre lucruri, stârnit de patimi şi de interese trecătoare. Toată alcătuirea omului este o tainică compoziţie de daruri, de la darul transparenţei celulelor corneii pregătite să primească lumina când, fiind încă prunc în pântecele mamei sale, ochii săi n-au cunoscut privirea, şi până la darul convorbirii cu Dumnezeu. Darurile sunt latenţe sufleteşti, virtualităţi anunţate, pe care le poţi descoperi devreme canalizându-ţi viaţa în albia directoare croită tocmai de actualizarea lor. În caz de neîmplinire, ele nu se vor stinge totuşi ca flacăra trecătoare, ci se vor păstra în adâncurile noastre ca un tezaur de virtualităţi. Darurile sunt, iată, energii nepieritoare şi directoare, energii ale direcţiei, în frunte cu cel mai înalt dintre ele, cu darul darurilor, primit prin jertfa mântuitoare a lui Dumnezeu Fiul, care ne-a deschis orizontul mântuirii, al vindecării de boala morţii. Omul singur cunoaşte „saltul ontologic" (L. Blaga) din orizontul simplei vieţuiri biologice în orizontul afirmării supranaturale, căci darurile nu sunt de la natură, fiindcă nimeni n-a dovedit că rugăciunea, geniul ori sfinţenia sau jerftfa ar surveni de la vreun instinct ori s-ar stârni prin acţiunea vreunui stimul exterior. Cu împlinirea darurilor sale omul se mută din cadrul natural al vieţuirii biologice într-un cadru spiritual, la care a dobândit acces doar el între toate vieţuitoarele, purtând cu el, în această transmutare, şi cadrul vieţuirii sale naturale. În societate există, aşadar, nu doar cadre pentru îngrijirea de cele trupeşti, ci şi cadre destinate să mijlocească actualizarea darurilor, prin care cele naturale se transfigurează ele însele. Prin urmare, întâia categorie a existenţei umane, prin care ne şi deosebim de alte vieţuitoare, este trăirea-pe-linia-împlinirii-darurilor, ca latenţe sufleteşti, iar această categorie devine şi prima categorie a cunoaşterii şi totodată prima regulă morală, care-i cere omului să se manifeste ca fiinţă destinată libertăţii, adică menită accesului la planul dăruit sau promis al existenţei. Dacă aşa stau lucrurile, putem înţelege că dincolo de *datul existenţei* se deschide *orizontul darurilor vieţii*, care sunt şi ele în lume, în structura existenţei, dar numai ca latenţe, ca virtualităţi tainice, iar trăirea după legea darului, ne strămută dintre cele date spre cele dăruite, promise, actualizate. Iată, dar, că întâiele categorii ale unei sociologii de orientare spiritualistă sunt acestea două: latenţă sufletească şi cadru spiritual (noologic) de actualizare trăitoare, fiind astfel preveniţi că omul are acces nu doar la *cadrele naturale*, date, ale existenţei, ci şi la *cadrele spirituale*, *trăitoare*, de *esenţă noologică pură* şi de *origine supranaturală*. *Cadrele spirituale* n-au fost dobândite de om pe cale naturală, ci pe cale supranaturală, căci prin ele se împlinesc în lume cele ce nu sunt din lume, darurile suprafireşti, cum ar fi acela al credinţei, al clarviziunii şi profeţiei, al geniului şi sfinţeniei, al eroismului şi exemplarităţii etc., ba chiar cele ce par fireşti, cum ar fi darul inteligenţei, al sentimentelor şi al voinţei, care sunt şi ele tot daruri, adică simple virtualităţi, menite a-i fi omului căi şi mijloace de realizare ca fiinţă întregită, deopotrivă trupească şi spirituală. Graţie acestui plan al virtualităţii darurilor, pentru care am propus noţiunea de latenţe sufleteşti, vom îndrăzni să afirmăm că lumea nu este strictamente locuită de rău, nu este locuinţa răului, ci este, mai înainte de orice altceva, cadrul în care se pot împlini daruri, de la cele fireşti, precum talentul sau puterea iubirii, şi până la cel suprafiresc al mântuirii, confirmând astfel calitatea ei de lume totodată promisă, nu pur şi simplu dată. „În lume era şi lumea prin el s-a făcut, dar lumea nu l-a cunoscut"[170]. Când omul s-a înălţat pe sine la conştiinţa acestui sens unificator, cum ar spune Soloviov, din toate cele ce sunt, el s-a înălţat la planul în care conştiinţa însăşi se poate manifesta pe deplin ca organ al luminii necreate, dar pentru aceasta trebuie să admitem că totul este aici, în lume, ca latenţă neactualizată, ca suflet neafirmat, alunecat de la unitatea luminoasă dintâi, aceea a raiului.

[170] Ioan, 1, 10.

Valorificând o asemenea intuiţie, un trăirist, precum Nichifor Crainic, apreciază că primul cadru de trăire omenească înălţătoare este „nostalgia paradisului", adică presentimentul unităţii pierdute şi căutată apoi în tot şi în toate. Existenţa socială a omului şi cea istorică deopotrivă ni se înfăţişează deci ca urcuş al trăirilor, treaptă cu treaptă, de la nostalgia paradisului pierdut, care pulsează în toate, la bucuria iubirii restauratoare, care cheamă în toate către unitatea desăvârşită şi personalizată. Totul este deci trăire şi urcuş ontologic sau cădere. Fiindcă omul poate urma calea trăirilor înălţătoare, de actualizare a latenţelor sufleteşti, după cum o poate urma şi pe aceea a trăirilor coborâtoare, de suprimare a latenţelor sufleteşti, ca în patimi ori în povara intereselor materiale, ori pur şi simplu poate alunga de la sine trăirile mulţumindu-se cu planul de simplă satisfacere a cerinţelor biologice şi a instinctelor. Un animal va trece prin viaţa lui cu tot cu vigoarea trupului său, căci n-a avut din ce să decadă. Dar omul are din ce să decadă, el se poate rata ca fiinţă spirituală, destinată graţiei supreme, adică veşniciei. El se poate livra unei vieţi trupeşti, cu sentimentul că viaţa nu e mai mult de atât şi va sfârşi prin a privi cu mefienţă, apoi cu dispreţ şi, în cele din urmă, cu ură, la toţi cei ce vor să trăiască înălţător, în orizontul promisiunii, al împlinirii darului darurilor, mântuirea. Omul, ca fiinţă spirituală, trăieşte, dar, ca simplă fiinţă biologică, doar vieţuieşte. Sociologia noologică se fundamentează tocmai pe tensiunea aceasta între cele două orizonturi ontologice: orizontul vieţuirii şi orizontul trăirii, al rătăcirii vieţuitoare şi al vocaţiei împlinitoare, al energiilor necreate şi al valurilor de energii pasagere, precum cele stârnite de patimi, de orgolii, de bogăţie, de mărire etc., al raiului din memoria omenirii şi al amăgirii plăcerilor din dogoarea clipei, al sinelui maximal şi al sineităţilor empirice, al vocaţiei şi al huzurului, al exemplarului şi al ordinarului, al corpului interior şi al corporeizărilor empirice (corpul exterior) etc. etc. Sistemul de categorii al noii sociologii va prelua şi el acest caracter binomial. Sunt necesare categorii care să poată da seama de această tensiune ireductibilă dintre cele două planuri şi orizonturi ontologice. Cele propuse de noi par să satisfacă o asemenea exigenţă. Explicarea omului şi a societăţilor nu va purcede aşadar de la primatul plăcerii, ci de la primatul trăirii. Plăcerea este un fenomen orizontal şi vremelnic, trăirea, însă, este un fenomen vertical prin care survin urcuşuri şi căderi, praguri şi salturi, iar noţiunea axială a unei sociologii noologice este scara. Scara vieţii. Dacă vrem să căutăm un simbol care să comprime toate înţelesurile esenţiale ale veţii umane, individuale şi colective, atunci acesta este scara. Sf Ioan Scărarul a intuit lucrul acesta şi a tâlcuit taina vieţii prin acest simbol. Un sociolog, precum Goffman, a crezut că instituţia totală, puşcăria sau spitalul, ar putea sluji de simbol al vieţii, un mare scriitor, ca Th Mann, a găsit un atare simbol pentru viaţa omului modern în metafora spitalului. Mircea Eliade credea că simbolul vieţii este labirintul, un scriitor precum Paul Anghel a descoperit înţelesul vieţii neamurilor prin metafora verigilor care au nevoie de realitatea înlănţuirii ca să poată sta legate unul de altul în momentele de prelungite şi repetate catastrofe (în timpurile catastrofice). O sociologie noologică, nutrită din spiritualitatea răsăriteană invocă metafora scării pentru a comprima astfel sub forma unui simbol sociologic sensurile vieţii umane. Dacă cineva ar dori să-şi imagineze ipostazul uman ar putea s-o facă prin imaginea omului pe o scară între cer şi pământ ca la Sf Ioan Scărarul. Doar pomul vieţii mai poate concura metafora scării cu aceiaşi putere simbolizantă. Între sociologii care au operat cu substratul comprehensiv oferit de simbolul scării se numără trăiriştii de la Gândirea lui Nichifor Crainic, în frunte cu el însuşi, secondat de aşa de necunoscutul Vasile Băncilă. O carte precum „*Duhul sărbătorii*" al acestui binecuvântat sociolog trăirist este o minunată carte de sociologie şi antropologie trăiristă, după cum metafora unei făpturi care stă cu spatele trupesc spre rai, dar are îndreptat spre acesta faţa sufletului, este o extraordinară metaforă comprehensivă pe care ne-a dăruit-o celălalt sociolog trăirist, Nichifor Crainic, în studiul de sociologie antropologică trăiristă, „Nostalgia Paradisului".

2. Primatul trăirii

La reprezentanţii mişcării trăiriste, accentul pe trăire, pe afirmarea trăitoare, este foarte puternic. Se căuta o nouă metodă, mai adecvată decât aceea a sociologiei pozitiviste, care să cuprindă spiritualul şi "experienţele" individuale şi colective profunde, de felul iubirii şi al suferinţei, sub convingerea că numai acestea oferă cadrul unei cunoaşteri adecvate a omului şi a societăţii pentru că doar acestea conferă sens existenţei, dau acces la totalitate şi la unitate deopotrivă.

Specialistul nu mai este perceput ca un retras şi un resemnat al cabinetului şi laboratorului, ori al bibliotecii, ci, mai degrabă, ca un mare actor social, poate actorul social cel mai reprezentativ de pe scena vieţii colective a popoarelor şi a statelor, dacă ar fi să dăm crezare ideii lui A. Comte privind rolul hotărâtor ce revine „savanţilor" şi ştiinţei, în stadiul pozitiv al istoriei omenirii, atât în privinţa ordinii cât şi în privinţa forţei de schimbare a societăţilor[171]. Specialistul e înfăţişat, în această viziune a noii sociologii „trăiriste", în mediul frământărilor colective ale popoarelor şi ale epocii, în braţele suferinţei şi în valurile iubirii, aşa încât între etică, politică şi cunoaştere nu se mai păstrează graniţe, ci se recompun spaţii comune. Însuşi D. Gusti, sociologul rigorii şi al monografismului minuţios, crede că noul sistem de cunoaştere a vieţii colective se clădeşte în cadrul triunghiului ale cărui unghiuri sunt etica, politica şi sociologia[172]. Abia pe temelia acestora se poate zidi, apoi, o pedagogie a naţiunii, a îndrumării colective, a popoarelor. O sociologie spiritualistă şi cu atât mai mult una creştină este somată să readucă în prim planul cercetărilor sale încadrările spirituale, dar nu ca pe nişte cadre intelectuale, ale gândirii, ci ca pe *cadrele de trăire spirituală* definitorii pentru om ca fiinţă socială şi istorică

Ne aflăm, iată, într-un mediu de căutări şi de experienţe dirijate de o mare şi inconfundabilă idee care este aceea a "trăirii"[173]. Cât de prolifică este ideea trăiristă o atestă diversitatea lăuntrică a orientării, destul de multele grupări ale celor care au îmbrăţişat-o, aşa cum se desprinde şi din celebrul manifest al "Crinului alb" publicat în "Gândirea", în 1927, de către Sorin Pavel, Ion Nistor şi Petre Marcu Balş (Petre Pandrea). În acel manifest se aduce "un adevărat program de Renaştere, recomandându-se cele mai opuse ţeluri: «varietatea şi pasiunea ideii, reîntoarcerea spre trecut pentru a descoperi rădăcinile străbune şi a rezolva dezaxarea, revolta creatoare şi abnegaţia», (…) în fine istorie, autohtonie şi credinţă, faptă şi ideal"[174]. În

---

[171] Cf. A. Comte, 1929.
[172] D. Gusti, 1995.
[173] Idem.
[174] G Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ed. A. Piru, Bucureşti Editura Minerva, 1986. În monumentala sa *Istorie a literaturii române*, G. Călinescu distinge între "ortodoxişti", în frunte cu N. Crainic şi "trăirişti", grupare în care include aproape în întregime "noua generaţie", care s-a afirmat în mediul de influenţare decisivă a lui Nae Ionescu. Nota comună a celor două grupări este, şi în caracterizarea lui G. Călinescu, "trăirea", "spiritualismul", înclinaţia spre valorificarea în expresii radicale a autohtonismului, a tradiţiei şi a ortodoxiei. Pentru a caracteriza această nouă generaţie interbelică, în frunte cu profesorul acesteia, Nae Ionescu, G. Călinescu pune drept trăsătură de distincţie a acesteia ideea de "trăire", "experienţă" (Erleben, Erlebnis), "structură", şi îşi previne cititorii că această atitudine şi ideea asociată ies din mediul de influenţe germane, în care se evidenţiază "şcoala de înţelepciune de la Darmstatt a lui Keyserling" şi concepţia lui Dilthey cu toată direcţia care promovează rolul vieţii şi o tendinţă de a "căuta spiritualul în concret". După ce prevenim cititorul că acest curent cuprinde cel puţin trei sau patru ramificaţii, vom stărui asupra sociologiei lui N. Crainic şi a lui V. Băncilă, celălalt exponent al grupării ortodoxiste de la Gândirea, din necesităţile demonstraţiei noastre, căci şi în vederile noastre noţiunea de trăire este esenţială în explicaţia sociologică. Reamintim doar în treacăt ramificaţiile noului curent:

a) aceea a căutărilor voluntariste ale lui D. Gusti şi etniciste ale lui S. Mehedinţi. Din aceste căutări vor ieşi etnopolitica şi etnopedagogia şi, deopotrivă, ştiinţa naţiunii;

b) aceea a căutărilor spiritualiste ale lui C. Rădulescu-Motru şi ale unora dintre colaboratorii de la "Noua Revistă Română";

fond, toate aceste note care, în vederile autorilor, ar fi trebuit să genereze un stil, descriu sintetic ideea şi programul trăirist.

M. Eliade se declară interesat de "trăire, asimilare şi creştere", de unde importanţa "solilocviilor" ca metodă de cunoaştere şi a "Jurnalului" ca tip de redactare a experienţei cunoscătoare (mergând până la "Jurnalul hermeneutic", o specie pe care o vor cultiva deopotrivă exponenţii grupării *Eranos*, în frunte cu M. Eliade şi Jung, dar pe care o regăsim şi în Jurnale ca cel al lui C. Noica şi, mult mai încoace, în "Jurnalul hemeneutic" al Svetlanei Paleologu-Matta). Noţiunea centrală la M. Eliade este aceea a "experienţei creşterii interioare", care include "contrazicerea"[175]. Trăirea, ca funcţie a personalităţii, te ajută să "încerci depăşirea, creşterea, rodirea în pofida oricăror victorii sau agonii" şi "să explorezi conştient şi glorios în cât mai multe văzduhuri" sensurile existenţei, "să te împlineşti şi rotunjeşti continuu, să afli ascensiunea şi nu circumferinţa"[176].

"Două drumuri de experienţe (trăiri cunoscătoare, n.n. I.B.) se deschid omului, gloria (prin opere sau procreaţie) şi asceza (magică sau religioasă)"[177]. Totul ne aminteşte de teoria lui N. Crainic a celor trei tipuri de experienţe totale: sfântul, eroul şi geniul. În privinţa întrebărilor referitoare la "posibilitatea mântuirii în secol" (la care se sugerează căile "abstragerii în spiritual" şi a "experienţei abisale") trăiriştii se întâlneau cu "acela din a cărui experienţă spirituală se revendicau toţi, cel pe care îl considerau «geniu», «învăţător», «Profesorul, un Socrate al României eterne», Nae Ionescu (oct. 1890 - martie 1940) era cel mai sus între cei ce «căutau spiritualul în concretul» vremii, subînţelegând prin «conceptul de viaţă» «drama istorică a umanităţii», aşa cum înaintează aceasta fără nici o oprire, spre ţinta finală: mântuirea"[178]. Mântuirea poate fi atinsă prin iubire, care este şi experienţă actualizatoare supremă a potenţei omului ca fiinţă generică, şi metodă sigură de cunoaştere. Cunoaşterea în afara iubirii nu este cu putinţă şi profesorul îşi va ului elevii prin lecţiile pe care le va consacra «funcţiei epistemologice a iubirii». Cel ce-şi asumă această metodă îşi asumă şi singura trăsătură care-l deosebeşte pe om de animal: ratarea. Cel ce voieşte să practice cunoaşterea şi înţelepciunea nu se deosebeşte de ceilalţi decât prin intensitatea şi expansivitatea experierii (trăirii), prin capacitatea de a "formula cât mai circulabil şi deci mai rodnic sensul vremii şi al întâmplărilor pe care le trăieşte"[179].

Ratarea nu-l sperie căci "cât mai multe ratări înseamnă cât mai multe trăiri, deci o maximă supunere la mersul istoric al colectivităţii spre liman. «Omul e singurul animal care îşi poate rata viaţa… Raţa rămâne raţă orice ar face…»"[180]. Însă dacă iubirea este sentimentul uman cu adevărat întregitor şi restaurator (al unităţii pierdute), aceasta nu înseamnă că este şi singurul şi nici că este o trăire monotonă. Din contră el cuprinde în formaţiunea lui toate sentimentele de pe scara manifestării omului ca fiinţă care se înalţă şi alunecă, iar uneori se prăbuşeşte de-a dreptul, cum ne-o arată ultimii patru sute de ani de istorie europeană. Încât, din nou, vom remarca importanţa noţiunii de trăire actualizatoare pentru explicările omului în societate şi în istorie. Înţelegem de ce am fixat noi înşine prezentarea lucrurilor pe cele două planuri: al omului

---

c) cea descrisă de căutările grupului ortodoxist din jurul revistei Gândirea, în frunte cu N. Crainic;

d) cea în care se cuprind cei ce se "recomandă" singuri numindu-se "Noua generaţie" şi care, avându-l în frunte pe profesorul lor, Nae Ionescu, se ilustrează deopotrivă prin C. Noica, M. Vulcănescu, M. Eliade, E. Cioran, Ion Biberi, chiar prin P. Pandrea etc., la care s-ar putea adăuga "sociologii de dreapta" în frunte cu cernăuţeanul Tr. Brăileanu, cu Ion Ionică, mort şi el ca şi Vulcănescu, prea tânăr, lăsând în urmă semnele unei "sociologii spiritualiste" cu totul remarcabilă, N. Roşu ş.a.

[175] Ibidem

[176] Ibidem

[177] Ibidem

[178] Ibidem

[179] Ibidem

[180] Apud Ibidem

ca ființă socială şi al omului ca ființă istorică, context în care am preluat termenul lui Lucian Blaga, chiar dacă i-am dat un regim de utilizare cu altă cuprindere decât ne propune filosoful român în lucrarea cu acelaşi titlu, pe care, evident, n-o respingem, ci o întregim, adăugând felul nostru de a pune şi a rezolva chestiunea. Încât, după ce-am prezentat cadrul de explicații în jurul sinelui social, context în care noi n-am avut alt merit decât pe acela al sistematizării problemelor în lumina dimensiunii verticale a dinamicii sineității, (altminteri, dacă facem abstracție de această dimensiune, toată chestiunea a fost amplu examinată de marii sociologi americani), vom expune drama socială şi istorică a omului ca ființă spirituală, adică tocmai ceea ce conferă sens dramaturgiei sociale şi marii desfăşurări istorice: străduința omului spre căutarea unității pierdute, adică spre cucerirea sensului vieții. De ce este atât de importantă noțiunea de trăire într-un atare demers? Pur şi simplu pentru că *trăirea este singura care mijloceşte omului acces la actualizarea darurilor, a latențelor sufleteşti („trăirea spiritualului în concret"). Grație acestei actualizări, se dobândeşte acces la unitatea şi totalitatea existenței, la sensul lumii, la unitatea ei, fără de care în lume nu s-ar manifesta decât forțe ale discordiei, ale dominării şi egocentrării, adică egoism, instinctualism, patimi, fragmentarism.* „A trăi spiritualul în concret", iată calea spre unitatea lumii în diversitatea ei, spre cuprinderea totalității, ca unică şi atotcuprinzătoare categorie a cunoaşterii. Dacă trăirea nu ne-ar conduce spre categoria totalității, ceea ce reprezintă deja planul înălțat al existenței, căci cuprinde şi darurile actualizate, ar trebui să formulăm împreună cu Soloviov, că „lumea zace în rău", că „«răul» e un fapt universal pentru că în natură orice viață începe prin luptă şi răutate, se perpetuează în chin şi robie şi se sfârşeşte în moarte şi descompunere"[181]. Singura cale care ne conduce la libertate şi la totalitatea vieții, adică ne eliberează de robia răului, a fragmentării existenței, este calea spirituală. Trăirea, în frunte cu cea mai înălțată, cu trăirea de Dumnezeu, este deci unicul cadru accesibil omului pentru a dobândi acces la totalitate, la actualitatea ei, la unitate şi deci la sens, căci totalitatea, cu tot cu unitatea ei lăuntrică, este virtualitate sau promisiune, este dar al existenței nu dat al ei. Restul e pură iluzie. Cea dintâi problemă şi piedică în calea trăirii şi deci a accesului la spiritualitate este separația dintre suflet şi trup. Societatea creştină a epocii patristice a fixat calea către unitate păstrând pentru omenire Cuvântul revelației supranaturale, amenințat permanent de resurecția gnozei mistificatoare. În sud-estul Europei, popoarele creştinismului cosmic au fixat Cuvântul revelat în categorii ale sufletului popular. Povestitorul popular a redat o asemenea idee în imaginea celor doi călători prin lume, Dumnezeu şi Sf. Petre, care se opresc la diverşi gospodari, au pățanii felurite, într-un cuvânt se amestecă, fără alegere, cu lumea şi cu necazurile ei. Ansamblul cadrelor spirituale în şi prin care se realizează această unitate natural-supranaturală prin care omul participă la acelaşi sens unificator dat de liturghia cosmică, adică de proiectarea dramei liturgice (transubstanțierea pâinii şi a vinului în trup şi sânge al Domnului nostru Iisus Hristos) asupra naturii întregi, par a fi maximal întrunite de culturile creştinismului cosmic. Aceste cadre susțin țesătura trăirilor colective care definesc specificul sufletesc al popoarelor sud-est europene, adică sufletul popular al Sud-estului european. În toate reținem faptul că omul este ființă spirituală, dar şi făptură trupească şi că se confruntă mereu cu primejdia pierderii unității trupului cu sufletul.

3. Trăirile axiale. Trup şi suflet

Omul este o ființă destinată comunicării, adusă adică permanent în starea de a împărți cu ceilalți tipare, modele, moduri de a fi, a simți, a gândi, fie că le acceptă, fie că le respinge, încât, prin experiențele lui, omul dialoghează permanent cu toți predecesorii săi şi deopotrivă cu contemporanii săi. El este, cum ar spune A. Schütz, cetățeanul acestor lumi, care devin, iată, lumile lui cele mai intime, încât tendința mai recentă de a vedea în om o ființă "liberă" de tradiții sau de comunitatea împărtăşită cu semenii săi este potrivnică bunului simț şi cunoaşterii

---

[181] V. Soloviov, Fundamentele spirituale ale vieții, Editura Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 69.

ştiinţifice deopotrivă. Omul este "fiinţă liberă", e destinat libertăţii, însă cu tot cu lumile pe care le poartă în şi prin experierile lui, fiindcă aşa cum am precizat deja, *cu fiecare experienţă a lui, insul cel mai umil "reînvie" (prin tiparele, modelele, regulile, valorile etc. la care aderă) lumea predecesorilor şi a contemporanilor săi, face din lumile lor "cadre vii" ale experierii sale. Coeficientul lor de viaţă (am putea spune, „de înviere") este, fără îndoială, proporţional cu adâncimea şi cu lărgimea trăirii sale, cu gradul actualizărilor trăitoare în şi prin care răzbat în dinamica lumii energiile necreate. Cu fiecare cadru de actualizare a latenţelor sufleteşti se recompune lumea la scara de trăire a cuiva. De trăirile lui depinde autenticitatea lumii sale, adică deopotrivă a trecutului şi a prezentului său.* În fapt, de intensitatea trăirilor sale depinde „părtăşia", comunitatea „vie", actualizată, cu predecesorii şi deopotrivă cu succesorii şi contemporanii săi. Înţelegem, iată, sensul cunoscutului aforism eminescian: „Cu fiecare om o lume îşi face încercarea". *Cutare ins concret „învie" o lume, dar tot el o poate livra şi morţii celei de-a doua, căci el poate muri spiritual, sufleteşte, când biologic încă mai vieţuieşte.*

Încât, dacă lumea lui pare inautentică, lucrul e datorat nu trecutului şi nici semenilor (istoriei şi etnicităţii) ci incapacităţii lui, superficialităţii trăirilor sale, adică inautenticităţii sale sufleteşti.

Teoria cadrelor noologice ne ajută, iată, să găsim altă dezlegare la ideea lumilor regionale a lui A. Schütz. "Lumea predecesorilor" şi "lumea succesorilor" sunt tot atât de intime pentru noi ca şi "lumea contemporanilor" sau a celor de faţă cu „noi". Anonimatul unei lumi nu este consecinţa distanţei temporale faţă de ea, ci este consecinţa trăirii superficiale a cadrului spiritual în şi prin care faci experienţa acelei lumi. Aşa se face că omul poate fi tot atât de străin de lumea contemporanilor săi pe cât este, bunăoară, de lumile foarte vechi, demult apuse. Prin urmare trăirea sau sentimentul lumii (deopotrivă a celei prezente, trecute şi viitoare) alcătuiesc şi criteriul ei de realitate. O lume trăită este o lume reală, iar una netrăită, neasumată, chiar de-ar fi lumea ta, este nesigură, cvasi-reală ori chiar ireală, cum este lumea contemporanilor pentru Oblomov. *Însă trăirea ea însăşi conţine înlăuntrul ei un factor de ierarhie, un coeficient de scară dat de intensitatea ei. Această intensitate este efectul actualizării latenţelor sufleteşti, ca în trăirea prilejuită de împlinirea darurilor, în frunte cu cel mai intensiv dintre toate cu darul credinţei.*

Subînţelegem, iată, că şi trăirile preiau tensiunea aceluiaşi dualism *care pulsează în tot şi în toate, tensiune care,* ad ultimum*, este, cum s-a precizat deja, tensiunea dintre cele două orizonturi şi planuri ale existenţei, orizontul şi planul divin, pe de o parte, şi orizontul şi planul omenesc, pe de altă parte. Această tensiune se reproduce în toate şi capătă, de fiecare dată, exprimări specifice, precum darurile, harismele, vocaţia, caracterul, responsabilităţile, scopurile etc. În toate pulsează o tensiune interioară ireductibilă, se recompune* **diferenţa noosică** *dintre orizontul categorial şi orizontul experienţial (empiric), între latenţe şi actualizări, adică între energiile necreate în puritatea lor divină, aşa cum va fi fost sufletul primului om imediat după insuflarea divină, pe de o parte, şi formaţiunile sufleteşti pe care le dobândim prin străduinţele noastre, afectate de patimi şi de alunecări, de felurite păcate şi slăbiciuni, pe de altă parte etc. În plus, prin acel dualism nuclear al fiecărei formaţiuni spirituale, se recompun toate tipurile de tensiuni secundare sau însoţitoare ceea ce poate crea iluzii pentru sociologiile care limitează eplicaţiile la aceste tensiuni secundare. Noi ştim, însă, că o tensiune oarecare este doar rama uneia de profunzime, care,* ab condita*, este aceea dintre planul categorial dumnezeiesc, în întregime latent, şi planul experienţial (empiric) omenesc. Omul lucrează, altminteri spus, în toate, cu planul divin, cu dreptarul divin, despre care nu putem spune că este datat ori antedatat, ci doar că are forma energiilor necreate, lucrătoare în toate ca energii direcţionale şi proactive, actualizabile prin scara trăitoare, pe calea trăirilor care pot aduce ascensiuni sau declinuri şi, pe cale de consecinţă, recompense ori pedepse.*

Aşa cum s-a precizat mai sus, ideea diferenţei între planul categorial şi planul experienţial nu are nici o noutate. Este principala cucerire kantiană şi aprofundările pe care le avem graţie fenomenologiei şi pare să facă imposibilă vreo adăugire. Am îndrăznit totuşi să redeschidem problema. Ideea de sorginte răsăriteană, în lumina căreia am regândit noi înşine chestiunea, este aceea că planul acesta categorial-divin are înţeles strict virtual, semitainic şi natură energetică. În toate, Dumnezeu a lăsat un virtualism dinamic care menţine feluritele actualizări în orizontul de tainică gravitaţie spre polul pozitiv al existenţei, spre bine, adevăr, dreptate, frumuseţe,

armonie, ordine, coerență, și nicidecum nu trebuie să ne închipuim că Dumnezeu ar fi lăsat vreun sistem preformat, gândit in illo tempore pentru om, în locul omului chiar dacă în sprijinul acestuia. Dacă așa ar fi, atunci, libertatea n-ar fi mai mult decât o derivație, cum spune Pareto, adică un refugiu, o amăgire, ca un fel de dispensă când ne aflăm la strâmtorare. În realitate, Dumnezeu a pus îndreptări divine în tot și în toate, dar nu ca pe niște lucruri gata date, ci tot ca pe niște virtualități tainice, ca pe un fel de ultima ratio*, în caz că omul s-ar strădui îndeajuns spre calea cea dreaptă. Așa putem tâlcui faptul că istoria mântuirii începe cu tâlharul de pe cruce, adică cu cel aflat în clipa finală a vieții lui, plin de păcate și răutăți și totuși admis la cântarul divin al sufletului, la dreptarul de ultimă clipă a întregii lui vieți de mulți și mulți ani de rătăciri și de răutăți. Faptul că el se mântuie exact în ultima clipă, când putem spune că nici nu mai era în lumea de aici decât prin șansa aceasta finală, arată că Dumnezeu nu i-a pregândit viața, deși a fost tot timpul vieții lui cu el, înlăuntrul vieții lui, în sufletul lui, inclusiv prin acest instrument al salvării, prin acest medicament pentru eternitate salvator. Sensul pe care-l dăm noi acestui dualism noosic nu este, deci, cel fenomenologic (care operează cu diferența ireductibilă între planul categorial și cel experiențial sau fenomenal al lucrurilor), ci unul pe care l-am socotit reprezentativ pentru un virtualism mistic. Ne putem înhipui prezența lui Dumnezeu în toate mai degrabă prin imaginea retragerii ca astfel să lase liber câmpul pentru făpturi și pentru manifestările lor, ca pe un câmp care poartă însă virtualități divine, cam cum se întâmplă cu casele sfințite, cu cele îndeobște purificate. În ele se află Duhul lui Dumnezeu, cu toate că nimic nu este astfel preformat, preimpus, iar particularitatea aceasta (acest virtualism dinamic) am transpus-o prin intermediul noțiunii de latențe sufletești și prin ideea dimensiunii dăruite a toată existența și fapta. Modelul tensiunii dintre maternitatea exemplară a unei femei mame (cam cum ar fi maternitatea etern nemângâiată a Rebecăi în Rama vremurilor crudului Irod), de pildă, și maternitatea unei femei anume, din vremea noastră, cu o adresă civilă precisă, este un exemplu ajutător. Aeastă diferență nu este echivalentă cu diferența dintre categoria pură de mamă și o mamă concretă oarecare, ca la fenomenologi, ci desemnează prezența în dinamismul lumii a unei aspirații semitainice a mamei concrete spre maternitatea atotcuprinzătoare a mamei nemângâiate din Rama Vechiului Testament și totodată a unei pulsații tainice în lume a unei asemenea tensiuni virtuale între mama trăitoare după voia și bucuria Tatălui ceresc (precum biblica Rebeca) și mama cu adresă civilă precisă. În dinamismul acesta pulsează energetic maternitatea virtuală, pe care zadarnic încearcă vreo cultură ori vreo societate s-o capteze și s-o fixeze definitiv în vreun cod familial ori în vreun model spre a-l etala apoi ca pe o rețetă. Sociologia noologică avertizează asupra caracterului amăgitor și primejdios al ofertei de rețete cu care ne preîntâmpină feluriți actori sociali. Când spunem maternitate virtuală nu voim să spunem că ar exista vreun model preformat de mamă, ci ne referim la acel ansamblu de virtualități trăitoare în și prin care se menține în lume maica cea atotbună, un fel de exigențe virtuale spre o materintate după chipul și după voia proniatoare a lui Dumnezeu, pe care ni le-a făcut comprehensibile învățătura evanghelică prin figura Maicii lui Dumnezeu.*

Dacă ţinem seamă că orice act omenesc are un scop, înţelegem uşor, pe urmele sociologiei fenomenologice că, prin orizontul scopului, experierea (nemijlocită) atinge şi pragul unei lumi ce va să vină, adică lumea succesorilor. Şi tot ceea ce am spus despre cele două lumi se repetă întocmai pentru lumea a treia. Trăirile noastre sunt “locul de intersecţie” al celor trei “lumi fenomenologice” la care se referă Schütz. Zadarnic încearcă insul să îndepărteze de la sine răspunderea pentru starea lumii sale, care este, iată, loc de intersecţie experienţială a celor trei lumi fenomenologice. Sociologia noologică sesizează imensa răspundere a individului pentru starea lumii lui şi, prin aceasta, pentru portretul predecesorilor, al contemporanilor şi al succesorilor lui. Ei sunt redesenaţi mereu, cu fiecare generaţie şi „sufletul” generaţiei, adică tiparul trăirilor sale, constituie tocmai pana care face desenul lumilor, înfrumuseţându-l sau dimpotrivă, schimonosindu-l. O generaţie livrată zeflemelei, care-şi ironizează predecesorii ori afişează un scepticism vulgar faţă de succesori, mâzgălind modelele, este o generaţie desfigurată, e locul şi ocazia falsificării trecutului, a prezentului şi a viitorului, este generaţia mistificărilor, a falsului. Este o generaţie degenerată, care coboară, cu ea o dată, pe scara existenţei, toate cele trei lumi fenomenologice: trecutul, prezentul şi viitorul.

4. Oboseala generaţiilor

Generaţiile se deosebesc între ele după gradul oboselii sufleteşti. Fenomenul acesta ni se dezvăluie în atitudinile generaţiilor, în orientările lor, în alegerea exponenţilor, a liderilor etc. Înclinaţia spre valori materialiste, diminuarea idealităţii, absenţa idealurilor, atracţia zeflemelii, respingerea identificărilor cu eroii unei colectivităţi ori cu martirii şi sfinţii ei, cu marile sale personalităţi exemplare, diminuarea credinţei, uitarea tradiţiilor, dispreţuirea obiceiurilor etc. sunt toate expresia oboselii sufleteşti a unei generaţii. Nevoindu-se într-o gesticulaţie grandilocventă, ori subtilizând pe sofalele trândăviei, mahmură în dimineaţa vieţii ei, o asemenea generaţie îşi va strâmtora până la desfigurare sufletul şi eul social deopotrivă. Câtă nepreţuită învăţătură se tezaurizează, iată, în lecţia succesiunii generaţiilor.

Generaţia anilor '60, de pildă, s-a afirmat în plină ocupaţie comunistă. Destinată de către ocupant unor acte silnice prin care ar fi urmat a se dezice de valorile şi personalităţile istoriei şi culturii naţionale, această generaţie s-a împotrivit ocupantului reuşind una dintre cele mai mari biruinţi, aceea a creaţiei. Tocmai această generaţie a refăcut legăturile, pe care ocupantul le rupsese, cu epoca interbelică şi cu marile ei valori, cu momentele şi reperele axiologice esenţiale ale memoriei şi ale spiritualităţii româneşti reprimate şi astfel a reuşit să deblocheze forţele creatoare colective sub ochii consternaţi ai forţelor de ocupaţie, ai celui mai cumplit aparat de represiune spirituală dintre cele pe care le-au cunoscut popoarele europene vreodată*. În ultimii zece ani eşti uluit să constaţi că tocmai după "revoluţiile" din 1989 au fost relansate mai toate manifestările proprii culturii de ocupaţie: negarea miturilor, a marilor personalităţi istorice, a unor momente cruciale din istoria românilor şi deopotrivă a unor opere şi personalităţi ale culturii adevărate, de la Eminescu, la Nae Ionescu etc., falsificare unor epoci istorice întregi ori a unor faţete ale acestora, cum se întâmplă în tristul raport asupra "comunismului românesc" (termen el însuşi mistificator, fiindcă un astfel de sistem monstruos nu poate fi al popoarelor căci nu derivă din spiritualitatea nici unui popor, ci vine dinspre marile deflagraţii de păgânism şi idolatrie, care au devstat Europa şi alte continente în secolul al XX-lea, susţinute şi promovate de elite fără de legătură cu spiritualitatea popoarelor, de oriunde ar fi acestea). Demitizarea, dezeroizarea istoriei sub pretextul că mitizare şi eroizarea istoriei ar fi fost procedee ale unei ipotetice contrafaceri a istoriografiei oficiale (în cazul acesta, a celei comuniste, care ştim că a procedat exact pe dos, a dzeroizat, a demitizat exact ca şi confraţii de azi ai comuniştilor de ieri), zeflemeaua împinsă adeseori la abjecţia înjurăturii etc., toate acestea fuseseră procedeele culturii de ocupaţie. Le vedem relansate în manifestările ultimului deceniu: aceiaşi aplecare injectată de ură contra dimensiunii eroice, contra miturilor, contra eposului legendar, asociate unei istorii şi unei culturi, cea românească, în acest caz. *Dincolo de latura programatică a unor astfel de atitudini, se cuvine subliniat că opţiunile spre valorile materialiste, respingerea tradiţiilor, părăsirea orizontului idealist pe care-l deschid privirilor unei generaţii înaltele idealuri colective, ignorarea obiceiurilor, dispreţuirea atitudinilor prea grave, zeflemeaua etc., sunt toate semne de oboseală sufletească.* Totul e adus la marginile negaţiei,

* Faţă de lucarea cu adevărat renăscătoare a acestei generaţii binecuvântate, vine, stârnit de vânturile pustiei, ale deşerturilor de altă culoare decât cele roşii, dar de aceiaşi esenţă cu ele, un neica nimeni, care nu s-a învrednicit în tot acel interval să scrie decât o broşură despre marxismul „renovator" al unei şcoli marginală ea însăşi, botezată după numele oraşului Frankfurt, să acuze acea generaţie insurgentă, anticomunistă prin tot ce-a creat, de colaborare cu regimul comunist. Lucrul cel mai grav ţine de aderarea unei părţi a clasei politice guvernante la o astfel de liturghie întoarsă, antiromânească printr-o minciună atât de ticăloasă, în care se amestecă sferturi de adevăr referitoare la comunism cu acuzaţii de ghilotină criminală şi cu minciuni de o incredibilă obrăzniciei, referitoare la Biserica Ortodoxă, la arhiereii acesteia, la cultura română a perioadei, la raporturile poporului român însuşi cu comunismul, ca regim de ocupaţie şi nicidecum ca regim care s-ar fi aflat în răspunderea poporului român însuşi, aşa cum reiese din acel raport. Pustietoare vremuri, triste grupări!

proprie unei trăiri atât de coborâtă încât realul însuşi e desfigurat, o dată cu sufletul supus unei asemenea coborâri. Nu trebuie uitat că marile sentimente „îngenunchie şi stăpânesc toate celelalte impulsuri, instincte şi nevoi organice oricât de puternice"[182]. Încât, de vreme ce o colectivitate se defineşte prin „unitatea şi intensitatea idealităţii sale"[183], deci şi a sentimentelor la care membrii săi aderă, care le controlează viaţa sufletească, e firesc pentru cel ce vrea întărirea acelei colectivităţi să-i susţină idealitatea, iar pentru cel ce-i voieşte pieirea să lupte contra idealităţii sale, întru slăbirea acesteia şi a sentimentelor pe care le împărtăşesc membrii ei şi care sunt întruchipate în sistemul ei de valori, în eroii şi sfinţii colectivităţii, în religia şi în miturile sale, în obiceiurile, tradiţiile şi sărbătorile colectivităţii, în temele şi simbolurile sale dominante. Generaţiile pot fi diferenţiate între ele după cum acţionează întru întărirea idealităţii popoarelor din care fac parte ori, din contră, spre slăbirea acelei idealităţi. Două tipare, două lumi. Evident că insul se arată liber s-o aleagă pe una ori pe cealaltă, aşa cum noi încercăm să le examinăm pe amândouă, adică să le privim înţelegător, sesizând înclinaţia spre jertfă la cea dintâi şi spre desfigurarea chipului la cea de a doua. Desigur că s-ar cuveni să repetăm întrebarea din 1936 a sociologului clujean, Dan Rădulescu, dacă „e posibil ca un grup procentual puţin numeros să schimbe spiritualitatea unei mari mase?" Răspunsul nu pare simplu, deşi dacă ţinem seama de influenţele pozitive, cele care aduc înălţarea spirituală a maselor, putem răspunde cu răspunsul de atunci al profesorului de la Cluj: „Istoria ne arată că grupele coerente de o idealitate unitară şi potenţială, care conexează intim anumite idei şi unul sau mai multe dintre marile sentimente, au fost capabile să modifice durabil spiritualitatea maselor, imprimându-le idealitatea cea nouă şi realizând prin aceasta o modificare durabilă a organizaţiei şi a colectivităţilor umane"[184]. Că trecutul este o dimensiune a prezentului (şi tot astfel viitorul) au dovedit-o toate marile şcoli de sociologie şi psihologie ale secolului XX, grupate în cele trei mari curente, toate americane, pragmatismul, fenomenologia şi interacţionismul. Toate aduc în prim planul atenţiei experienţa, primordialitatea ei în raport cu modelarea existenţei şi deci preeminenţa ei ca noţiune de bază în studiile umane. Sinteza chestiunii se află într-o carte a lui G. H. Mead, care grupează prelegerile ţinute în ultima fază a vieţii sale. „Trecutul variază cu fiecare prezent particular"[185]. "Dacă am avea orice document posibil şi orice monument posibil din perioada lui Julius Caesar, am avea, incontestabil, o vedere mai adevărată a omului şi a ceea ce s-a întâmplat în epoca lui, dar acea vedere ar fi un adevăr ce-ar aparţine acestui prezent, şi prezentul cel mai de pe urmă l-ar reconstrui din perspectiva caracterului său emergent"[186].

Prin urmare, trecutul trece şi, oarecum, îşi caută adăpost în "documente noologice", adică în acele experieri şi tipare de trăire fixate în opere, monumente, scrieri, documente felurite, care la rândul lor redobândesc realitate, deci actualitate, în şi prin experierile prezente. Acestea fac din trecut realitatea acestui prezent.

Prin urmare, însăşi realitatea ca atare (a acelui trecut cu atât mai mult) nu există decât în şi prin actualitatea experierii noastre. Trecutul, el însuşi, are realitate în şi prin această actualitate, care este, ne aducem aminte de ideile lui Motru, un criteriu al realităţii unei culturi. Trecutul, deci, are înţeles numai ca o dimensiune a prezentului şi dacă prezentul e minor, trecutul apare şi el sub semnul minoratului, dacă prezentul refuză eroismul şi legenda, trecutul apare ca un timp fără eroi şi lipsit de dimensiune legendară. Trecutul, acest cumul de experienţe fixate în bunurile

---

[182] Cf. Dan Rădulescu, *Problema spiritualităţii, ca problemă de temelie a sociologiei dinamice*, în *Însemnări sociologice*, Cernăuţi, nr. 11, 1936. p18

[183] Ibidem.

[184] D. Rădulescu, op. cit., p.18.

[185] G. H. Mead, apud Cf. B. N. Meltzer, *Symbolistic Interactionism. Genesis, varieties, and criticism*, Londra, 1975, p. 38.

[186] Idem.

patrimoniului colectiv, dobândeşte valoare numai prin "actualitatea [lui] în conştiinţa socială"[187] şi în cea individuală. "Patriotism, şcoală, cultură, nu există decât pe măsura ce sunt actuale în sufletul cetăţenilor. Realitatea lor nu se întemeiază pe vreo substanţă de sine stătătoare şi aparte, pe care cineva să o poată purta sub lacăt; realitatea lor stă în însăşi manifestarea lor actuală "[188].

Acest mod de a concepe lucrurile face din prezent timpul fundamental și din trecut și viitor un timp interior, latent (adormit), real doar în măsura în care este o dimensiune actualizată a prezentului și numai sub calitatea actualizărilor sale, adică a trăirilor efective ale contemporanilor. La fel este şi viitorul din lumea scopurilor, a idealurilor şi aspiraţiilor aceloraşi contemporani. Acest timp din interiorul timpului (prezent) face autenticitatea trăirilor noastre. Prin urmare, singurul timp înzestrat cu exterioritate este prezentul. Trecutul, ca memorie, şi viitorul, ca proiecţie de idealuri, scopuri, aspiraţii etc., sunt timpuri interioare, compun însăşi interioritatea noastră. Aşa se face că epocile materialiste, perioadele mercantiliste, pozitiviste, elitele care preiau asemenea orientări etc. sunt epoci şi elite fără interioritate şi profunzime, fără vis şi memorie, fără ideal şi poezie, fără mit şi credinţe. Când trăirile noastre, în care şi prin care se trezesc în noi epoci şi lumi trecute şi viitoare, sunt superficiale, prezentul nostru cu simţirile lui îmbracă forma zeflemelei, a ironiilor uşoare, a superficialităţii. Când trecutul şi viitorul nostru, ca timp interior al fiinţei noastre, sunt actualizate în trăiri profunde, acestea se exteriorizează sub formă mitico-legendară, iar in privinţa viitorului, într-o descărcare mesianică de extraordinară putere. Aşa a fost, de pildă, generaţia paşoptistă în toată Europa şi, încă mai puternică, generaţia conservatoare a lui Disraeli, atât de sublim-reacţionară, ori, în America, generaţia New Deal, sau generaţia eminesciană în România sfârşitului de secol XIX. Timpul lor şi, prin ei, adică prin experierile care compun spiritualitatea acelor generaţii, trecutul şi viitorul, au atins intensitatea categoriilor mitice proiectându-se peste timp prin trăiri mesianice, extraordinare. Perioada postdecembristă sau postcomunistă, cum a fost calificată, a primit, prin mulţi dintre „liderii" ei, invitaţiile spre tipare de trăire ludică, superficială, care fac să predomnească în mediul zilei zeflemeaua, anarho-nihilismul şi hedonismul. Profilul acestor tipare degenerate sunt propagate prin televiziuni, în emisiuni confecţionate ca să adăpostească superficialitatea sentimentelor, spre a ironiza mari valori şi mari personalităţi şi simboluri ale trecutului, precum Eminescu, Ştefan cel Mare, Burebista etc. Această tristă ilustrare mediatică a trăirilor degradate reprezintă măsura sau cântarul realităţii sufleteşti a celor care se ilustrează prin asemenea trăiri difluente. Acestea sunt expresia "protestării superficiale" şi haotice, măsura unor minţi şi a unor suflete debilitate de refuzul unei actualizări sufleteşti profunde a trecutului şi a viitorului deopotrivă. Pentru reprezentanţii acestor cohorte ale zeflemelei, care-au incendiat ecranele televizoarelor cu o comedie bulevardieră trivializantă, trecutul este un moft (râsete nătânge se propagă prin contaminare agnozică, senzorială, ca pipăitul prostului), eroii istoriei sunt pentru ei o carte cu poze pentru aliteraţi, iar viitorul o pâclă pusă peste lume de mizeria unor priviri ponosite. Totul eşuează în incoerenţă, amestecătură şi peticeală.

Realitatea unei lumi, aşadar, este tot una cu actualitatea trăirilor dinlăuntrul ei, şi evident, adâncimea şi înălţimea acestor trăiri se transmit în profunzimea şi altitudinea reliefului spiritual al celor ce-i compun profilul şi-i epuizează hotarele.

Cu fiecare generaţie, trecutul tot este "retrăit", încât se poate vorbi despre un strat permanent al conştiinţei colective pe care A. Smith îl numeşte "etnoistorie".

5. Trăirea spirituală pură (noosică).

Ce intervine într-o experiere (trăire) spirituală sau noologică? Intervine o latenţă sufletească, pe care nici cercetătorul şi nici trăitorul (actorul) n-o cunosc nemijlocit, ci numai prin

[187] C. R. Motru, *Personalismul energetic şi alte scrieri*, Ed. Eminescu, 1984, p. 34.
[188] C. R. Motru, op. cit., p. 155

acele vagi exigenţe care prefigurează parametrii (un fel de proporţii dinamice, cum le numea Eminescu) care prelimină "schema" unei "realităţi" ce va fi procurată, iată, de trăirile noastre. Deşi nu e încă o realitate concretă, această schemă e trăită totuşi ca interioritate imperativă, ca o lege interioară a conduitei noastre.[189] Psalmistul numeşte aceşti parametrii, citiţi prin exigenţele comportării noastre, „îndreptări divine", dreptare ale lucrurilor.

Latenţele sufleteşti, aşadar, sunt cele care menţin omul în stare de potenţială orientare şi de proto-cunoaştere într-un moment în care îi lipsesc experienţele prealabile pe care să-şi fondeze cunoaşterile concrete. Să ne imaginăm un tânăr provenind dintr-un târg de provincie pe care nu-l părăsise niciodată până când, iată, i se iveşte posibilitatea unei călătorii într-o mare metropolă americană. Totul are noutate pentru sine, odată ajuns acolo, adică experienţa lui este una de plonjare într-un mediu în care nimic nu are precedent pentru el. Primul act al tânărului va fi unul de intuire noosică[190] a ceea ce vede.

Experienţa insului este resistematizatată, iată, de-a lungul unui ax subîntins de cei doi poli: *trăirea spirituală pură (suma intuirilor pure)* şi *experierile empirice*. Trăirea pură este intensă, iar experierea empirică este cu mult mai redusă. El va trăi intens înainte de a cunoaşte empiric câte ceva.

Chestiunea a fost în mare măsură lămurită de Camil Petrescu. Ceea ce adaugă perspectiva sociologiei noologice este accentul pus pe faptul că obiectul este mai întâi trăit ca *realitate spirituală pură*, este adus adică la *armonie spirituală, la relaţie virtuală cu centrul spiritual pur al interiorităţii mele, pentru ca să devină abia apoi accesibil cunoaşterilor empirice, altfel lipseşte energia care ne poate menţine pe durate variabile în acelaşi orizont de experiere şi de cunoaştere*. În spatele acestei complexităţi ireductibile, aşadar, identificăm energiile care compun acele *densităţi noologice pure*, în şi prin care noi am desemnat *latenţele sufleteşti*, iar acestea oferă temelie de susţinere deopotrivă pentru obiectul căutat, dar încă necunoscut empiric, pentru subiect şi pentru axa lor (orizontul); *aceste latenţe se propagă în câmpul trăirii ca sistem de exigenţe capabile să menţină "obiectul virtual" în ciuda irealităţii lui, deci prin golul lui, în real, făcând din absenţa sa o "realitate" mai prezentă decât cea mai concretă dintre realităţile de fundal. În orice trăire, sistemul de referinţă este concret, iar ceea ce încadrăm în acel sistem este pură virtualitate, latenţă pură, negativ pur, căci despre acel ceva pe care-l referenţializăm putem spune doar că nu este: el nu este nici cutare, nici cutare…*

Ne dăm seama, iată, că în raport cu Dumnezeu, cu trăirea dumnezeiască, lumea toată, întreg universul, este pură virtualitate, absenţă pură, căci despre universul care-şi are drept referenţial unic pe Dumnezeu, ca prim şi unic subiect, putem spune doar că nu este decât latenţa experierii Sale, căci în Dumnezeu, universul este doar "trăire pură" şi, în acest plan, singurul lui titlu de realitate este latenţa, absenţa, golul. Fiindcă, nimic din lume nu este ca Dumnezeu, adică Totalitate şi Unu Multiplu în orice "punct", după cum despre Dumnezeu putem spune că pe tabloul existenţei nu este nimic care să-L definească. Putem vorbi, iată, despre dublul apofatism al lumii în Dumnezeu şi al lui Dumnezeu în lume.

Despre cele ale lumii putem spune doar că nu sunt una cu referenţialul lor care este Dumnezeu Însuşi, iar despre Dumnezeu nu putem spune nimic pozitiv în cele din lume, căci în toate acestea El este taină şi dar, promisiune de împlinire. Cu siguranţă, nu putem spune că vre-un lucru anume, oricât de însemnat ar fi, ar putea fi socotit definitoriu pentru Dumnezeu, şi singura probă a Dumnezeirii în lucrul acela este "împlinirea" lui, faptul actualizării latenţei sale, despre care nu putem spune decât că este virtualitatea lucrului, promisiunea lui, darul sau potenţa devenirii sale. Despre lucruri spunem că: în Dumnezeu şi deci la Dumnezeu toate sunt cu putinţă , adică sunt potenţe şi numai întrucât sunt puterile lui Dumnezeu cu fiecare dintre acestea devin ele şi reale, concrete, actualizate. În referenţialul divin, lucrurile *nu sunt* pur şi

---

[189] Camil Petrescu, Doctrina substanţei, două vol. Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 202-233

[190] Idem.

simplu, ci *sunt cu putinţă*. Singurul lucru pe care-l ştim despre Dumnezeu sunt "îndreptările" Lui, pe care le-am aflat prin Moise, şi "iubirea" Lui, pe care am cunoscut-o pe deplin şi mântuitor prin Fiul Înomenit.

Încât acestea două, făcute cunoscute nouă prin revelaţie naturală (Moise) şi prin revelaţie supranaturală (Iisus), sunt învăţăturile axiale ale omenirii: Decalogul, dar şi Fericirile, Moise şi profeţii, dar şi Apostolii şi Evangheliile, geniile dar şi sfinţii, învăţăturile revelaţiei naturale, dar şi acelea ale revelaţiei supranaturale.

Dar ce este? Este pură trăire, nu e nimic concret. Încât singurul titlu de realitate este însăşi latenţa, absenţa, golul lucrului căutat, trăirea lui pură (căci îi lipseşte concreteţea). Prin urmare trăirea pură este una de tip apofatic, ceea ce ne spune că despre un lucru n-are drept să vorbească decât acela care-l trăieşte în forme pure, adică în şi prin absenţa lui evocatoare, toţi ceilalţi se află în poziţie agnostică. Încât, alternativa la agnosticism este apofatismul. Putem spune, iată, că trăirea spirituală pură sau noosică este:

a) polară (axială);

b) orizontică (direcţională);

c) apofatică.

Întrucât cele trei laturi se coimplică una pe alta astfel că dacă una singură nu este întrunită, nici celelalte nu vor fi, vorbim despre coimplicarea lor ca despre o complexitate ireductibilă şi specificată prin care apare şi este recognoscibilă o "trăire pură". Actul de cunoaştere este imposibil dacă nu se fondează pe un act de trăire noosică (pură).

Graţie *trăirilor spirituale* se instituie în existenţă un cadru nou de realitate, inexistent înainte de acel act, aşa încât şi "realitatea" acestui cadru este tot una spirituală. Obiectele care se cuprind în el îşi schimbă cu totul "conţinutul". Bucata de pânză devenită drapel nu mai este o bucată de pânză, căci pentru ea mor oameni, ceea ce n-ar face-o pentru o simplă bucată de pânză.

Un exemplu ne va ajuta să înţelegem mai bine. O zi de sărbătoare este o zi ca oricare alta dintre zilele calendarului. Această zi concretă este instantaneu transfigurată, trecută într-o realitate nouă, de îndată ce este trăită spiritual, ca zi fastă, adică plină de experienţe neobişnuite, de întâmplări miraculoase, de înălţări, deci dimensiunea ei este plenitudinea şi opusul ei ar fi ziua nefastă, când totul merge pe dos, faţă de firescul unei zile obişnuite. Prin urmare, ea nu este o zi ca oricare alta, iar derulările ei, lucrurile aşezate în câmpul ei fenomenologic vor fi şi ele trecute într-o realitate nouă, nu vor fi ceea ce sunt, căci preiau în ele şi prin ele ceva indefinibil, o latenţă care se confirmă într-o trăire nouă. Este evident apofatismul acestui cadru temporal.

El nu este timpul ireversibil, trecător, ci *interpolare a eternităţii*.

În fine, în acea zi se petrece ceva teribil, căci trăirea spirituală ne menţine într-un orizont de direcţie (*orientatio*), încât noi "înaintăm în orizontul" acelei zile faste pe toată durata ei, nu ne retragem din orizont, decât dacă trăirea se diminuează şi dispare. Prin urmare, acea zi, în calitatea ei de interval sau cadru noologic, are şi dimensiune orizontică, este orizont al unei trăiri înălţătoare, prin care se compune unitatea misterioasă a celor doi poli, al subiectului (sufletul) cu obiectul, cu realul cel mai banal, puternic marcat de necesitate, încât totul participă la o conjuncţie transcendentală, fiindcă nu ţine de intrinsecul lucrurilor obişnuite.

Aceste trăiri fac din existenţa dată o existenţă dăruită, din orizontul dat un cadru de înălţare, din cenuşiul orizontalităţii o scară ontologică.

Sociologia nu poate ignora aceste trăiri decât dacă se neagă pe sine, căci numai acestea fac posibilă ştiinţa şi actele de cunoaştere deopotrivă la omul obişnuit şi la sociolog, psiholog, antropolog etc. Dacă în real n-ar fi întreţesute acte noosice, trăiri spirituale pure, n-ar exista nici direcţionalitate (orientatio), nici orizont şi lumină (nici măcar sub forma bunului simţ).

Ne dăm seama, iată, că aceste trăiri alcătuiesc temelia lumii, a tot ce există. Ele fac din lumea obscură o lume cognoscibilă şi deci luminoasă. Altfel totul ar fi opac, impenetrabil, masiv, greu şi întunecos.

Pe de altă parte, sinteza în spirit a acestor trăiri îmbracă forma unor cunoaşteri care n-au existat şi nici n-ar fi putut exista în real (chiar în acel real care conţine subiecte sau subiectivităţi) dacă n-ar fi existat trăirile însele.

Esenţa acelor cunoaşteri este, deci, pur spirituală şi le putem numi "învăţături spirituale".

Prin ele sociologia devine implicit o ştiinţă noologică, spiritualizată ea însăşi. Adevărata sociologie nu poate fi, deci, decât spiritualistă sau noologică. Altfel ea nici nu e posibilă ca ştiinţă.

Trăirile spirituale pure (noosice) instituie cea de-a cincea dimensiune a realului, dimensiunea noologică, pe lângă cele trei spaţiale şi cea de-a patra care este dimensiunea timpului. Curiozitatea este că prin cea de-a cincea dimensiune omul poate învinge vremelnicia, timpul și spațiul sunt progresiv anulate pe măsura trăirii noosice (pure). Geniul, bunăoară, este o dovadă, căci trăirile lui n-au precedent, sunt trăiri noosice (pure), astfel că acesta a învins timpul şi spaţiul, încât prin opera genială fiinţa popoarelor, a colectivităților omeneşti a fost trecută în eternitate. Această operă este, de fapt, un cadru noologic dintre cele mai reprezentative. Ea are toate cele trei proprietăți ale trăirii și ale cadrului noologic: este apofatică, este orizontică și are polaritatea real-noologică care se repetă cu fiecare dinamism al trăirii operei (în operă). Fiecare cititor al lui Eminescu, de pildă, repetă scenariul prin care opuşii sunt aduşi la coincidenţă miraculoasă, "polul noosic" este adus la puterea de-a acoperi „polul realităţii externe", cum se exprimă Camil Petrescu, adică de a-l muta pe cititor din lumea de jos, cu ea cu tot, în cele de sus, în trăirile înălțate și înălțătoare, încât după aceea viața lui nu va mai fi la fel ca înainte. Opera este, iată, o cezură axiologică, un prag de transfigurare, un hotar al timpului, căci prin ea timpul devine cel de dinainte şi de după aceea. Înainte şi după sunt calitativ diferite, sunt calităţi, axiotopuri, ceea ce conferă relevanţă noologică întregii tale existenţe.

Ceea ce a fost realitatea ta integrală, în concreteţea ei, s-a transfigurat, a devenit una nouă, care nu este nici una nici alta din cele ce-au fost şi nici chiar tot ceea ce-a fost adică însumarea acelor stări ale concretului vieţii tale. Nici gândurile tale, dorinţele tale, nici scopurile tale nu mai sunt aceleaşi. Noua ta condiţie ţi-ar putea şopti pentru fiecare în parte şi pentru toate laolaltă: "nici aceea", "nici aceea", "nici aceea" etc... etc… Dar nici copacii, nici grădinile, nici izvoarele, nici uliţa, nici ruinele nu mai sunt acelea. Apofatismul este, iată, dimensiune a existenţei trecute în operă, adică semn al dumnezeirii.

6. Puterile sufleteşti

Sufletul are *puterea* să reducă *răul* din lume atunci şi dacă se manifestă sub forma inspirată a unui *stil de viaţă* frumos şi *drept*, a unei configuraţii stilistice a vieţii cotidiene, care să poată exercita asupra celor din jur o *putere de seducţie* sau o *inhibiţie* a impulsului spre rău.

Viaţa, deci, nu are sorţi de ameliorare dacă nu apar oamenii exemplari, "conduitele" care impun respect, "spaţiile curate", "locurile sacre", "calendarele sacre" etc. Acestea toate sunt obiectivări ale acelor latenţe difuze ale sufletului care îşi face sălaş din *trăirea colectivă a popoarelor* şi se afirmă, *pe prima treaptă*, ca *suflet popular*.

În fiecare an, marile mulţimi coboară şi urcă împreună cu Iisus Hristos în mediul suferinţei, al căinţei şi al bucuriei învierii, adică al iubirii dumnezeieşti. Nu fugind de rău şi de suferinţă, ca bogaţii lumii, poţi dobândi mântuirea sufletească şi îţi poţi reface puterile creatoare, ci coborând în adâncurile lor obscure, mântuind cu tine şi prin tine răul lumii, suferind cu lumea, chemând-o şi ascultându-i chemările, doar aşa te poţi mântui, îţi vei redobândi sufletul rănit.

Teoria puterii sufleteşti ne previne că peste an şi peste veac (deci în istorie) puterile sufletului suferă un "*scăzământ ontologic*" fatal, o împuţinare, şi omul trebuie să şi le refacă periodic pentru a nu se pierde cu totul. Iar căile acestei refaceri *vin* din asumarea suferinţei şi răului şi din penitenţă adică din ispăşire. A trăi intens efectele răvăşirii lumii, suferinţele celor loviţi, a face *penitenţă* pentru răul la care ai fost conectat fără să vrei chiar, este singura cale de refacere a

puterii tale sufleteşti şi, prin tine, cu puterile slăbite, a puterii morale din lume. Suferinţa şi penitenţa ta contribuie la însănătoşirea lumii, la *marea renaştere a sufletului popular*. Altă cale nu există. Iar atunci când omul s-a pierdut cu totul din prea lunga şi prea întârziata rătăcire, Dumnezeu Fiul a preluat pe seama lui rătăcirea şi a redat omului adevărata lecţie a suferinţei şi a iubirii, adică lecţia şi calea Mântuirii. Ea se cuprinde între două repere: Vifleemul şi Golgota. Acestea singure ne pot conduce paşii către redescoperirea Dreptăţii şi a marii Iubiri.

Curiozitatea sociologiei actuale este de a sta atât de "înstrăinată" faţă de adevărata problemă a lumii moderne: "descreşterea spirituală în societatea omenească"[191]. Românii au intuit chestiunea devreme în teoria formelor fără fond. Eminescu a ridicat-o la rang de "filosofie" a realului "împuţinat" (care înregistrează un "scăzământ ontologic").

Chestiunea a fost mult înălţată de D. Stăniloae,[192] care a abordat-o din perspectiva creştină. C. Noica este, mi se pare, filosoful care a meditat într-un chip aparte asupra realului care îşi pierde realitatea. M. Vulcănescu abordase problema cel dintâi[193]. Lui i-a urmat St. Teodorescu, despre care avrm ştire graţie acelei doamne minunate, din Elveţia, Svetlana Matta, care l-a cunoscut şi a colaborat cu acest "fenomenolog târziu".

Aplicarea la societate a unei atari viziuni mijloceşte dezvoltarea unei sociologii de tipar eminescian, care propune categorii integrabile unui realism filosofic oriental, precum: "clasă pozitivă", "compensaţie", "stat demagogic", "pătură superpusă" (un fel de "elită" fără substanţă, marcată de un grav deficit ontologic); scăderea sau descreşterea realului se pot datora, conform legii diamorfozelor, fie descreşterii spiritului în real, fie diminuării "substanţiale" (este cazul "religiilor" fără credincioşi, a bisericilor care supralicitează ritualul în defavoarea trăirii etc.). Grupurile sociale desproprietărite, deposedate sunt brutal aruncate, livrate atomizării şi semibarbariei. Ele vor "hrăni" acele malaxoare ale istoriei care rod tradiţii, credinţe, culturi întregi. Este ca o "invazie barbară interioară", invazia *ochlos*-ului proletarian. Această depotenţare "materială" e diferită de marea "depotenţare" spirituală a societăţii moderne, pe care a suferit-o toată Planeta începând cu secolul al XVIII-lea, adică cu Postrenaşterea. Fazele istorice ale procesului depotenţării sau descreşterii spiritului în *real* (în societate) au fost următoarele: "luminile", "liberalismul", "revoluţia", "socialismul", "materialismul", "pozitivismul", "economismul" etc. Dar tot astfel apariţia sistemelor abstracte ale vieţii, precum bursa, imperialismul bancar, sistemul de fabrică (maşinist) etc., toate sunt *cadre* ale descreşterii spiritului în societatea modernă. Războiul mondial este, poate, chintesenţa tuturor depotenţărilor ajunse la apogeu. Bomba atomică şi spectrul războiului nuclear sunt expresia acestui spaţiu pe cât de *uriaş* pe atât de "golit" de *real*, depotenţat, dematerializat.

Unul dintre fenomenele scăzământului ontologic este *poporul în bancrută,* acela adus în situaţia stranie de a nu mai avea *acoperire* între *substanţa vieţii* (bunuri, servicii etc.) şi *forma vieţii* (circulaţia, trebuinţe, stil de viaţă, instituţii, modă şi modele, banii etc.). Ce anume provoacă acest *decalaj* între formă şi fond, acest *exces de forme* în condiţii de puţinătate a fondului? Este *fondul* nedezvoltat sau este fondul supus unui scăzământ ontologic pe care nimic nu-l poate controla aruncând popoarele în bancrută?!

Chestiunea este, într-adevăr, una de esenţă spirituală, nu pur şi simplu economică ori politică. Popoarele bogate ale planetei nu sunt, prin aceasta, mai întărite spiritual. Din contră, au o spiritualitate diminuată până la "depotenţare ontologică". La fel stau lucrurile în ce priveşte puterea politică. Cercetarea de până aici ne-a arătat că soluţia la criza modernităţii nu se află în economii sau în regimuri politice. Soluţia este una *spirituală.* Am dobândit până la acest capitol noţiuni noi, ca cea de *comunitate noologică.* Însă lucrurile sunt deocamdată doar pipăite. Problema unei sociologii spiritualiste sau noologice se va pune, în chip radical, abia de aici încolo. Lucrurile

---

[191] Idem.
[192] D. Stăniloae, 1995.
[193] M. Vulcănescu, 1996.

intuite, în externalitatea lor, vor dobândi consistenţă numai după ce vom deriva legea lor de necesitate internă. Iar aceasta este *legea latenţelor sufleteşti difuze* aproximată de *ecuaţia noologică* a sociabilităţii umane. Va trebui să ne încumetăm la expunerea acestui nou sistem de sociologie noologică începând prin a prezenta într-o formulă ceva mai bine închegată elementele de bază ale teoriei latenţelor sufleteşti*.

7. Despre criteriul de realitate.

Criteriul (coeficientul) de realitate al unei lumi, societăţi, grupări umane, persoane, al unei generaţii şi deci al culturii sale, este actualitatea trăirilor, suma experienţelor actualizante, a căror unitate îşi are sediul în chiar interacţiunea socială, în cercul mai strâmt ori mai larg al inter-acţiunilor care se arată a fi cadrele spirituale (noologice) ale acelor experienţe. Tipul experierii, profunzimea şi amploarea ei alcătuiesc împreună singurul criteriu de realitate omenească. Realitatea variază deci în funcţie de tipul experienţei spirituale pe care-o face un individ ori un grup social. Câtă trăire, atâta realitate. În sensul acesta, lumea creştină, "creştinismul, prin chemarea tuturor în rândurile societăţii"[194] (adică în interacţiuni adânc trăitoare), bogaţi şi săraci, elite şi marea mulţime etc., "a multiplicat centrele de energie [şi a făcut astfel] să crească şi energia totală a omenirii"[195]. Acest cadru spiritual al trăirii creştine a lărgit la maximum cercul interacţiunilor omeneşti ("lumea contemporanilor"), a recreat lumea toată cu tot cu trecutul ei, fără a strica în vreun fel legea, adică a extins dimensiunile trăirilor omeneşti, sporind valoarea persoanei umane (i-a dat dimensiune mesianică) amplificând puterea sufletească a societăţii însăşi. Când cercul interacţiunilor se lărgeşte şi se intensifică este semn că trăirea s-a intensificat ea însăşi, că lumea noastră s-a îmbogăţit spiritual, şi Dumnezeu Însuşi este prezent în cuprinsul ei, fiindcă trecutul e trăit ca illud tempore, iar viitorul ca timp al mântuirii şi deci ca orizont al vieţii veşnice. "Legătura morală dintre fiecare individ în parte şi totalitate"[196] a căpătat, iată, deopotrivă un conţinut şi o formă religioasă, trăirea însăşi s-a transfigurat, adăugându-şi sentimentul vieţii veşnice, al Dumnezeirii din tot şi din toate (adică însăşi Totalitatea supremă). O asemenea interacţiune are dimensiunea totalităţii. "Ea evocă în sufletele cetăţenilor valoarea personalităţii fiecăruia"[197]. Când, din contră, în acest joc al reflexivităţii (evocării), oglindirea celorlalţi în sufletul meu este limitată ori stricată (ca în zeflemea, în imprecaţie, în impietate, în profanare, în apostazie etc.) sau pur şi simplu restrânsă la unele categorii (în vreme ce alţii sunt excluşi), spunem că societatea are o valoare şi o realitate diminuate. Gradul valorii societăţii şi al realităţii sale este direct proporţional cu lărgimea şi intensitatea acestor interacţiuni, al acestei oglindiri mijlocite de experierile noastre.

III. Latenţele sufleteşti (III): omul simplu. Geniul popular

1. „Geniul popular"

Latenţele sufleteşti se „descarcă" în expresii dintre cele mai diverse cu condiţia ca acelea să susţină substratul binelui în ţesătura existenţei, adică să potenţeze spiritualitatea în lume. Ori de

---

* „Teoria latenţelor sufleteşti" şi a a cadrelor spirituale (noologice) a fost prezentată în toate articulaţiile ei în lucrarea mea din 1997, cu acelaşi titlu, de unde o preluăm în corpusul acestui volum. Aceiaşi secţiune a fost inclusă şi în „Noologia", lucrare de sinteză de peste 900 de pagini. Ne-am întors aici la lucrarea din 1997, unde aceste două secţiuni au fost pe deplin elaborate, preluîndu-le cu mici aprofundări, în secţiunea de faţă a lucrării de astăzi.

[194] Ibidem, p. 154

[195] Idem.

[196] C. R. Motru

[197] C. R. Motru

câte ori omul şi societăţile actualizează la scara unor manifestări colective latenţele sufleteşti, oferindu-le cadre de propagare, starea lumii se îmbunătăţeşte, harismele se înmulţesc în popoare şi lumina înseninează epocile.

Cert este că, ori de câte ori avem de-a face cu un tip de sentimente, înclinaţii, atitudini, nelinişti, comune marii majorităţi a indivizilor dintr-o societate, adică marii medii sociale, trebuie să ştim că în spatele lor sunt latenţele sufleteşti difuze; această revărsare de afecte latente care cuprind spontan sufletele marii mulţimi anonime, se descarcă într-un mod de a fi, un tip social, o configuraţie psiho-culturală, o sumă de habitusuri mentale, cum ar spune Bourdieu sau Panofsky, definitorii pentru o epocă, o societate etc. Aşa se explică epoca elizabethană engleză, bunăoară. Ea dezvăluie o configuraţie nutrită de latenţele sufleteşti difuze ale marii medii (majorităţi) a aristocraţiei britanice, denumită gentry, configuraţie care a căpătat intensităţi sporite spre aristocraţia de la vârf, acolo unde s-a şi croit modul de a fi al gentleman-ului englez. Tot astfel se explică acea belle-epoque a sfârşitului de secol XIX şi începutului de sec. XX, prin care ni s-a transmis stilul 1900 şi secession-ul.

Omul european era nostalgic, uşor inadaptat, tinerii cultivau o amiciţie spirituală, ceva între modelul tristanian şi cel platonic, apăruse un gust pentru ilustraţie, atestat de stilul decorativ al cărţilor, o înclinaţie către tristeţea insidioasă a simbolismului etc., etc. Ceva, o maree de latenţe difuze, comune marii medii a indivizilor întregii Europe centrale, s-a exteriorizat într-unul şi acelaşi complex stilistic, denumit stilul 1900 din care face parte şi Sămănătorismul nostru[198]. S-a spus: iată, lumea românească este inadaptată, are nostalgii rurale etc., etc. Însă toată Europa era „inadaptată" atunci, adânc nostalgică şi această undă s-a propagat în toate societăţile europene preluând, evident, culoarea mediilor locale. Este un tipic fenomen de actualizare a unor latenţe sufleteşti difuze, din care s-a hrănit media socială, configuraţia sufletească a acelei lumi. Încât, iată, media socială (modul de a fi, a simţi, a gândi, al marii majorităţi a oamenilor unei societăţi dintr-o anume perioadă) nu este tot una cu mediocritatea, din contră, este creativă, oarecum secund-creaţională, în sensul că permite socializarea noutăţilor unei epoci, adică participă, conlucrează cu harul la înnoirea lumii. O lume în care se anunţaseră deja forţele acelei teribile deflagraţii de agresivitate şi orgoliu, anticipând cele două mari valuri de păgânism numite hitlerism şi bolşevism, acea lume căuta în adâncurile ei sufleteşti forţele apărării sufletului şi din acea interiorizare a ieşit stilul 1900, secession-ul, romantismul popular, valsul, amiciţia spiritualizată, atât de pasională şi totuşi atât de ascetică, dezlănţuită şi discret nostalgică, din care s-a şi născut marea poezie a sfârşitului şi începutului de secol, Rilke, dar şi Esenin, Macedonski, dar şi Goga, sămănătorismul ardelenilor noştri, dar şi poporanismul, iar la ruşi acel curent al coborâtorilor în popor numit narodnicism etc. Totul proba manifestarea unor latenţe sufleteşti difuze într-o populaţie, actualizate în şi prin manifestările feluritelor straturi socio-culturale cu funcţie expresivă dominantă în societăţile epocii. Din nefericire, acele energii trăitoare ivite din profunzimile sufleteşti ale acelui scurt interval n-au putut opri deflagraţia celor două păgânisme care vor devasta Europa spirituală pe tot cuprinsul secolului până azi, prin exprimări groteşti de tipul războiului absurd contra „Mioriţei", ori contra lui Eminescu, Nae Ionescu, exponenţi ai aceluiaşi substrat sufletesc european creştin ce reprezintă singurul fundament real pentru edificiul marii culturi europene. Putem, iată, formula o primă concluzie: forma pe care-o îmbracă latenţele sufleteşti într-o epocă dată pare a depinde tocmai de grupul sau stratul socio-cultural cu *funcţie expresivă dominantă* în epoca respectivă sau, în orice caz, de grupul pregătit moral, adică potenţial, să-şi asume funcţia realizării coerenţei expresive a unei societăţi într-o epocă dată. Aşa se face că aceşti agenţi sunt de fiecare dată alţii. Latenţele difuze se manifestă însă şi altfel. Ele se pot descărca şi ca mare emoţionalitate, ca reacţie pasională generală şi deosebit de intensă în pedepse, emoţionalitate care, de fapt, nutreşte „reacţia de răzbunare publică"[199] contra

[198] M. Ungheanu, *Adio, Domnule Maiorescu,* Ed. Enciclopedică, 1996.
[199] E. Durkheim

criminalului. Aceste acte care capătă forma pedepselor au la baza lor asemenea latenţe difuze fără de care pedeapsa ar apărea ca un act incomprehensibil.

Ceea ce-o preschimbă în act acceptat, conferindu-i înţeles şi adeziune generală, sunt latenţele difuze, în care-şi are rădăcina sentimentul acela comun marii majorităţi a indivizilor, sentiment care fiind grav afectat de o faptă anume s-a descărcat sub forma unei "reacţii pasionale şi răzbunătoare numită pedeapsă", cum arată E. Durkheim. Sentimentul comun este corespondentul sufletesc al colectivităţii morale latente, adică a acelui fel de a simţi, pe care-l considerăm moral şi care distinge omul de animal, fiind tocmai de aceea comun marii majorităţi a membrilor unei colectivităţi. Graţie caracterului comun al acestui sentiment, actul care i-a adus atingere şi vătămare este resimţit spontan şi de către toţi drept act vătămător, criminal. Latenţele sufleteşti difuze se actualizează, în acest caz, sub forma pedepsei. Latenţele difuze, aşadar, se actualizează sub forma unui sentiment, a unei categorii de gândire, colectiv împărtăşită, a regulii care defineşte tipul de atitudine în faţa fenomenului astfel desemnat şi a unei proporţii emoţionale, numită, în exemplul nostru, scara pedepsei. Latenţele difuze îmbracă, iată, diverse forme, după epoci, culturi, colectivităţi omeneşti, în spatele cărora vom regăsi aceleaşi extraordinare manifestări de substrat ale popoarelor, din zorii lor, din acelaşi timp străvechi pe care s-ar cuveni să-l numim epocă folclorică a omenirii. În cuprinsul acelei străvechi perioade s-a afirmat cu o nestăvilită forţă etnosul planetar în strălucitoarea lui diversitate de neamuri, sub forma acelor misterioase viziuni, proverbe sau maxime, paremii, legende, basme, anecdote, cântece etc., într-un cuvânt sub forma uriaşului povestariu şi deopotrivă a melosului popular, în care se concentrează multă sensibilitate, frumuseţe şi o incredibilă înţelepciune, care fiind comune marii medii sociale a indivizilor sunt de esenţă populară (popularis, în latineşte, înseamnă şi comun). Latenţele difuze s-au descărcat atunci sub o formă de creativitate denumită *folclor*[200] şi astfel s-a constituit substratul *culturilor populare*, cea mai importantă acumulare a omenirii. Acele latenţe difuze erau deci corespondentul unei sensibilităţi latente în omenire/în populaţii şi ceva a provocat marea lor descărcare creatoare. Ce anume? Probabil trezirea unor categorii paradigmatice de gândire şi de sensibilitate în faţa unor experienţe cruciale, ori a unor mari nenorociri de tipul catastrofelor naturale, ori de tipul unor experienţe cotidiene limită. Acea trezire este documentată de toate culturile planetare prin câteva teme comune tuturor "popoarelor naturale" ale planetei, cum ar fi tema "nostalgiei paradisului", a "originilor" sau, cum a fost denumită, tema marii comunităţi, în şi prin care s-a actualizat în omenire învăţătura lumii nedezbinate de rău, neafectată de nici o vătămare. Organul acestei fantastice creativităţi colective este atestat de universalitatea folclorului omenirii, al tuturor popoarelor fără de excepţie, iar această universalitate ne îngăduie să vorbim despre un atare organ pe care-l putem denumi „geniu popular" sau al popoarelor. Fără de această putere minunată şi cu totul tainică a sufletului accesul popoarelor la un asemenea proces creator universal ar fi fost cu neputinţă. O atare putere nu derivă din ceva exterior căci este condiţia interioară a unui act creator de o asemenea amploare şi adâncime. Universalitatea şi sincronicitatea acestui fenomen cretor sunt atestate de ceea ce teoreticienii civilizaţiilor au numit marea revoluţie neolitică, cea care a provocat la un anume prag al istoriei omenirii o teribilă descărcare de latenţe difuze, la scara popoarelor, în acte plăsmuitoare. Indiferent care ar fi fost evenimentul provocator al unui atare fenomen, el nu trebuie confundat cu elementul cauzator sau generator, cum greşit conchid teoriile pozitiviste. În realitate, cauza suverană a acestor manifestări de creativitate colectivă din care au ieşit marile creaţii folclorice ale popoarelor trebuie localizată în acele energii spirituale profunde pe care le-am numit latenţe sufleteşti, care se manifestă sub forma trăirilor spirituale intense şi înălţătoare, dar mai ales inspirate şi prin care, de fapt, recunoaştem darurile sau harul de la Dumnezeu. Totul se petrece ca şi cum, în anume perioade, colectivităţile omeneşti, direct

[200] Alexander Haggerty Krappe, *The Science of Folklore*, Norton and Company, New York, 1964

ori prin "exponenţi", cooperează cu Harul, în manifestări creatoare care dezvăluie o extraordinară înmulţire a harismelor în colectivităţile respective (popoare, civilizaţii etc.). Totul stă sub semnul binecuvântat al înmulţirii darurilor şi intră parcă într-o eră a împlinirilor. Putem admite cu Nichifor Crainic împreună că aceste mari creaţii anonime sunt canalele de manifestare în lume a ravelaţiei naturale, adică a darului divin, fiindcă un mit, o legendă, un basm, un proverb, credinţele religioase etc., sunt toate expresii ale unui mod dăruit de manifestare umană, pe care Crainic îl şi denumeşte modul divino-uman sau teandric. *Deducem, iată, că agresarea miturilor, a credinţei și, culminativ, a tainelor este implicit o agresare a modului teandric de a fi.* Omul secularizat şi, încă mai grav, ateul vor contesta adevărul, veracitatea acestui mod fiindcă ei nu l-au cunoscut în exprimările sale ca realitate sufletească și trupească, şi, deci, ca mod înălţat de existenţă. Chiar mai înainte de a-l contesta pe Dumnezeu, ei contestă omul, ca fiinţă distinctă de restul animalelor. Ei contestă, așadar, omul în numele maimuţei, persoana cu aspiraţii înălţătoare în numele animalului purtat de instincte. Omul religios şi, deci, modul divino-uman de existenţă primesc astfel, cea mai urâtă contestare din partea omului economic al lui Marx, ori al omului posedat de sex al lui Freud. Omul viziunii freudiste este posedat de plăceri, omul viziunii religioase este purtător de taine şi, deci, colaborator al Duhului Sfânt în lucrările lumii şi în marea curgere a istoriei. Pariul este al omului liber contra omului fără de Dumnezeu şi stăpânit de patimi şi instincte. Acesta este răscolit contra omului purtător de har dumnezeiesc, şi, deci, liber în faţa alunecărilor şi a păcatelor. Prin urmare expresia antropologică originară a latenţelor sufleteşti este modul teandric, divino-uman de existenţă. Putem spune că latenţele sufleteşti sunt "energiile" Harului divin, ale Duhului Sfânt, lucrător în lume, propagându-se în ţesătura existenţei sub forma harismelor (a darurilor) şi, mai departe, în colaborare cu cei pregătiţi pentru astfel de conlucrare. Aceste latenţe se fixează apoi sub forme diverse, sub forma unor configuraţii de viaţă sufletească înălţătoare, larg împărtăşite de populaţiile umane. Calitatea cea dintâi a unor asemenea configuraţii (modele, paradigme, cadre, categorii etc.), în care se sintetizează latenţele difuze, este puterea lor de a provoca aderări spontane ale oamenilor.

Ele stârnesc la scară de intensitate sporită latenţele difuze sau adormite din om. Aşa se explică fenomenul "trezirii" din somnul folcloric[201]. Ceva poate "dormita" lungă vreme înlăuntrul creaţiei folclorice. Motivul axis mundi, spre pildă, "s-a odihnit" în „somnul folcloric", în stâlpul de la pridvorul casei ţărăneşti, în care fusese preluat, la rândul său, din forma rezultată prin îmbinarea bârnelor, procedeu folosit la clădirea caselor ţărăneşti din lemn. Când din negura de vremi s-a ivit geniul unui mare sculptor precum Brâncuşi, prin geniul lui s-au trezit acele latenţe care zăcuseră în somnul folcloric şi s-au descărcat într-o operă, iar aceasta a fost capabilă să le redea înţelesul integral şi pur de axis mundi. Complexul brâncuşian de la Tg. Jiu este, într-un fel, ţâşnirea sau trezirea acelor latenţe difuze care "s-au odihnit" în somnul folcloric atâta lungă vreme. Între toate aceste forme de "trezire" (actualizare) a latenţelor sufleteşti, un loc aparte revine acelor "manifestări apogenezice", care leagă direct "viziunea" actului creator (individual sau colectiv) de "vedeniile" sfinţilor adică de "revelaţii". Un asemenea fenomen apogenezic este "programul iconografic" al Muşatinilor (Ştefan cel Mare şi Sfânt, Petru Rareş şi mitropolitul Grigorie Roşca) în şi prin care s-a afirmat într-o strălucire nedatorată vreunei stări din lume, stilul moldovenesc. Demonstraţia, harismatică şi ea, a lui Sorin Dumitrescu este una uluitoare.[202]

---

[201] M. Eliade, Jurnal, vol. I şi II, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993.

[202] Vezi *Chivotele lui Petru Rareş și modelul lor ceresc. O investigare artistică întreprinsă de Sorin Dumitrescu*, Ed. Anastasia, Buc., 2001

2. Sufletul popular

Latenţele difuze apără societatea şi deci fiinţa socială a omului de primejdia ca marile crize şi maladii, marile rupturi şi conflicte, valurile de nihilism şi anarhie, de confuzie şi dezordine (anomie) să întoarcă făptura în nimicul din care-a fost creată. Când ceva, fapta unui om, provoacă rănirea, chiar ruperea legăturii sociale, societatea încă este acolo sub forma latentă a sentimentului comun care se actualizează, cum arată şi Durkheim, încă mai intensiv, prin manifestarea unei reacţii, a unei mobilizări pasionale şi justiţiare, pe care dreptul represiv o numeşte pedeapsă. Abia aceasta permite refacerea legăturii sub forma recuperatorie a expiaţiei, adică a pocăinţei mijlocită de penitenţă. Pedeapsa mizează pe refacerea, în conştiinţa celui vinovat, a legăturii rupte şi deci a simţământului social ce fusese reprimat, o dată cu crima comisă, până aproape de pragul nimicirii propriului suflet. Aici se zăreşte una dintre noutăţile teoriei latenţelor sufleteşti, în puterea pe care ne-o transmite de a constata că omul rău, cel ce comite fapta rea, este el însuşi pedepsit în chip nemijlocit, căci comiterea răului este implicit moartea sufletului. Cel ce face răul, prin chiar actul acesta, reprimă în el binele, adică latenţele sufleteşti, energiile morale, ceea ce echivalează, în lumina teoriei latenţelor, cu nimicirea propriului suflet. În legătura socială, ca legătură intersubiectivă, sălăşluieşte, cu gradul său de actualitate, sufletul faptei morale, energia bunătăţii omeneşti, încât ruperea legăturii alungă sufletul din lume, pustieşte existenţa celor doi şi, prin ei, lumea însăşi. Latenţele difuze se actualizează sub forma trăirii împreună sau, cu un termen ceva mai sec, a coeziunii (care este forma lor genuină, naturală), dar când coeziunea e ruptă, latenţele sufleteşti se manifestă sub o altă formă, aceea a imperativului pedepsei. Eficacitatea lor şi deci puterea societăţii dinlăuntrul nostru (a sinelui social, de esenţă integral spirituală, cum am văzut în cartea I) nu încetează în cadrul legăturii rupte. Când legătura socială se suspendă, puterea latenţelor sufleteşti difuze se manifestă cu şi mai mare intensitate căci îmbracă forma unei descărcări pasionale răzbunătoare şi expiatorii: pedeapsa. Atunci când am fi putut o clipă să credem că starea necăjită a lumii ne poate lăsa indiferenţi, tocmai atunci, în faţa răului comis, oricât de departe de noi, contra cutărui semen de-al nostru, pe care nici nu l-am cunoscut măcar, se declanşează în noi triumfător sentimentul ofensei şi exigenţa lăuntrică nebiruită care cere cu o voce interioară, pe care nimeni n-ar putea s-o oprească, s-o facă să tacă, pedepsirea vinovatului. Şi totuşi până atunci, exigenţa pedepsirii celui rău nu fusese mai mult decât o exigenţă abstractă, situată în afara noastră, în coduri de drept risipite, fără de ştiinţa noastră măcar, prin bibliotecile lumii. Aş fi putut eu estima că, iată, codul acela juridic abstract devine chestiunea mea cea mai intimă, capitolul central al frământărilor mele sufleteşti? Şi oare nu tot astfel se întâmplă şi cu banii? Aş fi putut măcar să admit că devalorizarea lor sau operaţiile bancare care duc la scumpirea lor, adică la creşterea dobânzilor, mă va preocupa într-atât încât să învăţ a citi în viaţa acestei abstracţii numită ban însăşi drama celei mai înalte reguli din viaţa lumii, regula dreptăţii? Această "comunitate a comunităţii" (Hegel), de esenţă spirituală, este tocmai câmpul latenţelor difuze din om şi din societate. Iată de ce Marx greşea când definea esenţa umană ca fiind ansamblul legăturilor sociale. Când legătura socială e ruptă, ori se suspendă, se declanşează în om justiţiarismul, setea de dreptate, în adâncul sufletului său persistă normalitatea socială atunci când în lume pare a se fi instaurat predomnitoare nedreptatea. De unde vine această sete la sărac şi la bogat deopotrivă? Înclinaţia şi nostalgia dreptăţii se păstrează latente în simţualitatea lui, oricât de adâncă ar fi scufundarea lor sufletească. Durkheim a recunoscut existenţa acestor latenţe difuze când a consemnat că există ceva comun în raport cu toate actele criminale, cu toate greşelile: universalitatea reprobării. Şi aceasta pentru că fapta criminală, zice el, actualizează sub formă reactivă sentimente care se regăsesc în toate conştiinţele, pe care nimic şi nimeni nu le-a pus acolo, ele existând, din contră, în profunzimea conştiinţelor omeneşti, ca partea lor latentă, necreată, din stratul cu desăvârşire tainic al „energiilor necreate", cum ne învaţă Sf. Grigorie

Palama. Se arată îndreptăţită, iată, înclinaţia de a găsi un termen potrivit pentru a desemna acele energii profunde şi latente din toate conştiinţele. Oare nu sunt acele sentimente profunde, din toate conştiinţele, proba sufletului colectiv, adică al sentimentului anonim, neprovocat, al dreptăţii şi al adevărului, vocea din adâncuri, strigătul mut al bunătăţii neauzite în atâtea şi atâtea dintre faptele noastre? Cu sufletul acesta profund ne arătăm noi capabili în chip spontan să simţim drept şi să gândim adevărat, altfel aproximarea binelui şi adevărului ar fi atât de grosolane în conştiinţele noastre încât ele s-ar arăta sub forme întotdeauna desfigurate şi rar dacă cineva ar putea să ajungă la formularea fără greş a regulii morale sau juridice, a sentimentului nebiruit al dreptăţii şi al adevărului din schema vieţii. Aşa se face că noi putem triumfa ca fiinţe morale numai cu şi graţie sufletului popular din adâncurile noastre de simţire şi de cugetare. Şi oricine se îndepărtează de această linie sufletească este expus celor mai mari primejdii sufleteşti, riscului marilor desfigurări sufleteşti, aşa cum vedem că se şi întâmplă cu atâţia dintre intelectualii români de azi, dar şi cu straturi masive de intelectuali din istoria modernă a Europei din ultimii 3-400 de ani. Altfel ar fi fost imposibile rătăcirile intelectuale ale lumii aşa cum ne-o arată cele două păgânisme care au desfigurat sufleteşte lumea în ultimul veac: comunismul şi nazismul, posibile tocmai ca urmare a marii deviaţii intelectuale a elitelor europene de la linia sufletului popular, care, în Europa, este naţional şi creştin. Înţelegem poate ceva mai bine cuvintele marelui paşoptist transilvănean, Simion Bărnuţiu: „ţineţi cu poporul de vreţi să nu rătăciţi!"

3. Bunul simţ. Omul simplu

Crima trezeşte, am reţinut, în individ, în toţi indivizii, ceea ce era latent în sufletul lor şi care, prin trezire (actualizare), îmbracă forma "sentimentului ofensei". Am făcut deja referire la acest fenomen. Deci, nu răul este forţa aceea universal prezentă în toţi indivizii, ci reacţia virtuală contra lui, sentimentul de ofensă în faţa răutăţii şi de reacţie. Locul în care s-a săvârşit răul este, totodată, şi locul în care legătura socială este stabilită, spre ruptură (ca în cazul crimei). Când legăturile sociale se înmulţesc şi se întâlnesc este semn că a sporit în lume iubirea, armonia, pacea, solidaritatea socială, cum spune Durkheim. Când fapta rea se înmulţeşte în lume, este semn că legăturile sociale au slăbit şi ele, structura lumii s-a şubrezit, iubirea şi mila s-au comprimat în viaţa cea de toate zilele şi solidaritatea socială s-a diminuat. Starea societăţii depinde, iată, de starea legăturilor sociale dintre membrii ei.

În faţa fracturării a lanţului matrimonial, intervine o forţă extrem de puternică în stare să-şi asume ruptura şi s-o rezolve, adică s-o recupereze în formă simbolică. Această forţă reînnoadă, în plan simbolic, legătura ce fusese ruptă în plan practic real datorită presiunii diferenţierilor sociale (stratificării sociale). Aşa a apărut, ne spune C. L. Strauss, basmul Cenuşăresei, care este universal[203]. Forţa aceea care se trezeşte într-o legătură ruptă spre a reface unitatea şi deci spre a recupera ruptura printr-o "căsătorie simbolică" între fiul regelui şi "cenuşăreasă"[204] îşi are sursa în latenţele difuze şi adânci ale psihei populare, adică în acele sentimente sociale împărtăşite de marea majoritate a indivizilor dintr-o societate, sub forma unor reprezentări ori pur şi simplu a unui sentiment prezent în toate conştiinţele individuale. Acel sentiment, alungat din real, prin fractura lanţului matrimonial, se descarcă încă mai puternic într-o exprimare simbolică şi reface legătura matrimonială ruptă sub forma unei reprezentări matrimoniale care vine să aprobe, cu autoritatea conştiinţei colective, o legătură de căsătorie pe care rânduiala de clasă (de rang, de stare) o fracturase, adică o respinsese. Dispensa aceasta, acordată insului (în cazul acesta, regelui, de a se căsători cu o fată sub rangul său, ceea ce conştiinţa de rang socotea a fi o mezalianţă) de către conştiinţa colectivă a marelui număr anonim, este consecinţa activării acelei solidarităţi mai adânci prezentă în populaţii sub forma latenţelor difuze, expresie a unei exigenţe, a unui

[203] C. L. Strauss, Antropologia structurală, Ed. Politică, Bucureşti, 1978, p. 62
[204] Ibidem

imperativ moral de unitate, care ne spune că unirea matrimonială este anterioară oricărei relaţii sociale de rang sau de stare socială (de avere) şi se bucură de legitimitatea cea mai adâncă, fiind aprobată, în ciuda diferenţierii rangurilor, de toată lumea. Acest lucru vrea basmul să ni-l spună: că o asemenea unire este aprobată de toată lumea şi că fracturarea matrimonială datorată rangului social este o rană a sinelui social ce trebuie vindecată, recuperată în ciuda rangului. În această aprobare generală transmisă public sub forma reprezentării artistice şi simbolice a basmului citim o forţă psihică generală, activarea unor latenţe difuze în care se exprimă tendinţele spontane, neinduse de nimic şi de nimeni, spre unitate socială (matrimonială) desăvârşită.

Această unitate ne arată că societatea este unitară şi indestructibilă în noi şi în afara noastră, oricât de teribile ar fi acele forţe pe care le stârneşte istoria în câmpul ei spre a o destrăma. Însă lucrul cel mai grăitor în acest exemplu se referă la caracterul fundamental al familiei şi deci al rânduielii familiale, care apare ca fiind prioritară, liberă de orice alte condiţionări sociale, anterioară şi independentă de alte tipuri de structuri, cum ar fi ierarhia rangului, adică aristocraţiile sau regalitatea, independentă şi mai importantă decât toate acestea la un loc, adică şi decât statalitatea şi decât stările şi ordinele sociale de orice fel, inclusiv ordinea rangului social. Desigur că forţele răului pot, la rândul lor, folosind procedeele deconstructiviste, să îmbrace şi ele forme simbolice în ceea ce este, de pildă, "liturghia neagră", "folclorul întors", adică interpretarea pe dos, în care, de exemplu, cenuşăreasa poate fi portretizată cu trăsături contrare celor pe care ni le propune scenariul basmului. Astfel, ea este pură şi cuminte, dar desenul animat, bunăoară, care se hrăneşte din schema basmului, poate s-o prezinte mistificator, ca fiind tot atât de pizmuitoare ca şi "surorile" vitrege, iar cuminţenia Cenuşăresei poate fi împinsă aluziv spre un soi de "prostie populară".

Frumuseţea ei poate fi desenată lasciv, senzualist până la desfrânare etc. În felul acesta mesajul pe care-l transmit latenţele difuze, adică "sufletul popular", ajunge la "receptor" falsificat, mistificat până la răsturnare, la întoarcerea pe dos, încât ceea ce a funcţionat de zeci de mii de ani ca fapt de "aprobare universală" şi ca model de soluţionare a rupturii este azvârlit într-o ladă de "reziduuri". Cu aceasta caracterul viu şi eficient al sufletului popular este anihilat. Un asemenea procedeu a fost utilizat în reinterpretarea simbolului „mioriţei" din binecunoscutul poem apofatic popular, până acolo încât un scenariu de liturghie cosmică este răsturnat de pseudointerpreţii actuali într-o alegorie etnopsihologică desfigurantă. Furia analiştilor deconstructivişti vine de la constatarea că „păstorul nu se comportă ca atâţia reprezentanţi iluştri ai nihilismului modern. Răspunsul său e cu totul altul: preface nenorocul care-l condamnă la moarte într-un mister al tainei nunţii, maiestuos şi feeric care, în cele din urmă, îi permite să triumfe asupra propriului destin"[205]. Poetul popular a ales scenariul oracular şi elementul fabulos în locul scenariului realist şi meschin politic al analiştilor actuali, care falsifică lucrurile prin răsturnare axială[206]. În faţa unor asemenea răsturnări, latenţele îmbracă alte direcţii şi formule de actualizare: se descarcă sub forma sentimentului de ofensă, a unei indignări unanime, care mobilizează indivizii într-un act comun de respingere colectivă (chiar dacă "tăcută") a blasfemiei. Acesta este primul nivel de actualizare a acelei comunităţi foarte adânci despre care vorbeşte latinescul "popularis", care înseamnă "ceea ce este comun", pe lângă accepţiunea prin care este desemnat ceea ce este "popular".

Această părtăşie adâncă răzbate la suprafaţă sub forma comunităţii de ofensă, a totalităţii active a celor care împărtăşesc acelaşi sentiment de indignare, aflându-se astfel împreună, în comună simţire şi cugetare, adică regăsindu-se cu toţii în cadrul aceleiaşi simţiri şi reacţii, al aceluiaşi sentiment, care devine, în acest chip, sentiment social multiplicat cu puterea numărului celor care-l împărtăşesc, al mărturisitorilor. Primul nivel de manifestare şi prima dovadă de

---

[205] M. Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis Han*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 261.

[206] Asupra acestei chestiuni vezi Şerban C. Andronescu, *Sindromul faustic şi New Age*, New York, 2001.

existenţă a unui popor, a unei realităţi populare, este, aşadar, acest sentiment de indignare, care se mai numeşte şi *bun simţ. Bunul simţ este tocmai substratul sufletesc pe care se zidesc popoarele şi de aceea îl şi socotim cea dintâi probă a realităţii sufletului popular.* Latinii încă păstrau sub deplină suveranitate distincţia dintre popular şi vulgar, dintre popularis şi vulgaris. Popularis desemnează ceea ce este comun, public, popular, pentru popor, iar substantivizat desemnează „persoana devotată poporului", „băştinaş, indigen, locuitor, părtaş"[207]. Latinii spuneau *populares leges*, legi făcute de popor, „*popularis civitas*", „ocârmuire, ordine populară" etc. Pentru ideea de lucru comun şi deci banal, obişnuit aveau cuvântul „*vulgaris*", pe care-l foloseau pentru a desemna şi meseriile înjositoare, „*vulgarae artes*". O guvernare putea fi populară, inspirată de spiritul poporului, legată sufleteşte de popor, şi numai o meserie putea fi vulgară, adică decăzută. *De la popor pot veni legi, cuvinte înţelepte, demne de a fi memorate,* ***popularis verba****, adică norme şi modele de cugetare şi de conduită. Prin urmare latinii recunoşteau modele de guvernare, modele de cugetare, modele de vorbire de esenţă populară şi n-ar fi confundat niciodată* popularis civitas *cu* vulgaris artes*, cum fac o grămadă de analişti de toate soiurile care compun armata de rezervă a acelei* plebea scribax *care sufocă spiritul public şi desfigurează astăzi acel strat de bun simţ pe care-l aveau în vedere latinii când vorbeau despre* populares leges *sau* popularis civitas. *Tocmai pierderea bunului simţ, ceea ce este tot una cu ruperea de acea realitate sufletească profundă şi populară (comună, adică, marii majorităţi, tuturor conştiinţelor sănătoase, cum se exprimă Durkheim), este trăsătura primă a noilor analişti.* Ei compun o subcategorie, prin care se ilustrează un grav deficit sufletesc, compensat printr-o nefirească agresivitate dirijată contra simbolurilor sufletului colectiv, indicând, prin simptomatologia temelor care polarizează obsesia agresivă, ca în cazul tuturor maladiilor sufleteşti şi mentale, tocmai „organul" bolnav, elementul lipsă, partea absentă sau deficitară[208]. Or, tocmai „poporul" este numele care, în cazul acestor nefericiţi, se constituie în factor de polarizare a ciudatei angoase flotante, a pulsiunii agresive, iar, ca obsesie, indică simptomatologic partea bolnavă din sufletul lor, elementul deficitar, locul suferinţei, pe câtă vreme, pentru cei mulţi, „poporul" este denominaţia celor care simt la fel, adică au cu toţii acelaşi „sentiment", este desemnarea sentimentului comun, al simţirii împreună („subiectul

---

[207] *Dicţionar latin-român*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1962.

[208] „Minţile tinere (afirmă într-o dizertaţie de adâncă tristeţe şi amărăciune un ilustru exponent al diasporei româneşti din America, prezentată la Colocviul "Tradiţionalism, sincronism şi New Age", 15-17 sept., 2000) insuficient educate sunt cele mai deschise oricărei aberaţii cu aparenţă artistică – de aceea muzica rock se adresează cu precădere tineretului. În tânăra democraţie românească, mentalitatea rock a şi fost însuşită de o parte a tineretului (cea fără educaţie). De pildă în «Dicţionarul de argou al limbii române» definiţia muzicii simfonice e dată astfel: «muzică sifilitică de compozitori nebuni», ceea ce sugerează că muzica rock e compusă de oameni cu scaun la cap, că Beethoven şi Bach ar fi fost nebuni. În manualele şcolare zise alternative sunt persiflate sau negate cele mai multe valori tradiţionale ale culturii, istoriei şi literaturii, de pildă se contestă rolul lui Mihai Viteazul în prima unire a Principatelor, Eminescu trece mult în urma lui Ştefan Roll, se exprimă îndoiala asupra originii latine a românilor, iar reviste ca (...) (în paginile cărora se cultivă contracultura) sunt prezentate ca publicaţii de mare calitate. Magnitudinea detractării culturale la care s-a ajuns în România apare în fapte la ordinea zilei, de pildă când un cunoscut critic [...], profesor la Litere şi asociat Grupului pentru Dialog Social, face elogiul poeziei pornografice a unui aşa zis poet, Magda Ianuş, o poezie presărată cu obscenităţi la adresa României, de pildă, «îţi bag penisul meu lung şi negru în gură, România». [...] Multe persoane ca cele de mai sus, care îşi batjocoresc public propria ţară, nu-şi manifestă ideile nocive numai prin scrieri relativ izolate de care tineretul, viitorul activ al ţării, să poată fi oarecum ferit; din contra, ele se bucură de un suport financiar excelent, pe care oamenii de cultură nu-l au, ceea ce permite detractorilor să se plaseze pe treptele sociale cele mai înalte, să dea în domeniu decizii inatacabile, în timp ce oamenii de cultură sunt denigraţi, scoşi din posturile ce li se cuvin de drept, marginalizaţi, persiflaţi sau chiar ignoraţi. «Pactul cu diavolul» apare astfel în toată goliciunea lui înfiorătorea, iar sindromul faustic se transformă, în România, prin pacienţi ca cei de mai sus, într-o mentalitate de bordel tipică, pacienţii vânzându-şi serviciile oricui, mai ales celor ce dau mai mult." Şerban C. Andronescu, „Sindromul faustic şi New Age", New York, Ianuarie, 2001.

colectiv"), al stării ofensate a lumii ca urmare a greşelii. *Poporul este, deci, comunitatea bunului simţ, adică totalitatea celor care simt la fel şi aplică în mod spontan măsura lucrurilor şi dreptarul faptelor, precugetă că un anume lucru nu trebuie făcut, că nu se cade să-l faci. Este, deci, în orice comportare general omenească o unitate de simţire de o mare simplitate provenind de dincolo de cele ce se petrec nemijlocit, iar cei care-o împărtăşesc sunt oameni simpli pentru că simţământul acela al lor e foarte simplu, el se traduce prin populara expresie "nu se cade"*[209] şi nici o eristică din lume nu-i poate clătina din simplitatea acelui simţământ, pe cât de simplu pe atât de adânc, de elementar şi de esenţial. Este un sentiment fiinţial, care apără fiinţa şi-i redă statutul, de fapt, reface statutul rânduit al lumii. La cei „normali" acest sentiment are caracter unificator, îmbracă forma sentimentului de comună cugetare şi de bună simţire, pe când la cei înclinaţi spre anarhie şi negaţie acelaşi sentiment cu sediu în sufletul omului simplu este măsura declinului sufletesc, a căderii celei grave, prin şi pe măsura săvârşirii răului. E ca şi cum o măsură, o cadenţă din afara faptei lor, se constituie în măsură şi ecou nemilos cadenţat al răului săvârşit, înregistrând parcă, ori, mai exact, contabilizând totul cu cea mai riguroasă măsurare în vederea unei scadenţe care în cele din urmă va şi veni. Omul simplu, la proporţia marelui număr, va putea să mărturisească fără ocol şi cu durere cât de adânc a decăzut nelegiuitul acela. La un nivel mai activ, aceeaşi realitate sufletească populară sau comună (popularis) se manifestă încă mai intens. Când gravitatea "greşelii", a "jignirii", atinge conştiinţa noastră, semn că sentimentul acela simplu, de o elementară unitate (pe care neorânduiala istorică a rupt-o provizoriu, de pildă, în cazul lanţului matrimonial) a fost ultragiat încă mai grav, comunitatea celor ofensaţi devine ofensivă.

Latenţele difuze ale sufletului popular se descarcă în reacţia care cere răzbunarea nedreptăţii însă şi în reacţia recuperatoare sau restaurativă a expiaţiei, a îndreptării. Pentru localizarea bolnavului sufletesc, înţelepciunea conştiinţei colective, deci a omului comun sau simplu (adică marea majoritate a celor ce simt în comun, împreună, la fel), a inventat spitalul de boli mintale, ca expresie a „locuirii" sufleteşti "rănite" ca "loc" în care societatea, prin tămăduitor, îl cercetează pe cel ce-şi pierde integritatea sufletească, măsurând astfel, grija colectivă pentru necăjiţii sorţii. Pentru făptuitorul fărădelegii, de la greşeala mică la marea fărădelege, care este crima, conştiinţa comună sau colectivă (cum ar spune Durkheim) a inventat "puşcăria". Puşcăria şi spitalul de nebuni au sens categorial, adică desemnează noologic „locul celor fără de loc", fără de localizare categorială în rânduiala lumii, deci în geografia spirituală a celor care trăiesc, gândesc şi simt împreună, la fel, adică în aceleaşi categorii de gândire şi de simţire. Tragedia "legii" a început din momentul în care "cei puternici" (şi nu "cei buni") au pus stăpânire atât pe "puşcărie" cât şi pe "spital" şi le-au utilizat nu pentru a întări "categoria morală" şi "fiinţa legii", ci pentru a-şi anihila "adversarii", adeseori "purtători de dreptate", ba chiar de Dumnezeu, teofori. Aşa au apărut martirii. Principial, putem totuşi spune că sentimentele comune (cum este şi acest sentiment de ofensă în faţa celui ce-a săvârşit răul) sunt „casa lumii". Lumea toată trăieşte, „s-a mutat" în aceste sentimente, în asemenea stări comune de spirit. „Locuinţa" sufletească a lumii este zidită tocmai în şi prin edificiul acestor sentimente. Aşa se face că, prin mila ei, lumea se "mută" uneori toată în puşcării, locuieşte spiritual sau sufleteşte împreună cu cei năpăstuiţi de nedreptatea mânuitorilor "legii", care s-au făcut, prin strâmbătăţile lor, agenţi ai fărădelegii. În acele cazuri, cel ce-a fost "rupt" din legăturile sufleteşti cu ai lui şi mutat cu forţa în "puşcării" ori în "spitale" de represiune, nu mai este singur, ci împreună cu toţi cei ce sunt şi deci con-simt cu el. Ba uneori Dumnezeu Însuşi coboară în închisoarea nedreptăţii, cum ne mărturiseşte marele poet creştin Radu Gyr închis, mutat în temniţa nedreptăţii de făptuitorii fărădelegii deveniţi stăpânitori de popoare: "Azi noapte Iisus a venit în celulă...", aşa începe poemul lui Radu Gyr. Şi aşa trebuie să fi fost. Căci Iisus este acolo unde sunt năpăstuiţii sorţii, cei necăjiţi şi cei nedreptăţiţi. Temniţa şi spitalul sunt, iată, şi locuri

---

[209] asupra distincţiei dintre imperativul moral categoric şi regula moralităţii populare a lui "se cade, nu se cade", se poate consulta C. Noica, 1978, 1981.

ale opresiunii, tehnici ale reprimării sufletului, ale sentimentului comun, în şi prin care ne aflăm împreună cu ceilalţi, ne împărtăşim unii cu alţii, unii de la alţii, într-o liturghie socială continuă. În acest caz, temniţa este reacţie opresivă contra liturghiei sociale. Sentimentul de ofensă, în exemplul nostru, a devenit un cadru spiritual sau noologic în şi prin care se organizează trăirea lumii, ca trăire, simţire şi gândire comună, şi înlăuntrul acestui cadru rodesc în condiţiile cele mai prielnice învăţăturile spirituale legate de acea stare a lumii. Acest cadru este una dintre grădinile binecuvântate ale existenţei. Dar acest sentiment nu este singura „locuinţă sufletească" a Fiinţei Lumii, adică a celor cu aceeaşi simţire şi cugetare, cum s-a precizat deja. Putem vorbi de un evantai şi chiar despre o scară a lor.

IV Latenţele sufleteşti (IV): omul popular. Etnosul în istorie

1. Categorii ale sufletului popular: etnosul

Geniul popular, atestat de universaliatea folclorului popoarelor, universalitatea bunului simţ popular şi puterea simplităţii ca gen de viaţă, a omului simplu ca tip uman, un sentiment viu al prezenţei Duhului lui lui Dumnezeu în tot şi în toate, un conglomerat de reprezentări şi sentimente asociate despre univers, despre spaţiu şi timp, despre moarte şi viaţă denumite mitologii ale popoarelor, alcătuiesc împreună un substrat sufletesc deosebit de persistent în istoria societăţilor omeneşti, pe care toţi specialiştii sunt de acord să-l numească printr-un termen consacrat în ştiinţa popoarelor, *etnos*. Toţi specialiştii sunt de acord să recunoască acestui substrat o funcţiune extrem de importantă pentru viaţa spirituală a colectivităţilor omeneşti şi anume aceea de întreţinere a sentimentului de apartenenţă comună la o comunitate durabilă în timp şi spaţiu denumită popor sau etnie, după cum folosim termenul grecesc sau pe cel latin. În al doilea rând, toate acste formaţiuni de simţire şi de gândire larg împărtăşite compun dovezile unei realităţi sulteşti înzestrată cu unitate de substrat pe care o putem denumi suflet popular. Desemnăm prin acest termen toate cadrele de simţire şi de reprezentare comun împărtăşite de membrii unei societăţi, dimpreună cu formaţiunile sufleteşti asociate, precum ar fi cântecul popular şi încântarea procurată ascultătorului, mitul şi iluminarea unor înţelesuri, credinţa şi accesul la scara către Dumnezeu pe care ţi-o procură. O trăsătură semnificativă a acestor cadre şi formaţiuni sufleteşti derivă din faptul că sunt colective nu individuale, iar cea de-a doua trăsătură, derivată oarecum din prima, este că îi menţine uniţi în cuget şi în simţiri pe toţi cei care le împărtăşesc. Le putem socoti, împreună cu sociologul român, C R Motru, „unităţi sufleteşti" şi vom sesiza că ele au propria lor structură interioară, natură şi funcţii categoriale, adică se manifestă ca tot atâtea categorii ale sufletului popular. Aceste categorii organizează sensibil lumea, o aşează în categorii ale sensibilităţii şi ale judecării, cum ne-a dovedit-o studiul sociologiei durkheimiste referitor la sentimentul de indignare în faţa crimei simţită de toate conştiinţele sănătoase ca ofensă directă ceea ce stârneşte reacţia populară, actualizând sentimentul justiţiar la scara mare a populaţiilor. Am stăruit până aici mai cu seamă asupra sentimentului de ofensă, dar omul readuce lumea la buna ei rânduială şi prin alte sentimente sau stări de proto-simţire şi de precugetare comună.

Între sentimentul de ofensă şi sentimentul justiţiar al pedepsei (răzbunătoare) se interpune umorul popular, râsul lumii. Cutare filfizon este batjocorit, luat în râs de omul acela comun. Îi stârneşte râsul. Vom reţine, deci, următoarele cadre de actualizare a latenţelor sufleteşti ca tot atâtea forme şi categorii ale sufletului popular sau ale reacţiei populare la starea afectată sau rănită a lumii:

- bunul simţ popular;
- sentimentul de ofensă (E. Durkheim);
- umorul popular, râsul lumii;

- sentimentul justiţiar colectiv sau comunitatea pedepsitoare, de care vorbeşte sociologia durkheimistă;
- sentimentul unui dreptar, al unei drepte socotinţe şi bune rânduieli, care, fiind mai presus de lume, trebuie respectată în lume de către toţi, dincolo de rang ori de stare, redat prin acel popular „se cade…nu se cade" să faci cutare sau cutare lucru, de care vorbeşte C. Noica.

Este semnificativ de remarcat că aceste latenţe sau locuri categoriale ale funcţiunilor sufleteşti, care se dovedesc a fi tot atâtea categorii virtuale ale sufletului colectiv sau popular, sunt prezente în orice fiinţă omenească, alcătuind un fel de *substrat sufletesc* pe temelia căruia se vor clădi toate acele etaje ale spiritului individual şi colectiv datorate educaţiei şi culturii. Vom spune deci că acest substrat este oarecum transistoric ceea ce ne înăduie să examinăm etnosul sau sufletul popular în istorie, de-a lungul timpului, ca pe ceea ce oferă material fondator pentru edificiul istoriceşte mereu reclădit al societăţii. Sociologia şi psihologia pozitivistă limitează teritoriul cunoaşterii doar la etajele datorate educaţiei şi culturii, ignorând tocmai substratul acesta sufletesc prin cercetarea căruia ni se revelează cele necreate, latenţele sufleteşti, sau, cu termenul teologiei palamite, energiile necreate.

Să reţinem, aşadar, că ne aflăm în poziţia de a da o denumire inteligibilă acelor latenţe difuze, care am văzut că sunt extrem de puternice şi intervin, fie pentru a păstra, a prezerva făptura lumii, fie pentru a o modela efectiv. Am remarcat că ele sunt comune tuturor sau marii majorităţi a oamenilor (a celor cu o conştiinţă sănătoasă, spune Durkheim) şi că nici o educaţie nu le-a sădit acolo, căci nici o educaţie nu s-ar putea organiza la o asemenea scară încât să-i facă pe toţi cei ce compun o societate să simtă la fel şi mai ales în aceeaşi gradare, care şi devine apoi cântarul dreptăţii de la baza faptelor omeneşti. Deci a doua trăsătură a latenţelor difuze, pe lângă aceea a caracterului general, este natura lor simţuală. A treia caracteristică este că se manifestă prin împărtăşire, au deci o natură comunională, se manifestă numai în mediul interacţiunilor sufleteşti, al legăturii intersubiective. Oricine rupe aceste legături suprimă "sufletul" lor, deopotrivă ca focar de interacţiuni sufleteşti şi ca energie hrănitoare a stărilor însufleţite.

Latenţele sufleteşti sunt unificatoare în individ dar şi între indivizi, deci sunt comunitare nu doar unitare. A patra caracteristică a lor este că se manifestă prin formule mentale (formula mentis), prin obiceiuri, stereotipuri, prin simbolizări, adică prin "semne exterioare", deci prin exteriorizări simbolico-religioase, mitice sau artistice etc. Faţă de toate acestea, două par a fi trăsăturile esenţiale ale acestor latenţe difuze: sunt realităţi sufleteşti primare, nesădite în om prin fapte de educaţie şi cultură, din lumea aceasta, şi sunt comune (cu termenul latin, *popularis*), adică, sintetic exprimându-ne, sunt realităţi sufleteşti populare (comune). În sinteza lor, ele dovedesc, sub titlul lor de realitate neconfundabilă, realitatea unui suflet popular. Prin urmare lupta mistificatorului, efectul liturghiei întoarse, al anti sau contra folclorului dau expresie, de fapt, luptei contra "sufletului popular", luptei pentru distrugerea acestei realităţi de simţire comună sau populară, singura care garantează atât bunul simţ, cât şi posibilitatea omului de a se indigna spontan în faţa forţei care aduce deformarea statutului său fiinţial şi a bunelor rânduieli ale societăţilor. Şi aceasta pentru că "sufletul popular" este expresia, garantul, păstrătorul şi păstorul acelei unităţi mai adânci din om şi din afara lui, ca interactivitate sufletească neprovocată de nici un factor din lumea aceasta, prin care este prezervată solidaritatea socială dintre oameni în istorie, peste generaţii şi epoci istorice. Sufletul popular are o realitate transistorică, fiindcă nici unul dintre relele istoriei nu l-a putut copleşi. În cele din urmă a ieşit biruitor. Istoria, cu transformările ei, poate aduce fracturarea lanţului matrimonial, cum am văzut. Sufletul popular se mobilizează şi reface unitatea matrimonială în plan simbolic, transmiţând către cei implicaţi, actorii situaţiei şi ai scenei fracturate, aprobarea unei uniri matrimoniale ca şi aceea dintre rege şi cenuşăreasă, pe care rânduiala rangului social o interzice. Graţie latenţelor difuze ale sufletului popular, solidaritatea ruptă este refăcută în chip exemplar şi frumos, în cadrul basmului, al

povestariului, într-un chip care stârneşte adeziunea spontană a oricărei fiinţe normale şi face din scenariul basmului învăţătură spirituală şi cadru spiritual de soluţionare a unei asemenea chestiuni. În acest sens putem spune, iată, că sufletul popular este învăţătorul sau păstorul unităţii omeneşti, a persoanei umane. Numai agentul răului poate rezista la acest mesaj, la o asemenea învăţătură, ba poate întreprinde chiar deformarea lui, cum am văzut. Legătura matrimonială ca împărtăşire a bărbatului cu femeia lui este expresia unei predispoziţii mai adânci, a liturghiei sociale, care, la rândul ei aduce în lume împărtăşirea omului cu Dumnezeu-Fiul, care se şi săvârşeşte continuu în taina sfintei Euharistii.

Însă unitatea socială se poate rupe şi la nivelul celui de-al doilea circuit, al celui economic, circuit care capătă forma unei legături speciale denumită "ban". Banul este legătura dintre oameni, ca posesori de bunuri şi deci ca agenţi ai schimbului de bunuri.

Însă şi banii se precipită spre polul profitului maxim, cu tendinţa să fugă de la polul sărăciei astfel încât, între cei doi poli, legătura se rupe. Fenomenul se multiplică la săraci cu proporţia banilor absenţi. Într-o societate apar atâtea legături rupte, adică non-participări la actele de schimb, la contactele economice ale schimbului de bunuri, şi deci la bunuri, câţi săraci avem în cuprinsul ei. Masa sărăcimii creşte, şi volumul legăturilor economice rupte asemenea. Solidaritatea socială, ca împreună vieţuire, pare compromisă, când iată că forţele difuze din adâncuri se descarcă într-o reunificare simbolică şi ideatică a lumii. Forţa aceea unificatoare din sufletele obidite se descarcă în literatura obidiţilor, în utopii şi în religie. Omului sărac i se restituie înmiit, căci alungat din atâtea relaţii ce căpătaseră exprimare bănescă, forma banilor, el se regăseşte într-o unitate mult mai înaltă, precum cea religioasă, cea artistică etc. Literatura, utopia şi religia se întorc în lume spre a-i mijloci reunificarea, redobândirea acelei unităţi mai adânci şi mai omenoase pe care aceasta a pierdut-o datorită bogăţiei şi egoismului posesiunii. Ce poate face mai mult de atât conştiinţa populară sau comună? Ea îl poate educa pe înstrăinatul, pe îmbolnăvitul de lăcomie, îi poate oferi o punte de întoarcere la "omenie". Este drept că între toate numai religia, în speţă, dreapta religie poate reface, în toată deplinătatea ei, unitatea ruptă de lăcomia banului dintre om şi om, pentru că o reface după modelul legăturii dumnezeieşti, a celui ce s-a jertfit pe sine cu nemăsurată iubire pentru mântuirea omului căzut.

2. Etnosul în rânduiala spirituală a lumii

Când Sf. Apostol Ioan spune că întreaga lume „în rău zace"[210], căci, cum adaugă Sf. Apostol Pavel, „tot omul este mincinos, nu este nici un drept, nici unul; nu este cel ce înţelege, nu este cine să facă binele, nici măcar unul nu este"[211], nu se spune altceva decât tocmai faptul că binele este de esenţă noologică, răzbate în lume pe cale spirituală, nu pe calea naturală a trupului, ci pe cea spirituală a sufletului, a trăirii înălţătoare. Adică tocmai prin acele categorii sau cadre trăitoare care înalţă făptura din planul strict biologic, în cel spiritual sau "dăruit". În facerea de bine, în stările de iubire, în jertfa pentru aproapele tău, în actele creatoare etc., omul şi-a biruit răutăţile şi înclinaţiile naturale care-l pot coborî spre o viaţă de egoism şi patimi, manifestându-se, deci, nu ca partener al naturii, ci ca fiinţă dăruită, graţiată, adică mutat în „locuiri" spirituale pe care natura prin căile ei nu i le-ar putea oferi niciodată. Ele sunt procurate de trăirile spirituale înălţătoare, singurele prin care te poţi întâlni cu marea mulţime şi poţi trăi la scara ei de cuprindere şi de manifestare sufletească. Ca în versurile marelui poet ardelean, Octavian Goga: „Alungă patimile mele//Pe veci strigarea lor o frânge//Şi de durerea altor inimi//Învaţă-mă pe mine-a plânge". Actul acesta „de conştiinţă şi de voinţă morală" poate fi pecetluit numai dacă te afli într-o anume manifestare trăitoare, în relaţie cu Dumnezeu, de la care poetul şi cere ajutor pentru a ieşi din negura nehotărârii. Fiindcă, „dintr-o parte îl atrag ispitele cu desfătările şi

[210] I, Ioan 5-19
[211] Sf. Apostol Pavel

patimile unei vieţi, ce se vrea trăită numai pentru sine. Din cealaltă se aude vaietul de durere al unei lumi, ce se zbate în suferinţă. Strigătul acesta îl covârşeşte şi-l cutremură până într-atât încât îi impune o decizie: poetul renunţă la sine îmbrăţişând cauza mulţimii suferinde"[212], spre care se înalţă prin manifestare trăitoare; aceasta singură îl poate elibera de psihologizarea vieţii egoiste în favoarea vieţii spiritualizate şi, deci, înălţate. Însă „locul" spiritual al acestei decizii şi forma acestei trăiri înălţătoare este „rugăciunea", iar volumul prim de Poezii se şi deschide cu o Rugăciune, adică tocmai cu manifestarea prin care se împlineşte vocea moralei creştine şi chemarea sufletului colectiv. În identificarea cu sufletul mulţimii, adică tocmai cu sufletul popular, insul dobândeşte pentru sine putinţa maximei actualizări sufleteşti, a maximei afirmări. Cel ce nu simte cu aceste categorii ale sufletului popular se află, mai întâi în primejdia unei teribile fracturări, a unei rupturi tragice de frământarea celor mulţi. Cinematografia din ultima perioadă a creat Hollywood-ul unde vedem personaje care afişează o viaţă fără de grijile mulţimilor, apăsate de frământări în care nu răzbate o cât de mică rezonanţă cu marele suflet colectiv. Suferinţele sunt minore, dar ecranizările sunt ca de tragedii. Nimic din suferinţa marii mulţimi nu pare să răzbată pe chipul acestor personaje altfel pline de contorsiuni. Categoriile sufletului popular sunt totodată „locuri" noologice sau categoriale, menite a procura o maximă împlinire sufletească pentru insul uman. Ele devin, iată, categoriile constitutive latente ale existenţei omeneşti. Aceste locuri spirituale sunt şi prima responsabilitate a omului, căci omenirea răspunde pentru ele ca pentru singurele prin care se poate înălţa deasupra stării de pură natură. Asemenea locuri sunt totodată şi grădinile spirituale pe care omenirea n-are dreptul să le devasteze, căci consecinţa ar fi dezastrul final, nebunia universală, apocalipsa însăşi. *Dar care sunt acele cadre spirituale ale existenței, acele "locuri" categoriale capabile să confere lumii o altă rânduială, mai adâncă și mai adevărată decât cea naturală, și anume rânduiala spirituală? Acestea sunt oferite de categoriile și cadrele trăitoare ale credinței, categoriile și cadrele manifestării sufletului popular (substratul sufletesc de cântece, mituri, povești și legende, maxime, proverbe și paremii, pe temelia cărora se și înalță marele edificiu spiritual al popoarelor și deci al lumii), ale iubirii și milei, ale bunătății și adevărului, ale creației și ale faptei de caracter, ale eroismului și martirajului, ale suferinței înălțătoare și ale ascezei, ale smereniei și altruismului, ale talentului și competenței etc. Dar aceste cadre nu sunt exclusiv categorii ale gândirii, cum s-a tot repetat până acum, ci sunt mai ales cadre și categorii ale trăirii spirituale înălțătoare și ele compun nu pur și simplu garnitura de categorii ale conștiinței ori ale inconștientului, ci alcătuiesc marea organizație spirituală a lumii în cele două expresii ale ei: Biserica și Sufletul popular (cu toate categoriile sau cadrele sale de afirmare trăitoare, de la sărbători și mituri, adică de la întreg povestariul vârstei folclorice a omenirii, până la marile opere eponime ale popoarelor, la care ne vom referi la locul potrivit). Acestea au și funcția unor "locuri" categoriale în și prin care experierea primește un alt tip de organizare (și de structurare) decât cea naturală (procurată de categoriile vieții naturale). Depășind starea de natură, acest alt plan de "organizare" a experienței se dovedește a fi de esență supranaturală.* Sociologia noologică sau spiritualistă îşi face din cercetarea acestei *organizări spirituale* a existenţei omeneşti principala sa ţintă şi datorie, intuind că omul poate "răni" prin manifestările sale această rânduială, ba uneori poate antrena efecte devastatoare asupra ei. Împotriva rânduielii spirituale a lumii, de esenţă transistorică şi evident de sorginte supranaturală, întotdeauna se ivesc şi lucrează în lume "secte" intelectuale. Dintr-o asemenea tentaţie luciferică s-au născut ideologiile propovăduite de ideocraţi, care cer omenirii să ridice asemenea îndrumări la rang de învăţături mai puternice decât învăţăturile religioase descoperite omului prin revelaţie supranaturală, adică direct de către Dumnezeu-Fiul, înomenit. Apostolii Domnului sunt astfel înlocuiţi la cârma gândirii colective de ideocraţi, adică de lampagiii ideologiilor care vestesc o "salvare" mutată în lume, ca substitut la mântuirea din ceruri, dobândită pe calea lui Dumnezeu. Aceşti ideocraţi sunt purtătorii forţelor idolatre ale desfigurării chipului omenesc. În fapt, cel dintâi lucru stricat de "sectele eretice" ale modernităţii se referă la centrul însuşi al lumii. Pentru

---

212 Idem.

ei lumea are centru în subiectivitatea omenească, din care şi fac măsură unică a tuturor lucrurilor şi sursă exclusivă a oricărei cunoaşteri şi rânduieli. Lumea teocentrică, aceea care-l aşază pe Iisus ca centru al ei spiritual este contestată prin ideea şi imaginea idolatră a unei rânduieli a lumii antropocentrice, care aşază omul şi raţiunea omenească, închisă asupra ei însăşi, în centrul lumii. În realitate, toate cele ce se săvârşesc în lume ascultă de legea diversităţii cadrelor spirituale şi deci a politropiei grădinilor noologice ale existenţei. Lumea, aşadar, se află ea însăşi rânduită înlăuntrul unor anume aşezări sufleteşti pe care le-am denumit cadre spirituale sau noologice. Distrugerea lor înseamnă, practic, distrugerea fundamentelor pe care lumea este zidită, căderea din ordinea bine-simţită şi bine-cugetată a existenţei, adică anarhizare şi nihilism. O asemenea smintire a lumii se manifestă astăzi tocmai în şi prin fapta mai sus amintitelor secte de intelectuali, care se cred chemaţi, malefică şi stranie chemare!, să facă pe seama organizaţiei spirituale a lumii, în cele două expresii ale ei: organizarea bisericească a universului şi matca sufletului popular. Sufletul popular şi Biserica sunt cele două configuraţii cosubstanţiale ale existenţei sănătoase. Distrugerea poporului şi a rânduielii bisericii ar aduce smintirea omului şi la capăt distrugerea universală. Cele două paradigme ale existenţei şi totodată categorii de maximă generalitate ale gândirii, sunt o responsabilitate cu adevărat universală a omului, fără deosebire de rase şi de religii. Cel ce ar distruge organizarea bisericească a universului şi cadrele spirituale ale sufletului popular ar trebui să ştie (şi cu siguranţă ştie, căci este anticristul însuşi) că a distrus lumea.

Nazismul şi mai presus decât el bolşevismul, dimpreună cu acele curente ale deconstructivismului dirijat contra categoriilor sufletului popular, sunt expresia unor mişcări către distrugerea organizării bisericeşti a existenţei şi către anihilarea categoriilor sufletului popular în secolul XX.

3. Pseudo-profeţii secolului XX

După ce, prin literatura obidirii, l-a chemat pe înstrăinatul prin bogăţie la omenie, după ce l-a chemat la iubire şi milă prin Dumnezeirea atotproniatoare, după ce i-a atras luarea aminte asupra unei lumi armonioase situate în u-topos, într-un loc care nu este nicăieri altundeva decât într-un suflet însetat de armonie, după toate acestea, se părea că sufletului popular opresat nu i-a mai rămas decât calea răzbunării. Acest curent spontan a fost şi el canalizat de pseudo-profeţii secolului al XIX-lea, care i-au promis omului popular ceea ce nu-i dă nici Dumnezeu din cer: i-au promis mântuirea prin fericirea materială, prin egalizarea tuturora, şi dacă va săvârşi războiul universal de nimicire a celor avuţi, a claselor posesoare, de la care ar urma să ia şi să împartă.

S-a ivit atunci, printr-o recanalizare a indignării şi disperării colective, cea mai teribilă "religie întoarsă", aceea care l-a negat pe Dumnezeu din ceruri spre a instaura un fals dumnezeu pe pământ. Această religie întoarsă a fost, la vârf, soteriologia marxistă şi eshatologia proletară. Acestea au deturnat mânia publică într-o direcţie mincinoasă. Şi o clipă mulţimile au crezut, nu în falşii apostoli, nici în îndrumarea apostatică spre negarea lui Dumnezeu, dar au primit năzărirea, au nădăjduit o clipă că fericirea şi dreptatea pot fi aduse pe pământ prin războiul social contra exploatatorilor, iar ceea ce-a urmat a fost ca o clipă de apocalips. Lumile Răsăritului ştiu ce-a fost, căci au trecut prin infernul la care duce calea promisiunilor înşelătoare, îndrumarea celor răspunzători de marile rătăciri colective, de ademenirea sufletului popular. Acesta a fost înţelesul alianţei imperiului rusesc cu utopia marxistă. Din această alianţă au ieşit kominternul (Internaţionala comunistă) şi domnia imperialistă a sovietelor leniniste. Opera începută de Lenin şi Troţki a fost dusă la desăvârşire de Stalin printr-o continuitate practică şi doctrinară. Deci nu Rusia şi poporul rusesc au făurit subordinea bolşevică, ci sectele de ideocraţi comunişti, activi de peste două secole în viaţa metropolei apusene, de unde au venit în Răsărit. Cadrul prim al exerciţiului lor a fost revoluţia franceză din care s-a născut revoluţia bolşevică.

Aceasta arată că mulţimile pot rătăci drumul "o clipă", nu definitiv, fiindcă în adâncul lor sufletesc se adăposteşte "sufletul popular", represat o clipă, e adevărat, de explozia revoltei şi anarhismului. Revoluţia din Decembrie '89, românească, a arătat ce forţă de revenire are acest suflet popular cu măsura şi buna lui cumpănire chiar în derularea furiei mulţimilor jignite. Energiile sufletului popular se recompun în asemenea conjuncturi de ruptură socială în forma lor de maximală intensitate, adică tocmai ca simţire religioasă, de nădejde comună îndreptată spre Dumnezeu, ca semn că marea mulţime l-a redescoperit instantaneu, în adâncul sufletului, pe Dumnezeu. Tinerii participanţi în diverse momente la Revoluţia din Decembrie au adus adeseori mărturie despre acele momente miraculoase, ca atunci când mulţimile, fără excepţie şi într-o deplină spontaneitate, s-au aşezat în genunchi şi au rostit împreună „Tatăl nostru". Nimeni din afară n-ar fi putut dicta acelor mulţimi. Comanda aceea venea din interior şi nici o educaţie n-o pusese acolo, căci vreme de 40 de ani educaţia fusese integral ateizată, gândul la Dumnezeu fusese „suprimat" din toate locurile publice, iar bisericile au fost supravegheate cu straşnice ameninţări, încât nu fusese cu putinţă nici o urmă de educaţie religioasă. O formidabilă regăsire şi o teribilă iubire a refăcut unitatea şi direcţia sufletului popular în plină dezlănţuire a mâniei colective ce părea dispusă să măture totul în cale. De altfel, pe această ipoteză a "mulţimii criminale" s-au bazat cei ce-au declarat atunci în zilele revoltei mulţimilor că sunt 60.000 de morţi. Inspiraţi de modelul luminist al revoluţiei franceze, care fusese anticatolică şi deci necreştină, aceşti ideocraţi necreştini ai urii ca forţă motrice a istoriei au ignorat exact ipoteza caracterului creştin al sufletului popular şi lucrul acesta i-a împins în eroare, spre marea şansă a poporului român, care n-a consimţit la orientarea ce i se propunea către crimă contra aproapelui.

Pe Ceauşescu nu l-a livrat morţii nici spaima, nici răzbunarea mulţimilor. Împuşcarea lui n-are legătură nici cu pasiunea răzbunării (a sângelui) şi deci nici cu invitaţia colectivă la crimă. Toate manifestările colective, declanşările de masă s-au desfăşurat sub imperativul, colectiv resimţit şi acceptat, al non-violenţei. În acest sens avem de-a face cu o foarte curioasă ruptură de modelul tuturor revoluţiilor europene de la revoluţia franceză încoace.

Revoluţia franceză este un exemplu tipic de invitaţie la reprimare, o invitaţie care a preluat forma ghilotinei mobile. Era suprimat oricine nu asculta de imperativul revoluţiei. În acel cadru istoric se constituise baza epistemologică a teoriei mulţimii agresive. Mulţimea, ne spune Le Bon, este agresivă. Tot ceea ce reprezintă fenomen de mulţime, se întemeiază, în viziunea noii ştiinţe, pe o formă sau alta de violenţă. Mulţimea nici n-ar fi altceva decât socializarea agresiunii, cadrul violenţei. Revoluţia franceză a fost deci cadrul social şi baza epistemologică a psihologiei mulţimilor a lui Le Bon şi deopotrivă temelia gnoseologică a filosofiilor care au falsificat imaginea despre colectivităţile active cum ar fi popoarele. Nu poporul a fost agresiv în cadrul chiar al revoluţiei franceze, ci curentul care-a îndrumat poporul şi care ieşise din laboratorul anticreştin al luminaţilor. Mulţimile au rătăcit atunci, este drept, şi consecinţele acelei rătăciri colective se văd foarte bine astăzi în toată lumea care s-a lăsat inspirată de spiritul agresiv al revoluţiei franceze. Este bine să reţinem, iată, distincţia dintre latenţele sufleteşti difuze şi energiile trezite de actualizarea acestor latenţe în reacţia sufletească la rău. Aceste energii (care, în ecuaţia noologică au fost desemnate prin ai) pot fi blocate, chiar parţial deviate de forţele răului, cum s-a şi întâmplat în cadrul revoluţiei franceze, când mulţimile au consimţit parţial la sentinţele sumare şi deci absolut arbitrare ale tribunalelor revoluţiei, dar latenţele difuze, care nu sunt din lumea aceasta, nu pot fi nici blocate, nici deviate (în ecuaţia noologică le-am desemnat prin α). Însă, în actele de mânie colectivă, energiile antrenate de actualizarea latenţelor sufleteşti pot să preia înclinaţii spre agresivitate, sufletul popular însuşi în adâncimile lui, păstrându-se pe tărâmul binelui, adică al bunului simţ şi al dreptei judecăţi. Este lucrul care a scăpat psihologiei mulţimilor, tocmai pentru că face abstracţie de ipoteza latenţelor sufleteşti, de ipoteza sufletului popular, ca realitate profundă şi direct conectată la organizarea spirituală a existenţei, prin acele cadre spirituale de trăire. Pe nepotrivirea cu totul relativă dintre latenţele sufleteşti şi energiile

trezite de actualizarea lor, de fiecare dată concretă şi deci într-o nelimitată diversitate, după diversitatea situaţiilor reactive („reacţionare"), se şi bazează posibilitatea rătăcirilor de o clipă ale marilor mulţimi, suficiente pentru a colora epoca şi locul acela cu tragica şi cutremurătoarea culoare a crimei istorice, comisă sub pretextul revoluţiilor, al războaielor, al revoltelor de toate felurile etc.

La noi, în Revoluţia din Decembrie, a lipsit această înclinaţie profundă şi iraţională (inconştientă) spre agresivitate. (Împuşcarea lui Ceauşescu nu e opera mulţimii. Mulţimile, prin acele segmente nonviolente şi justiţiare, ar fi cerut o judecare cinstită, neîndurătoare, dar cinstită).

Atât de bruscă a fost regăsirea mulţimilor la Bucureşti şi deopotrivă la Timişoara şi atât de copleşitoare redescoperirea adevărului acela simplu, cum că, simţirea simplă, a sufletului popular, te afli singur în faţa lui Dumnezeu, răspânditor al binelui şi păzitor al voinţei lui Dumnezeu, răspunzător de tine şi de fapta lumii, încât acelaşi suflet a fost învăluit de duhul sfielii, al unei îndoieli chiar, al unui presentiment de frică. Sfiala este, în fapt, transfigurarea fricii. A fricii de a descoperi că tu singur, nu altcineva, eşti răspunzător de tine şi de faptele tale, de cele pe care le-ai săvârşit ori le vei săvârşi.

Aceasta este sfiala mulţimilor şi marii ticăloşi profită de reculul acesta al sufletului popular în faţa miracolului de a se afla în legătură secretă cu bunul Dumnezeu. Aşa apar noii pseudoprofeţi şi noii împăraţi. Dar nici această nouă rătăcire n-ar putea să dureze, căci neputinţa noilor despoţi se vădeşte repede şi mulţimile se-ntorc în fine din această teribilă răvăşire. Dar regăsirea este îngreunată de cealaltă fractură a legăturii sociale, în cadrul celui de-al treilea circuit, acela al cuvintelor şi mesajelor, în circuitul lingvistic. O dată cu divizarea practicilor productive de cele culturale apare şi realitatea a două circuite culturale: unul popular şi altul cult, al maselor şi al elitelor. Cele două circuite se pot înstrăina unul de altul, până la întoarcerea unuia (al celui "cult") contra celuilalt, al celui popular.

Latenţele difuze se descarcă atunci, prin ripostă, sub forma teoriilor „specificului etnic", adică se "descoperă", se "des-tăinuie" elitei, aducând-o în faţa liberului arbitru: aşezarea într-o opţiune, într-o răspântie. A merge cu poporul în rânduiala sădită a creaţiei sau contra poporului, inspirată de alte categorii sufleteşti, străină cu totul de categoriile sufletului popular, în genere ale spiritului creator, iată răspântia la care se află elitele europene de mai bine de 200 de ani. Indiferent însă de ceea ce vor face elitele, sufletul popular nu va înceta să funcţioneze ca locul categorial cel mai stăruitor al manifestărilor sufleteşti colective în cadrul marelui flux al istoriei. Într-o formă ori alta, latenţele sufleteşti difuze vor continua să modeleze spaţiul cugetării şi al simţirii colective, cum o atestă, de pildă, teoriile „specificului etnic" în toate culturile europene şi, poate în gradul cel mai reprezentativ, în cuprinsul culturii române moderne, amăgitor atrasă spre atâtea false învăţături şi atâtea orizonturi înşelătoare.

4. Comunitatea reacţionară

Înainte de a se autodefini în cadrul teoriei "specificului etnic", sufletul popular s-a afirmat pe marea scenă a lumii într-o manifestare de extraordinară splendoare, în cadrul romantismului. Romanticii sunt marii descoperitori ai folclorului, spiritul lor este partea vizibilă a acelui substrat sufletesc de cântece, mituri, poveşti şi legende, maxime, proverbe şi paremii, prin care sufletul popular, adică sinele din adâncurile noologice ale popoarelor, şi-a dezvăluit calitatea de material zămislitor la temelia omenirii.

„Termenul Folk–lore a fost creat prin 1846 de către cercetătorul de antichităţi William J. Thoms, în locul celeilalte expresii, cea de Popular Antiquities. (…) Scopul folk–lorului este să reconstruiască o istorie spirituală a Omului, nu ca una exemplificată de către operele proeminente ale poeţilor şi gânditorilor, ci reprezentată de către vocile mai mult ori mai puţin

articulate ale poporului (*folk*)"[213]. „Folclorul, mai precizează Krappe, se limitează la studiul tradiţiilor nescrise ale poporului aşa cum apar ele în imaginaţia populară, obiceiurile şi credinţele, elementele magice şi ritualurile"[214]. În accepţie istorică, Krappe localizează în chip răspicat originea folclorului ca tip de ştiinţă în mişcarea romantică: „În Occident, folclorul este o fiică a mişcării romantice. Fondatorul său a fost nu altul decât chiar Jacob Grimm, care, în marea sa operă, Deutsche Mithologie, a pus fundaţiile acestei discipline"[215]. În Anglia, marea mişcare romantică de întemeiere a ştiinţei folclorului se ilustrează prin nume prestigioase ale mişcării romantice în ştiinţa britanică a culturii, precum E. B. Tylor sau Andrew Lang, atât de puternic influenţaţi de Max Müller. Romantismul este cea mai amplă şi intensă actualizare creatoare a sufletului popular, într-un act de recuperare a marii rupturi pe care-a provocat-o Postrenaşterea între circuitul cult şi cel popular al creaţiei omeneşti. Cu romantismul s-a refăcut unitatea spirituală a folclorului cu elitele postrenaşterii, care începuseră a superfeta rătăcitoare deasupra popoarelor şi totodată s-a desfăşurat şi prima manifestare dezvăluitoare a sufletului popular, în ceea ce a fost "psihologia popoarelor", acea *volkerpsychologie*, izvodită de mari spirite romantice precum Lazarus, Steinthal, W. Wundt, ori în acele surprinzătoare încadrări noologice ale spiritului însetat de taine, care s-au afirmat tot atunci sub numele lor atât de revelator: etnografie şi folclor. Acestea au şi devenit, în cele din urmă (e drept că nu fără dificultăţi şi întârzieri) ramuri şi ştiinţe academice de mare prestigiu în toate universităţile lumii care înţeleseseră, în fine, că afirmarea identitară a naţiunilor şi a statului modern nici nu mai este posibilă fără contribuţia sufletului popular la modelarea spirituală a omului în vremuri ca acestea înnoitoare, care anunţau deja semnele alarmante ale modernităţii, o epocă atât de orgolioasă, încât se livra tragicei amăgiri că s-ar putea lipsi de aportul altor epoci, în frunte cu marele ciclu folcloric al omenirii. Cu teoriile specificului etnic, foarte dezvoltate mai ales în cultura română, se face trecerea de la psihologia "substanţialistă" a popoarelor, care a intrat în impas încă de la începutul de secol XX, la o psihologie fenomenologică a "sufletului popular", abordare iniţiată de savanţi ca M. Mead sau R. Benedict, Kardiner sau Cora du Bois etc. Elementele care pot dovedi unitatea trăirilor sufleteşti ale unui popor, atestând astfel eficacitatea sufletului popular, nu trebuie căutate în manifestările vieţii de fiecare zi, aşa numita viaţă cotidiană, ci în acele manifestări trăitoare colective sau comune ale popoarelor, cum ar fi sărbătorile ori marile tradiţii, obiceiurile, religia, elementele de credinţă populară şi deopotrivă sentimentele în faţa existenţei, pe care însă le poţi identifica în duhul unei limbi, în substratul teribil de străvechi al culturii poporului, adică în substratul mitologiei şi religiei populare, al riturilor şi credinţelor populare, al obiceiurilor şi proverbelor, al marelui povestariu popular, ori în ceea ce s-a transmis din acest miraculos substrat spiritual în cadrul şi prin manifestările unui mare curent creator ori al unor opere reprezentative, cum ar fi operele izvodite de creatorii cei mai reprezentativi ai unor popoare, precum Shakespeare pentru britanici ori Dante pentru italieni, sau Eminescu pentru români, ori Dostoievski şi Tolstoi pentru ruşi, sau Platon şi Homer pentru greci etc., etc.

Grupul de la revista Gândirea, condusă de sociologul, teologul şi filosoful creştin Nichifor Crainic şi, înainte, cel de la "Sămănătorul" lui Nicolae Iorga, au dus atât de departe chestiunea încât cei ce-au urmat după acele momente n-au reuşit nici până astăzi să asimileze descoperirile acestora în chestiunile legate de fenomenul latenţelor difuze sau ale "sufletului popular". Se cuvine să observăm o totală nepotrivire care s-a ivit între ipotezele "sufletului colectiv" şi metodologia ştiinţelor pozitiviste, care, neadecvându-şi metoda la specificul obiectului, operând cu măsuri cantitative acolo unde sunt fenomene inefabile, strict calitative, a conchis că "fenomenul sufletului colectiv" nu există, că este o construcţie imaginară.

---

[213] William J. Thoms

[214] Krappe

[215] Idem.

Noi credem că teoria latenţelor ar putea fi o punte între cele două orizonturi, căci ar îngădui metodei pozitiviste, care vrea să cuantifice, să se "întâlnească" totuşi cu teoria sufletului colectiv care, in extremis, se refuză cuantificărilor fără rest, pentru că realităţile sufletului colectiv sunt nemăsurabile, fiind expresia unei realităţi ne-finite, ca să nu spunem infinită. Realităţile sufleteşti au proprietatea infinitudinii şi natură pulsatorie, astfel că acolo se manifestă, dincolo nu, chiar când n-au încetat să existe şi, ca atare, statisticianul nu poate dobândi proba corelativităţii lor fenomenologice, a enumerării lor în cantităţi semnificative. Caracterul de latenţă difuză a sufletului popular ne arată că el nu poate fi cunoscut nemijlocit ci numai prin acele straturi de realizare simbolică în care-şi trimite pulsaţiile. Astfel, solidaritatea care pedepseşte crima nu poate fi cunoscută nemijlocit ci numai prin intermediul dreptului, al sancţiunilor juridice, precizează Durkheim. Tot astfel, tristeţea şi depresia provocate de acele prime atingeri şi uşoare "vătămări" (ultragieri) care au fost aduse realităţii sufletului popular, nu pot fi cunoscute decât prin operele în care acel suflet întristat de ultragiu s-a obiectivat, s-a exprimat. Acele opere sunt: poezia simbolistă, o teorie ca cea izvodită în curentul "Sămănătorismului" etc., etc. Tema nostalgiei şi a dezadaptării sunt tocmai formele pe care le îmbracă descărcările latenţelor difuze în raport cu ultragiul adus solidarităţii populare a societăţilor europene la finele secolului al XIX-lea. Aşa se face că tema este atât de generală în context european şi atât de intensă în zona Europei centrale. Alungat de prin "sălaşe", dizlocat din satul milenar, silit să se desţăreze şi să se dezrădăcineze în mii şi mii de forme, ţăranul, prototipul în care se încarnează sufletul popular, şi-a descărcat indignările şi durerile, tristeţile şi nostalgiile care au fost încorporate în operele celor care-au împărtăşit cu el aceleaşi simţiri şi au putut să le exprime graţie talentului şi educaţiei. Aşa se face că la noi romantismul a fost contemporan cu simbolismul, Eminescu şi Macedonski au fost contemporani unul cu altul şi amândoi cu Baudelaire. Graţie marilor scriitori romantici şi deopotrivă ştiinţei romantice, chipurile dezrădăcinării au fost cercetate şi arătate în lumina lor tragică dar şi comică, ori de-a dreptul absurdă. În toate aceste cazuri avem dovada că sufletul popular a fost atras definitiv şi total în vârtejul istoriei. Conştiinţa populară nu mai poate "vieţui" într-o lume calmă, într-un sat liniştit şi pitit de răutăţile istoriei. Ea este împresurată peste tot de istorie, confruntată şi înfruntată, jignită şi terfelită, silită să lupte mereu şi mereu. A apărut astfel o nouă intelectualitate în istoria intelectuală a Europei. A apărut intelectualitatea organică, aceea legată prin mii de fire de sufletul popular şi de ultragiile care i se aduc din toate părţile. România este ţara în care s-a ilustrat cel dintâi noul curent şi noua intelectualitate care-şi asumă misiunea de a prelua ultragiile aţintite contra sufletului popular spre a le preschimba, prin jertfă de sine, în pavăză contra răutăţilor istoriei.

Avram Iancu a fost un asemenea tipar. Conştiinta populară l-a şi memorat ca atare: "craiul munţilor". Expresia aceasta ne duce cu gândul la Inorogul lui Cantemir şi la Luceafărul eminescian, şi acestea "fiinţe" ale "înălţimilor", "izolări autoimpuse" în straturile înalte, cum bine observa profesorul Edgar Papu. Din conştiinţa populară, atrasă în vârtejul istoriei, din curentul ei „reacţionar", au apărut Nuşiç, Çapek, Gogol, Creangă şi Caragiale, Eminescu al Doinei şi al "basmului cult", Slavici şi Sadoveanu, Iorga, prima mare figură veterotestamentară a culturii noastre moderne, "Sămănătorul", Goga, Gândirea lui Crainic şi gândirismul, ţărănismul sociologic etc., etc. Blaga cu teoria "specificului", M. Eliade, cu teoria "creştinismului cosmic", şi cu teoria istoriei ca teroare, Simion Mehedinţi cu teoria creştinismului românesc, sau N. Iorga cu teoria vitalităţii româneşti şi cu ipoteza oboselii etnice, Pr. Stăniloae cu teoria ritmului spiritual ortodox al sufletului românesc, ori, în sociologie, Ion Ionică cu tulburătoarea teorie a eternelor complementare ale sufletului românesc, Mircea Vulcănescu prin teoria dimensiunii româneşti a existenţei sau cu teoria ispitelor etnice etc. Toţi sunt creaţia acestui curent de activare a latenţelor difuze, a solidarităţii mai adânci, prin care se afirmă unitatea indestructibilă din noi şi din afara noastră, numită comunitate ideală, sufletească (simţită), în care se adună ca într-un ecou ofensele provocate de răutăţile lumii, ceea ce-o preschimbă în comunitate de ofensă sau ofensată,

reacţionară, justiţiară şi transcendentală. Ne dăm seama că manifestările cotidiene ale membrilor unei generaţii se pot înstrăina de sufletul poporului, ba chiar de propria lor copilărie. În atari situaţii zadarnic vei căuta semnele acelui suflet la membrii care se socotesc a fi "elita" respectivei generaţii. Aceştia vor trece pe marea fără hotar a timpului ca semn al derivei şi al unei penibile, prin caracterul ei nesimţitor, rătăciri.[216]

5. Popor şi vulg, popularis şi vulgaris

Ne putem, desigur, întreba dacă forţa răului este mare şi cât de mare faţă de puterea trezită de actualizarea latenţelor sufleteşti, energii capabile să vindece boala şi fracturile lumii pentru a-i reda sănătatea sufletească sau spirituală. Conform "ecuaţiei noologice" răul nu poate copleşi binele din lume, şi nici nu este cosubstanţial sociabilităţii omeneşti, ci se instituie în societate ca forţă străină, compusă de şi din energiile istoriei şi ale istoricităţii, adică din greşelile, păcatele individuale şi colective ale lumii. Să recapitulăm "ecuaţia":

$y = \alpha + \alpha_i (-x_i)$, unde:

α = "latenţele difuze";

α_i = energiile trezite printr-o formă de actualizare a latenţelor provocată de:

$- x_i$ = răul istoriei;

y = forma concretă de obiectivare (actualizare) sau descărcare a energiei a, deci a binelui latent.

Dacă $(-x_i)$ este o "crimă", (α_i) este un sentiment de ofensă (conştiinţa comună), activizat de crimă şi intensificat de efectul multiplicat indus de (α), deci de latenţele difuze, atunci, cum ne învaţă Durkheim, y va căpăta forma reacţiei pasionale deosebit de intense, a actului răzbunător al pedepsei (componenta colectivă). Dacă aplicarea pedepsei e împiedicată, latenţele difuze (α) se manifestă (actualizează) printr-o reacţie încă mai intensă, denumită martirizare sau sanctificare, aşa cum a procedat Biserica cu toţi sfinţii şi martirii credinţei în Iisus Hristos, cum a procedat Biserica ortodoxă română cu Sf. Constantin Brâncoveanu, răpus de mişelia criminal-anticristică a iataganului turcesc, cu toţi cei patru prunci ai săi, pentru refuzul de a-şi abjura credinţa în Iisus şi iubirea de neam; crima împotriva acestui sfânt al creştinătăţii răsăritene s-a săvârşit sub ochii reprezentanţilor tuturor curţilor occidentale, al căror suflet împietrit n-a tresărit măcar. Martirizarea Sf. Constantin Brâncoveanu, când tocmai se stinge al treilea mare curent păgân, cel bolşevic, triumfător în lumea Răsăritului tot prin contribuţia puterilor Occidentului (chiar de-ar fi să consemnăm doar contribuţia lui Churchill şi Roosvelt la întinderea puterii lui Stalin şi, deci, a bolşevismului anticristic asupra ţărilor creştine ale Sud-estului), acea martirizare este una dintre faptele de transfigurare sfinţitoare, adică de retrăire colectivă înălţată a evenimentului istoric, care altfel ar fi rămas doar un eveniment tragic şi cu desăvârşire absurd prin comiterea lui şi prin cei ce l-au săvârşit. Graţie acestei trăiri transfigurate, evenimentul este "întors în permanenţă la creatorul său"[217]. Păgânii care-au săvârşit omorul sunt readuşi la titlul lor adevărat de realitate, acela de mari criminali ai istoriei, de agenţi ai răului, ai forţei malefice a istoriei, fiind judecaţi, iată, în lumina memoriei justiţiare şi a tribunalelor supravremelnice, prin care triumfă în lume dreptatea nepieritoare şi nevremelnică asupra puterii răului pieritor şi, deci, vremelnic, iar cel martirizat este sanctificat, adică este restituit imperiului nepieritor al vieţii mântuite şi, deci, îndumnezeite. Uciderea Brâncovenilor este redată cu sensul ei de crimă şi tragedie absurdă a istoriei, dar persoanele martirilor sunt mutate la sensul înnoit al martirilor și sfinților neamului și ai Dumnezeului Creator şi Dătător de viaţă veşnică, adică sunt mutaţi din istoria pieritoare în Biserica nepieritoare.

[216] Idem.
[217] Idem.

Sufletul popular, ca organ al acestor acte de transfigurare spirituală, înălţătoare, îşi dezvăluie calitatea de realitate sufletească nepieritoare faţă de relativitatea răului şi a vătămării comise. În continuare vom examina calităţile justiţiare şi transcendentale ale sufletului popular.

În sociologia lui Emile Durkheim, conştiinţa colectivă este sediul unei forţe psihice neobişnuite, capabilă să pedepsească greşeala şi să ceară expiaţie criminalului. Sociologul francez identifica acea forţă cu rama ei, adică tocmai cu conştiinţa colectivă, în şi prin care respectiva "forţă" se afirmă în expresii publice de tipul sancţiunii. În realitate, conştiinţa colectivă este numai cadrul sau rama acelor latenţe difuze, omnilaterale, prezente acolo ca latenţă a binelui cu acţiune universală în lume şi cu eficienţă neîntreruptă. Ele sunt, prin aceasta, de tip religios, de tip moral, de tip estetic şi de tip popular. Dacă în noi ar fi "sentimente colective de o intensitate mediocră, n-ar mai exista omul moral"[218]. Aceasta este distincţia dintre omul moral şi omul mediu, dintre bunul simţ (comun) şi simţirea mediocră sau vulgară, dintre "instinctul popular" şi "instinctul gregar al masei"; primul personalizează, al doilea masifică. Între sufletul popular şi simţirea de masă nu există nici o legătură. Omul simplu este om moral, în el se manifestă acele sentimente latente, care devin şi puternice de îndată ce răul provoacă declanşarea lor. Acele sentimente pot deveni active şi generale, deci comune marii medii a indivizilor unei societăţi. Prin aceasta vedem că omul moral (în care se actualizează sufletul colectiv) şi omul mediu sunt două lucruri diferite. Când "sufletul popular" regresează, adică îşi pierde intensitatea spre starea de conştiinţaă şi de simţire a omului mediu, ceea ce rămân sunt ticurile, obişnuinţele goale, convenţiile seci, uniformităţile fără profunzime, conformităţile şi conformările superficiale şi autoimpuse, autorepresive, căci omul acesta mediu, ca om mediocru, reprimă în el orice chemare spre intensificarea trăirilor, a sentimentelor colective (sociale) dincolo de un anume prag critic. Omul este social pentru că răzbat în el acele latenţe difuze care, atunci când ating o actualizare de mare intensitate, îmbracă forma sentimentului religios "Sufletul popular" este el însuşi profund religios[219], şi al căror mediu de viaţă este dat de sentimentele colective . Omul mediu este produsul nevoilor, al nevoinţelor care coboară şi masifică, omul moral este produsul legii supranaturale, cum ar spune A. Stourdza, adică al unificării rânduielii lumeşti cu legea şi cu rânduiala divină, al naturii omului cu echilibrul virtuţilor . În omul mediu, omul nevoilor, nu se dezvoltă nici forţa morală şi nici conştiinţa religioasă. Omul mediu se poate înălţa moral numai prin darul proniator, adică prin acţiunea în lume a legii supranaturale. "Căci ştiu că legea e spirituală, iar eu sunt trupesc, vândut sub păcat. (…). Dar acum nu eu fac acestea, ci păcatul care locuieşte în mine. Fiindcă ştiu că nu locuieşte în mine, adică în trupul meu, ceva bun. Căci a voi se află în mine, dar a face binele nu se află, căci nu fac binele pe care-l voiesc, ci păcatul care locuieşte în mine. …Că după omul lăuntric, mă bucur de legea lui Dumnezeu; dar văd în mădularele mele o altă lege luptându-se împotriva legii minţii mele şi făcându-mă rob păcatului care este în mădularele mele. Aşadar, eu însumi, cu mintea mea slujesc legii lui Dumnezeu, iar cu trupul, legii păcatului"[220]. Încât omul moral este cel ce se constituie în vehiculul binelui, nu omul natural şi cu atât mai puţin mediocritatea lui, care decurge din mediocritatea trăirilor sale, care-l trag în jos, lăsându-l pradă mădularelor sale, păcatului care locuieşte în trupul lui şi care nu poate fi biruit decât prin puterea pe care ţi-o dau trăirile spirituale dăruite, înălţătoare. Trăirea este deci sursa şi cadrul înălţării, nu simpla cugetare, starea gândită a lumii. „Natura păcătoasă e pentru noi oamenii ceva dat, neschimbabil. Cu raţiunea şi conştiinţa sa omul ajunge până la recunoaşterea acestei păcătoşenii, condamnând şi negând natura lui; dar această negare nu merge mai departe de un singur gând şi prin aceasta se dovedeşte mincinoasă; fiindcă un gând care condamnă realitatea, dar nu o poate suprima, se arată neputincios, oscilant lui însuşi, şi de aceea mincinos. Pentru a putea schimba şi îndrepta realmente natura noastră, trebuie cu necesitate ca în noi să se

---

218 Emile Durkheim
219 Idem.
220 Idem.

reveleze un alt principiu eficient…, aparţinând unei alte vieţi... Omul nu-şi poate crea el însuşi din nimic principiul acestei vieţi noi... Aşa cum viaţa rea a naturii n-a fost creată de om, ci ea a fost dată de lume, aşa şi viaţa cea nouă şi bună îi este dăruită de Cel ce este mai înalt şi mai bun decât lumea. Această viaţă bună… se numeşte de aceea şi dar sau har".[221] Însă lucrarea harului, adică înnoirea vieţii, nu poate veni prin fapta și prin starea omului mediocru, ci prin faptă morală, prin credinţă, prin manifestare trăitoare deosebită, înălţătoare. Cum starea omului mediocru nu este o stare împărtășită, ci cel mult o condiție mai generală a unora sau a altora, rezultă că media socială, trăirile mediocre, nu sunt tot una cu trăirea colectivă, singura care dezvoltă o putere de atracţie, forţa seducătoare a exemplarităţii, din care iese într-adevăr fenomenul împărtăşirii, al părtăşiei sociale.

Omul mediu este media sentimentelor şi deci este expresia sentimentelor mediocre, mijlocii, "călduțe" din care nu poate izvorî, subliniază Durkheim, reacția morală, (adică forţa necesară pentru a impune o regulă şi pentru a genera o pedeapsă) şi din care poate fi alungată simțirea religioasă. Aşa se explică de ce marii fizicieni ai secolului al XX-lea au fost toţi profundamente religioşi, în vreme ce ideologii de toate culorile, de la socialişti la liberalii radicali, sunt aproape toți "liber-cugetători", atei etc. Sinteza nepervertită a acestor latenţe sufleteşti este, cum am spus, sufletul popular, sinteza trăirilor mediocre este omul mediocru sau vulgar. Încât, insul vulgar, indiferent cărui strat social şi intelectual i-ar aparţine, este fatalmente un ins mediocru. Predispoziția spre profanare, ori chiar şi numai spre zeflemea, este semnul mediocrităţii morale, adică al micimii sufleteşti. Sufletul popular se exprimă plenar şi "trăieşte" în deplinătatea lui în rugăciune, în sărbători, în marile tradiţii şi obiceiuri, în credinţe şi în bunul simţ, dar şi în opera genială şi deci în trăirile geniului. Simțirea și starea de conştiinţă a omului mediocru se adăpostesc în sistemele ideologice şi în amoralismul intelectualilor şi al ideologilor, al marilor demagogi. Aici este locul în care noi ne despărţim de durkheimism. Nu tot ce este colectiv are forţă morală. Dovada ne este furnizată de marea masă depersonalizată a sistemelor hedoniste şi ideologice moderne, în genere de societăţile masificate, care creează omul-masă, dar nu omul moral. Deci nu tot ceea ce este colectiv şi general este moral. Numai sentimentele colective care se nasc în cadrele trăirilor spirituale înălţătoare, trecând de un prag de intensitate şi de lărgime (volum), dobândesc caracter moral şi religios. Dar ce forţă le ajută să treacă peste un anume prag critic de intensitate şi de volum? Exact aceea care-şi are sălaşul în sufletul popular şi pe care o definim, dar dintre toţi, cel mai adecvat ar fi cel de credinţă. Sufletul popular este, în profunzimea lui, credincios, trăitor de Dumnezeu şi de semeni. Altminteri spus, numai acele manifestări colective în şi prin care se propagă simţirea şi sufletul popular, "sufletul" unui popor, adică prin care se confirmă şi se împlineşte solidaritatea profundă cu cei mulţi, capătă puterea înălţării, toate celelalte au o anume amploare dar nu şi o intensitate pe măsură, sunt marcate de un grav deficit de realitate, de un minus ontologic. Nimic nu este mai zgomotos, de pildă, ca declaraţiile populare ale demagogului. Mediocritatea lui provine însă din micimea trăirii. El declară, dar nu trăieşte, totul este formulă fără sensibilitate, frază fără conţinut, formă fără fond. La nivelul expresiei el pare cel mai teribil mărturisitor al poporului, la nivel de convingeri şi de sentimente, el este cel mai mare mincinos. Deficitul trăirii lucrului declarat face din el o simplă faţadă.

Tocmai diferenţa dintre sferă (amplitudine) şi intensitate (sau conţinut) este proba acestui deficit. Declaraţiile demagogului au întindere uneori uriaşă, dar n-au profunzime, el se declară popular, cu poporul, dar nu are simţiri populare de nici un fel, nici milă de popor, nici respectul poporului. În ultima vreme demagogia a îmbrăcat o formulă extrem de perfidă. Ea se exprimă sub formula criticii populismului, pretinzând că orice formă de trimitere sentimentală sau reflexivă la popor este demagogică şi adevăraţii slujitori ai poporului ar fi cei ce admit sacrificarea

---

[221] Idem.

poporului pentru… binele poporului. Aceasta este ultima formulă demagogică a „noului ideocrat”, intelectual „subţire”, europenist, analist politic, promotorul unui limbaj păsăresc, al unei deşănţări discursive pe care n-o poate controla nici ruşinea publică, nici frica de Dumnezeu, fiindcă, în realitate, el este un om fără profunzime sufletească, deci fără de religie. Credinţa în Dumnezeu nu se poate afirma în sufletul demagogului oricât de sofisticată i-ar fi mintea. Acest decalaj este măsura minus-realului şi teoriile formelor fără fond l-au teoretizat într-una. În mod normal, intensitatea unui lucru şi sfera lui (volum) trebuie să fie proporţionale. Sfera poate fi acoperită de puterile intelectului, acest instrument al formalismului, intensitatea însă nu poate fi obţinută decât prin puterile sufletului, ale inimii, prin marile afirmări trăitoare, prin sentimentele profunde, prin adâncile simţiri populare. Sentimentele profunde, afirmările trăitoare, disting inclusiv ştiinţa de ideologii, pun singurul hotar posibil între ele, ca să nu mai vorbim de teritoriul credinţei. Când “sfera” sau “volumul” sunt mari, dar intensitatea e mică, avem un produs negativ, un real deficitar. Sufletul popular în acest caz se află sub primejdia regresiunii într-o simţire de masă. Forma fără fond este o bună ilustrare. Până la un prag volumul are un corespondent intensional, de la un prag încolo îşi asociază un deficit de intensitate, o lipsă, deci un minus datorat creşterii volumului neasociată de intensitatea trăirii, astfel că produsul este negativ. Aşa au apărut oraşele moderne, de pildă, în care s-au înregistrat creşteri extraordinare ale infracţiunilor şi deci ale imoralităţii sociale, cu expresia lui Durkheim. Creşterea urbană n-a fost însoțită de o întărire pe măsură a respectului, ci din contră, de o prăbuşire a respectului şi a sentimentului social. Tot astfel putem înţelege de ce, de pildă, “reacţia la crimă apropie conştiinţele oneste şi le intensifică indignarea” sau ofensa, dar nu poate apropia, de pildă, conştiinţele neoneste şi nici chiar pe cele simplu mediocre ori hedoniste. Puşi laolaltă, un mare număr de egoiști, de veleitari, de hedonişti etc., nu vor putea forma, din similitudinea stărilor conştiinţei lor (sau a ceea ce este corespondentul acesteia), o conştiinţă morală. Dimpotrivă. Ne indignăm în comun, dar ne putem şi înhăita întru comiterea răului (furt, crimă etc.).

A fi colectiv conţine această ambiguitate. Lucrurile devin şi mai clare dacă suntem atenţi la etimologia termenului “popular”. Termenul a fost falsificat, nu întâmplător, de “ideologiile” moderne şi moderniste, care voind să-şi ascundă “mediocritatea sufletească” din care se nutresc, au falsificat lucrurile şi uneori au emis pretenţia că dau expresie unică “popoarelor”, răzvrătirilor “sufletului popular”, când, de fapt, ele exprimă doar “masa revoltată”. Sensul roman al termenului “popularis” semnalează distincţia dintre “colectivitatea bună” (ceea ce este comun prin ansamblul cetăţenilor) şi “colectivitatea mediocră” (*vulgaris*). Romanii distingeau, cum am menţionat deja, vulgarae artes, adică meseriile înjositoare, de restul meseriilor. De aceea limbile europene au preluat şi termenul grecesc etnos pentru a delimita “*popularis*” de “*vulgaris*”. Etnos şi etnicitate înseamnă conștiință colectivă capabilă să armonizeze lumea, adică s-o facă bună, frumoasă şi adevărată, să-i dea cosmicitate. Etnosul este cosmomorfic, iar corespondentul lui la nivel strict uman este modelul de “om perfect”: Kalos Kagaton[222]. Etnosul este ansamblul acelor stări sufleteşti a căror sinteză şi expunere o regăsim în mituri, basme, legende, proverbe, paremii, într-un cuvânt, în folclor a cărui culminaţie este religiozitatea poporului, în genul “creştinismului cosmic” la popoarele sud-est europene. Folclorul este măsura sufletului popular. Iar folclorul nu e mediocru. Abia printr-o asemenea distincţie între omul colectiv mediu sau de masă şi omul colectiv moral sau etnic putem înţelege de ce a fi social, în sens durkheimist, nu e acelaşi lucru cu a fi general. Un fapt social, prin statutul moralităţii sale latente, este general, nu invers, adică nu e social, întrucât e general, ci e general întrucât e social. Și tot astfel, putem înţelege de ce, din reacţiile de mânie se degajă o mânie unică, mai mult ori mai puţin generală, care este a tuturor fără a fi a insului „în particular”. Este mânia publică[223]. Sentimentele

---

[222] Idem.
[223] Idem.

(latenţele) împărtăşite de toate conştiinţele oneste alcătuiesc substratul sufletesc prin care recunoaştem "sufletul etnic" sau popular, ori, pentru o înţelegere mai cuprinzătoare, "naţional".

Omul mediu nu este, din simplul fapt al generalităţii sale, om etnic sau moral. Pe această confuzie între omul moral şi omul mediu, între "popularis" şi "vulgaris", între omul etnic şi omul mediu, se reazemă toate acele forme pe care le capătă respingerea "sociologiei naţiunii", în genere a unei ştiinţe a "sufletului popular". Aceeaşi confuzie a condus şi etnopsihologia tradiţională la eşec. Noi credem însă că sociologia naţiunii ca tip de "unitate socială", cum o socotea D. Gusti[224], şi o sociologie fenomenologică a sufletului popular se arată posibile abia de aici înainte.

6. Omul mediu. Emergenţa mediocrităţii

Enunţând ipoteza tipului de solidaritate „mecanică", acel tip de solidaritate datorată împărtăşirii de către membrii unei comunităţi a aceloraşi sentimente, reprezentări, stări de conştiinţă (asemănarea socială), Durkheim distinge în individ între cele două forţe confundate până la el. Prima ţine de fiinţa mediocră, adică de asemănarea bazată pe imitaţie, pe trăiri mărunte şi pe meschinăria apucăturilor (media socială), la care se adaugă al doilea tip de forţă interioară (energie morală), procurată insului de trăirile înălţătoare, bazate şi ele pe sentimente comune, cum ar fi sentimentul pe care ţi-l mijloceşte rugăciunea ori sărbătoarea sau mândria de a fi de acelaşi neam cu ceilalţi, sentimente deosebit de intense, generate şi ele de fenomenul asocierii cu alţii, care devin astfel asemănători ţie, dar într-un plan spiritual înălţat, ceea ce potenţează generalitatea mediei sociale. Prin urmare, ne previne Durkheim, numai conştiinţa colectivă face dintr-un ins oarecare o personalitate, o fiinţă capabilă de creaţie. Sentimentele şi deci trăirile spirituale comune, reprezentările comune, adică „solidaritatea mecanică"[225], compun, iată, fiinţa colectivă din om, care este o fiinţă socială potenţată. Precizarea lui Durkheim că ori de câte ori aceste sentimente sau reprezentări comune trec de un prag de intensitate, îmbracă o formă religioasă, este de o însemnătate principială serioasă. Înţelegem că omul este maximal socializat atunci când atinge pragurile religiozităţii, ca om religios încât mediocritatea (morală) şi religiozitatea sunt două stări opuse, contradictorii încât cea dintâi expresie a fiinţei colective din individ este omul religios. Ordinea socială bazată pe diviziunea muncii şi pe cooperarea activităţilor, reprezintă „solidaritatea organică", în lumina teoriei sociologice a aceluiaşi sociolog, cealaltă faţetă a fiinţei colective din individ, prin care se propagă în lume energiile performanţei şi ale vocaţiei profesionale. Când acest tip de solidaritate slăbeşte în individ, consecinţa este specialistul mediocru, adică un om adaptabil la o meserie, o muncă, dar la praguri superficiale. Iată dar că mediocritatea are două forme şi două direcţii de propagare în lume, proprii celor două tipuri de solidaritate socială ratată: „solidaritatea mecanică" şi „solidaritatea organică". Specialistul mediocru este şi el produsul unei diferenţieri, a unui proces care-l face diferit de ceilalţi, dar într-o expresie superficială, atât de slăbită încât ceilalţi aproape că nici nu-l percep alături; el este o prezenţă cvasi-neglijabilă. Lui nu i se adaugă acel ceva care ţine de realitatea superioară a integrării diferenţelor, de totalitatea transfigurată a acestor diferenţe, realitate care probează în acelaşi timp o maximă diferenţiere şi o formidabilă integrare a diferenţelor, tradusă în fenomene de complementaritate şi în acte de slujire funcţională din partea fiecăruia către ansambluri sociale cât mai cuprinzătoare. Marele specialist e o mărime pozitivă pentru toţi, specialistul mediocru este ceva ineficient şi neglijabil pentru cei mai mulţi, când nu este de-a dreptul o mărime negativă în raport cu exigenţa bunei diferenţeri lăuntrice a societăţilor. Să insistăm încă asupra fenomenului mediocrităţii, cel mai grav fenomen social din epoca modernă.

---

[224] D. Gusti

[225] E. Durkheim

A acumula ceea ce te poate deosebi la maximum de alţii, păstrându-te în serviciul lor nesilit - iată imperativul solidarităţii organice.

A acumula ceea ce te poate asemăna (apropia) la maximum de ceilalţi fără a pierde prin aceasta din intensitatea actelor sufleteşti - iată imperativul solidarităţii mecanice.

Or, ceea ce te poate deosebi la maximum de ceilalţi păstrându-te în serviciul lor nesilit sunt tocmai performanţele profesiunii tale în raport cu ceilalţi profesionişti. Tot astfel, ceea ce te poate asemăna cu alţii la maximum, conservând în interiorul fiinţei tale intensităţile actelor sufleteşti şi morale, este trăirea împărtăşită cu ei, cu cât mai mulţi, deci o mare putere de cuprindere afectivă, trăitoare, care, la vîrf, este religioasă, chestiune recunoscută şi de Durkheim. Am putea conchide, în spirit durkheimist, că personalitatea socială culminantă a solidarităţii mecanice este omul religios, iar a solidarităţii organice, este omul de vocaţie, marele creator ştiinţific, omul de ştiinţă.

Prin urmare, în cazul „solidarităţii mecanice”, ceea ce se adaugă mediei sociale (omului mediu) este o “forţă” care provine din intensitatea legăturii de asemănare: intimitate, gradul emoţionalităţii, totalitatea relaţiei etc. Ceea ce se adaugă specialităţii (omul de specializare medie), în al doilea caz, este o forţă care provine din gradul diferenţierii legăturilor cu alţii, care, în formă sintetică, îmbracă forma “performanţei”. Performanţa este expresia maximei diferenţieri individuale şi totodată expresia maximei integrări sociale şi morale a diferenţierilor şi deci a individualizării.

Prin urmare, “performanţa”, din punct de vedere sociologic, este un indicator al socializării “diferenţelor”, sau mai precis al sintetizării experienţelor profesionale diferenţiate (diviziunea muncii), într-o manifestare individuală capabilă să potenţeze fiinţa profesională colectivă (în individ şi în corpul profesional respectiv).

Ne dăm seama care este diferenţa între omul mediu şi omul moral în vederile lui Durkheim. Este deosebirea între omul mediocru, pe de o parte, şi omul religios, respectiv de vocaţie (omul de performanţă), pe de alta. Observăm că nici într-un caz, nici în altul, omul politic nu apare ca model. La rândul ei, individualizarea se obţine, în ambele cazuri, nu prin ieşire din societate, ci printr-o integrare maximă în tipul social corespunzător celor două forme de solidaritate şi de structură socială. Doar că într-un caz individualizarea se obţine prin potenţarea tipului comun, în celălalt, prin diferenţiere funcţională în cadrul unui organism social. E de presupus că şi libertatea maximă se obţine în aceleaşi direcţii. Este de prisos să facem şi cea mai vagă referire la eroarea concepţiilor liberalismului şi ale raţionalismului individualist care citesc în fenomenul asemănării o ameninţare la libertatea individuală. Eroarea e atât de grosolană încât nici nu merită să ne ostenim s-o combatem.

Deci, atât “asemănarea maximă cu ceilalţi”, cât şi “diferenţierea maximă de ceilalţi” sunt deopotrivă “indici” ai libertăţii. Libertatea este proporţională cu intensitatea legăturii bazată pe asemănare, în cazul „solidarităţii mecanice”, şi cu sinteza diferenţelor (performanţa) sau a experienţelor diferenţiatoare în cazul „solidarităţii organice”. Prin urmare, calea spre libertate şi spre maximă împlinire este maxima integrare în comunitatea din care faci parte, iar expresiile maximei integrări sociale sunt cea religioasă şi cea profesională. Omul ca fiinţă religioasă şi omul ca fiinţă profesională sunt cei mai deplin socializaţi, cei mai liberi, cei mai creativi şi, evident, trăitorii cei mai înalţi ai unei colectivităţi omeneşti (ai acesteia şi înlăuntrul acesteia).

Înţelegem, iată, că ieşirea (“eliberarea”) din societate (deci izolarea, “individualizarea” prin desolidarizare) nu conduce la personalitate, ci la omul mediocru, iar la limită, la simplul egoism biologic, adică la animalitate. Fiindcă, dacă nuanţăm analiza, vom observa că acea minimă socialitate pe care-o reprezintă omul mediocru se reazemă direct pe suportul biologic (somatic) ca prim nivel de transcendere a biologicului pur (egoismului somatic). Din nefericire, individualizarea omului modern se face printr-o metodă şi o cale care conduc la mediocritate, deopotrivă la medio-critatea sufletească, a fiinţei trăitoare, adică la secularizare şi, culminativ, la

ateism şi la mediocritate profesională, care, în expresia ei cea mai tipică, îmbracă forma înlocuirii specialistului cu ideologul. Societăţile comuniste au pierdut bătălia pentru că au condamnat omul la mediocritate spirituală, adică la ateism, şi la mediocritate profesională, adică la preeminenţa ideologului, a nomenclaturistului, asupra specialistului. La rândul lor, societăţile capitaliste au câştigat bătălia nu pentru că au fost capitaliste, ci pentru că au adoptat singura formă de organizare capabilă să susţină performanţa şi vocaţia profesională, adică organizarea corporatistă. Partea critică, deficitul capitalismului occidental se referă la secularismul său, la mediocritatea sufletească, adică la diminuarea religiozităţii, ceea ce va şi conduce la dezastrul acestui tip de lume. Să reţinem deci că individualizarea nu înseamnă nici desolidarizare prin secularizare, adică prin relaxarea legăturilor religioase ale insului (care înseamnă legături cu semenii prin legătura cu Dumnezeu şi după chipul acesteia), ori chiar prin ieşirea insului din comunitatea lui de credinţă, după cum nu înseamnă nici desolidarizare prin ieşirea din corporaţia profesională ori prin relaxarea legăturilor cu aceasta, ci din contră. Individualizarea îmbracă, iată, şi ea cel puţin două înfăţişări majore, după cele două direcţii de propagare a ei şi după cele două tipuri de solidaritate socială înlăuntrul cărora se produce.

Individualizarea capătă, în societăţile bazate preponderent pe solidaritate mecanică, adică în cele tradiţionale, expresia Reformatorului moral. În societăţile moderne, care se bazează, în formula de organizare socială, preponderent pe solidaritatea organică, aceeaşi individualizare capătă forma vocaţiei profesionale, şi, tipologic, a Omului de ştiinţă eroică, a Specialistului, a Inovatorului etc. De aceea ea este mult mai dispersată, urmând liniile de propagare a corporaţiilor profesionale, pe când primul tip de individualizare era puternic stratificată, generând un adevărat sistem de caste, şi exprimându-se mai cu seamă ca sumă limitată de funcţiuni colective exponenţiale cum sunt acelea ale regilor, preoţilor, ale marilor funcţionari etc. Observăm însă că, în ciuda deosebirilor tipologice, nici în solidaritatea organică nu apar foarte multe tipuri de individualizare, dar că, graţie omului de vocaţie, pot apare mari industriaşi, mari comercianţi, mari specialişti, deci mari întreprinzători şi mari specialişti. În rest, există riscul ca masa mare să rămînă scufundată în mediocritatea socială, din care iese doar la sărbători ori prin acele manifestări înalt spiritualizate ale vieţii zilnice (cum ar fi rugăciunile).

Cum societatea modernă secularizează sărbătoarea (deci slăbeşte, în câmpul ei, intensitatea legăturii sociale), ea poate accentua şi generaliza chiar mediocritatea colectivă (esenţa masificării). Soluţia la mediocritatea permanentă este revenirea la religie, la ceremoniile profesionale, la personalism comunitar.

Deci, Întreprinzătorul, Specialistul, Savantul, sunt cele trei direcţii ale maximei individualizări în societăţile bazate pe solidaritatea organică sau corporatistă în ceea ce priveşte forma lor de organizare socială.

Reformatorul moral, Profetul şi Legiuitorul sunt, la rândul lor, cele trei forme şi direcţii de maximă individualizare în cadrul societăţilor bazate pe solidaritate mecanică (în privinţa formei lor de organizare socială).

Artistul este o formă de individualizare prezentă deopotrivă în cele două tipuri de solidarităţi.

În oricare dintre cele două tipuri de societăţi, insul începe prin a fi un biet om mediu. Familia, şcoala, biserica, marea comunitate, profesiunea prin forma ei organizată, care este corporaţia, sunt cadrele spirituale în care se poate ivi tipul social maximal, adică insul maxim socializat pe cele două dimensiuni deopotrivă (religioasă şi profesională) ori pe câte una dintre ele. În marile mase sau colectivităţi, tipul acesta maximal socializat se află distribuit după scoruri care indică scara intensităţii sufleteşti (religioase ori profesionale), a potenţării personale şi deci scara înălţării ontologice care este compusă din tot atâtea gradaţii ale fiinţei colective din om. Prin urmare, insul maxim individualizat este cel în care fiinţa colectivă este maxim dezvoltată şi afirmată, încât între individualizare şi colectivism nu există opoziţie de esenţă, fiindcă una se

poate dezvolta în şi prin mediul de maximă afirmare a celeilalte. Ele sunt doar tipologic polare, fiindcă prin conţinutul lor dau expresie în formule diferite (tipologic opuse, e drept) aceleiaşi realităţi: fiinţa colectivă sau socială din om. Acele teorii clădite pe ideea opoziţiei simple dintre individualism şi colectivism sunt integral sofistice, dacă împărtăşesc ipoteza înşelătoare că diminuarea uneia este condiţia necesară a manifestării şi deci a întăririi celeilalte.

Acum, desigur, putem crede fie că cele două tipuri sunt opuse şi exclusive istoriceşte, fie opuse şi complementare, putând fi regăsite toate în compoziţii diferite în cadrul aceleiaşi societăţi. În această a doua interpretare, putem indica şapte mari direcţii de individualizare maximală şi deci de libertate umană, în raport cu cele două tipuri de solidaritate socială (prin asemănare şi prin diferenţiere): Reformatorul, Legiuitorul, Profetul, Sfântul, Eroul, Întreprinzătorul, Specialistul, Savantul. Aceste tipificări sunt în aceleaţi timp şi funcţii ale întregului, adică funcţiuni ale spiritului colectiv, căci, prin mijlocirea lor, se realizează voinţa universală a unei colectivităţi. Iată de ce acestea sunt căile libertăţii şi nu altele, fiindcă prin ele un individ îşi poate afirma voinţa în chip universal, în forma ei universală, preluând în afirmările sale libere toată societatea, nu doar propria lui persoană.

La toate aceste şapte tipuri, trebuie să-l adăugam şi pe cel de-al optulea, care se găsește, împreună cu sfântul, într-o poziţie mediană faţă de cele două direcţii tipologice polare. Este vorba de Înţelept. El are ceva şi din Reformator şi din Legiutor şi din Profet sau Sfânt, dar și din Specialist, din Întreprinzător și din Savant. Tuturor acestora li se adaugă Artistul.

Faţă de aceste forme fundamentale, putem consemna unele configuraţii eterogene, ca de pildă Eruditul, Magicianul, Șamanul, Descoperitorul, Inventatorul etc. Acestea toate însă se află în mare măsură sub semnul unor circumstanţe speciale, care fac din aceşti inşi un fel de aleşi ai sorţii. A fi magician ori şaman depinde de combinaţia unor înzestrări deopotrivă ale minţii şi ale corpului, care te pot dispensa până la un prag, bunăoară, de cunoaşterea şi de trăirea marilor religii. Tot astfel, a fi marele Descoperitor sau Inventator atârnă de unele circumstanţe istorico-sociale etc.

7. Homo religiosus. Etnonimul

Să reţinem, la acest nivel al demonstraţiei noastre, ideea lui Durkheim că acolo unde există practici şi credinţe comune apare o conştiinţă comună şi deci un fenomen sufletesc de "adeziune". El a mai remarcat însă că, cu cât adeziunea este mai generală, cu atât intensitatea acestor credinţe şi sentimente este mai mare. În felul acesta ia naştere conştiinţa religioasă.

Referindu-se critic la teoria lui F. de Coulanges despre societăţile cu organizare familială, care aveau la bază religia familială, Durkheim inversează raportul:

"După ce a pus ideea religioasă, fără a o deriva din nimic, el a dedus din ea aranjamentele sociale /familiale/ pe care le observa, pe când contrariul este adevărat, adică acestea din urmă explică puterea şi natura ideii religioase. Pentru că toate aceste mase sociale erau formate din elemente omogene, adică întrucât tipul colectiv era aici foarte dezvoltat şi tipurile individuale erau rudimentare, era inevitabil ca întreaga viaţă psihică a societăţii să preia un caracter religios"[226].

"Tocmai întrucât viaţa socială este făcută aproape excusiv din credinţe şi practici comune care extrag dintr-o adeziune unanimă o intensitate cu totul aparte se întâmplă că religia penetrează aici întreaga viaţă socială"[227].

Prin urmare, adeziunea colectivă antrenează o intensitate aparte a manifestării fiinţei sociale (tipului colectiv) în individ şi astfel se constituie cadrul manifestării conştiinţei şi sentimentului religios ca expresii ale acestei sociabilităţi maximale. Desigur că ne putem gândi şi

---

[226] F. de Coulanges

[227] Idem.

la o socialitate minimală, când deci religiozitatea se estompează şi rămân, în loc, expresii degradate ale sentimentului social (toate forme ale mediocrităţii morale). Mai apoi, trebuie să observăm că religia este una dintre formele de maximă socializare şi că sentimentul religios nu se manifestă efectiv, cum s-a şi arătat mai sus, decât în şi la tipul cu o conştiinţă colectivă maximală, ceea ce înseamnă că religiozitatea nu poate triumfa în cadre egoiste şi nici nu îngăduie în preajma ei ori în mediul ei de manifestare forme egoiste şi superficiale. Este desigur o problemă să faci o ecuaţie între socialitatea maximală şi conştiinţa religioasă. Nu este prea clar, când privim chestiunile cu vederile lui Durkheim de pildă, de ce, dincolo de un anume prag de intensitate a sentimentului religios, acesta desprinde insul de lume, îl mută în pustie, ca în cazul marilor anahoreţi, ori al pustnicilor. Or nici unul dintre aceştia nu poate fi imitat. Aceste tipare de socialitate total netipice (dar nu asociale) arată că trăirile colective intense sunt numai cadrul şi puntea de trecere spre Dumnezeire, nu Dumnzeirea însăşi, cum eronat credea Durkheim, alunecând într-o foarte bizară confuzie. Aceasta şi indică în ce direcţie trebuie să căutăm distincţia dintre latenţele sufleteşti şi sentimentele colective şi, deci, dintre o teorie ca aceea a lui Durkheim şi teoria ce poate fi zidită pe temelia ipotezei latenţelor sufleteşti.

Mai apoi, dacă religiozitatea ar fi doar expresia tipului colectiv maximal, cum enunţă Durkheim, ar însemna că societăţile ar putea fi clasificate în societăţi religioase şi societăţi nereligioase şi că deci trecerea la solidaritatea organică, unde conştiinţa colectivă devine tot mai indeterminată, aduce după sine o diminuare până aproape de zero a sentimentului religios.

Dar, oare conştiinţa corporativă, proprie solidarităţii organice, nu este, într-un fel, o resacralizare a solidarismului secularizat al masei, solidarism degradat, vizibil, de exemplu, în sindicalismul redus la simple revendicări materiale, de orientare nereligioasă? Iată probleme în pragul cărora sociologul Durkheim se opreşte.

Pe de altă parte, el ne avertizează că tipul social mediu sau comun, în care se cuprinde sinteza felului de a fi al unei colectivităţi omeneşti, cunoaşte el însuşi schimbări de la o generaţie la alta, încât putem determina o medie a variaţiilor tipului mediu de la o generaţie la alta. El stabileşte în acest fel legea tipului mediu dublu compus. Eroarea unor pseudo-sociologi este de a confunda tipul mediu simplu (pe care-l putem determina la nivelul unei “generaţii”) cu portretul de înaltă idealitate şi spiritualitate al unui popor, adică tocmai cu ceea ce s-ar cuveni să desemnăm prin tipul etnopsihologic sau, cu un termen nou, etnotip. Durkheim constată că acest etnotip este un „tip social mediu dublu compus”: el reflectă mai întâi media variaţiilor tuturor trăirilor individuale la scara unei generaţii şi apoi media variaţiilor în timp ale tipurilor sociale medii proprii mai multor generaţii, diferite între ele, evident. Faceţi o comparaţie între generaţia lui Mircea Eliade şi C. Noica, generaţia lui N. Labiş, Ioan Alexandru, Marin Sorescu sau Adrian Păunescu, şi generaţia poeţilor optzecişti sau generaţia Pieţii Universităţii şi veţi constata unele asemănări, dar şi mari deosebiri.

Este de reţinut, în fine, că istoria sau timpul istoric este, în viziunea rezemată pe teoriile lui E. Durkheim, expresia tuturor variaţiilor tipului social mediu, ceea ce nu înseamnă că memoria colectivă urmează a le stoca pe toate. Ar trebui ca segmente ale altor generaţii dintr-o altă epocă să redescopere din „colbul vremii” “suma” acestor manifestări spre a reda culoarea timpurilor apuse, care-au maculat, poate, portretul poporului la momentul acela. Cert este că la fiecare moment al istoriei, tipul etnopsihic sau etnotipul, cum l-am denumit, suferă variaţiuni el însuşi, se modulează după felul de a fi al generaţiilor şi astfel e posibil a se îndepărta de sine însuşi, în şi prin suma manifestărilor sale. Aceste îndepărtări nu se transmit durabil, astfel că tipul social are o repetiţie scăzută şi întotdeauna una relativă întrucât se realizează prin ansambluri de variaţii mai mari sau mai mici. În schimb, etnotipul are o mare repetabilitate, dar prezenţa şi ponderea lui în mediul acestor variaţii este întotdeauna una nucleară şi, deci, slab vizibilă.

Există, iată, o tensiune între regimul etnopsihologic al tipului social (mediu) şi regimul istoric al acestuia. Primul confirmă legea repetiţiei, al doilea legea variaţiei.

Compunerea celor două încadrează manifestarea latenţelor sufleteşti şi în cele din urmă regimul de manifestare al sufletului popular, respectiv al spiritualităţii unei culturi. Întrucât regimul etnopsihologic de manifestare a tipului social impune constanţă şi continuitate, iar regimul istoric induce variaţie şi schimbare, ne dăm seama că pentru caracterizarea unei societăţi sunt necesare ambele. În fine, cum partea constantă este trasabilă etnotipului, ne dăm seama că orice sociologie se întemeiază pe o etnopsihologie şi că deci, aşa cum pentru epocile tribale tipul clanului şi al familiei erau cele întemeietoare, tot astfel, pentru epoca naţiunilor, tipul poporului este cel relevant, iar pentru epoca umanităţii tipul naţional este cel reprezentativ, nuclear şi relativ durabil. Acesta încorporează astăzi partea constantă, repetitivă şi deci înalt transmisibilă a tipului social sau mediu. În fine, etnotipul este memorator, fixează direcţia şi gradele memorării colective, pe câtă vreme tipul social simplu nu are mare putere de memorare colectivă, căci memoria socială este parte a conştiinţei morale, a spiritului social, şi, în consecinţă, filtrează faptele bune distingându-le de cele rele, manifestările exemplare de cele accidentale. Există deci o expresie etnopsihică şi una istorică a aceluiaşi tip social (a tipului mediu dublu compus). Tipurile sociale dublu compuse îmbracă, iată, forma durabilă a etnotipului. Exemple de tipuri dublu compuse sunt etnonimele sau eponimiile: eponimele familiale, genealogice, etnice care pot îmbrăca forme ca acestea: "cultul stămoşului", "cultul eroului", "cultul monarhic", "opera eponimă" (şi o formă de cult asociată). N. Iorga a scris monografii pentru marile familii boiereşti din istoria românilor. Numele acestor familii au devenit memoratoare de istorie adeseori pentru tot sud-estul Europei, ca în cazul Paleologilor, Cantacuzinilor, Sturzeştilor etc. Perioada comunistă a fost una care a încercat să scufunde în uitare mari familii, memoria dinastică, opera eminesciană, ca operă eponimă a românilor a fost expusă şi ea unor operaţii de amplă desfigurare, care continuă după 1989 cu tentativele segmentării operei omnia spre a reţine din cuprinsul acesteia doar poezia, forţând memoria spirituală a românilor la o barbară sciziparitate. Eminescu teoreticianul, adică cel din publicistică, nu este pe gustul celor ce ilustrează linia deviată de la etnotipul românesc în istorie. Numele operei este legat totuşi de opera omnia şi aşa se va propaga în veac, aşa cum numele românilor este legat de toată cultura lor şi de legea creştină şi aşa se va propaga în veac. Sociologia noologică aşează la locul cuvenit stratul numelor, ca parte esenţială a reglementării vieţii colective a popoarelor. Deasupra tuturor, un singur nume pentru neamul creştin, adică neamul care îşi găseşte întemeietor în Fiul lui Dumnezeu, Cel ce S-a răstignit pe cruce pentru mântuirea omului şi a popoarelor. Încât, dincolo de diversitatea lor etno-naţională şi împreună cu această diversitate, popoarele europene sunt toate popoare creştine. Abia prin religia creştină ele se pot înălţa la expresia identităţii spirituale europene, inconfundabilă şi universal triumfătoare. Altfel, Europa este o colecţie de popoare barbare rătăcite într-o civilizaţie care le va nimici pe toate în cele din urmă, chiar dacă este opera lor ea însăşi.

E de observat că etnotipul tinde spre forma culturală a marilor opere, culminând cu opera eponimă, adică opera în care un popor se cunoaşte pe sine şi este recunoscut de alţii spiritualiceşte la pragul cel mai de sus, după cum tot etnotipul dezvoltă în jurul lui diverse forme de cult: cultul strămoşului, cultul eroului, cultul geniului, cultul religios ce culminează cu liturghia jertfei întemeietoare a Mântuitorului, toate acestea fiind, în fapt, diverse forme şi încadrări ale trăirii intense. Pe de altă parte, Durkheim constată că etnotipul se transmite sub forma unor "predispoziţii tot mai indeterminate". Această indeterminaţie progresivă a tipului mediu transmis ar putea fi interpretată fie ca o creştere a gradului său de generalitate, astfel încât, la vîrf, el s-ar suprapune peste tipul omului generic, fie ca o creştere a libertăţii individuale şi de grup în raport cu tipul generic (mediu) transmis.

Altminteri spus, individul şi grupul dobândesc o libertate tot mai mare în ceea ce priveşte distanţa faţă de tip şi faţă de modul utilizărilor sale (a acelor caracteristici şi facultăţi generale sau

medii, care-l compun). Aş numi acest proces esenţializarea şi universalizarea etnotipului (ori a tipului social sau mediu dublu compus).

Tipul iniţial concret devine tot mai general şi mai universal, încât în el se pot recunoaşte grupuri de o extremă diversitate (o diversitate crescândă). Este cazul exprimării sale esenţializate şi universalizate în şi sub forma operelor eponime, adică a acelor opere socotite reprezentative pentru spiritualitatea unor popoare, cum ar fi opera lui Dante pentru italieni, a lui Shakespeare pentru britanici, a lui Platon pentru greci, a lui Dostoievski pentru ruşi, a lui Eminescu sau Brâncuşi pentru români etc.

În Eminescu se recunosc intelectuali de o largă provenienţă etnică, nu însă în, să zicem, Alexandru cel Bun. Cine, de exemplu, dintre neunguri consimte să se identifice cu Ştefan, întemeietorul dinastiei maghiare? În schimb, cercetările şi cunoaşterea operei lui Petöfi pot fi o preocupare generică. Tot astfel în privinţa operei lui Tolstoi şi Dostoievski, ori a lui Balzac şi Pascal, ori a lui Blaga şi Descartes etc. Cine, de pildă, se îndoieşte de universalitatea lui Brâncuşi? Dar cine nu ştie că el este român? În schimb, toate popoarele se ştiu în aceeaşi simţire şi precugetare prin Iisus, Mântuitorul, Recreatorul şi Întemeietorul tuturora.

Uneori tipul poate urma o direcţie de sistematizare pur culturală (religioasă). Este cazul marilor religii naţionale ale antichităţii; Zamolxe, Zoroastru, Budha, etc., sunt "zei naţionali", însă în cadrul acestor religii sunt fixate tipuri generice astfel încât, de pildă, cercetările culturii greceşti nu pot face abstracţie de zamolxism. Ne aflăm, iată, în poziţia de a evidenţia rolul numelor ca exprimări ale tipului, mai exact ale etnotipului şi ca legităţi ale sociologiei noologice. Este cât se poate de nefiresc pentru sociologii moderni că au făcut abstracţie de un fenomen atât de important pentru dinamica spirituală a societăţilor precum numele, eponimia, în genere toate modalităţile de manifestare a etnotipului în viaţa colectivităţilor omeneşti. Numele este un scut de apărare a indivizilor şi a colectivităţilor de ameninţarea mediocrităţii, care, în vederile unui sociolog spiritualist, este una dintre cele mai mari primejdii pentru perpetuarea popoarelor în istorie.

8. Mediocritatea istorică şi sufletul popular

Mediocritatea ameninţă nu doar viaţa individuală, ci şi pe cea colectivă, adică pune sub primejdie manifestarea sufletului popular. Există o formă de mediocrizare a exprimărilor "sufletului popular", a expresiilor sale, în special artistice, cum ar fi cântecul popular, bunăoară. Mediocrizarea folclorului transformă cântecul popular în "produs de serie", în rimă meşteşugită prin exerciţiul gustului mediocru al cântăreţului însuşi, care pretinde, fără de vreun merit personal, să fie textierul unei opere de geniu, cum este cântecul popular, intervenind în ea, modificând, adăugând şi deformând. Opera de geniu astfel maltratată îşi pierde forţa, se mediocrizează. Acelaşi lucru s-ar întâmpla şi cu produsul creatorului cult, dacă interpreţii ar pretinde să pună de la ei. Deserviciul pe care l-au făcut aşa-numiţii "interpreţi ai muzicii şi cântecului popular" folclorului şi "sufletului popular", prin înlocuirea ipostazelor de trăire populară cu alegorii politice şi patriotice, este uriaş, aproape incalculabil. Transformarea folclorului în mijloc de propagandă politică, ori comercializarea lui, au reprezentat o altă pârghie de mediocrizare a sufletului popular.

Mediocrizarea folclorului, a sufletului popular, este consecinţa mediocrităţii şi alienării elitelor unui popor, pe de o parte, şi a procesului de masificare modernă, pe de alta. Elite mediocre, "semiculte" (C. R. Motru), incapabile să se înalţe la nivelul "sufletului popular", al folclorului, au provocat o coborâre a acestuia la un nivel mediocru prin mediocritatea lor sufletească şi mentală. Aceeaşi mediocritate a unor segmente ale elitelor explică posibilitatea unui curent nihilist de critică disolutivă şi vulgară a etnospiritualităţii (a "specificului etnic"), în exprimările acesteia (mioritism, eminescianism, românism etc.). Acest curent s-ar putea adânci şi

lărgi în viitor, căci îşi află sprijin serios tocmai în masificarea modernă, adică în mediocrizarea unor sentimente colective. În "societăţile tradiţionale", exprimările sufletului popular ating intensitatea în anumite momente speciale, nu reprezintă un fapt constant. În toate celelalte momente, stările populare, de trăire colectivă, scad în intensitate, reintră în latenţă difuză şi pe acest fond (de latenţă a simţirii populare) sunt posibile manifestările mediocre, uneori la o scară destul de generală (cum o arată teoriile masificării). Sufletul popular, de pildă, este înţelept, dar nu vei întâlni ţărani care se exprimă în paremii sau rostind, cu fiecare frază, un proverb. Conştiinţa populară este sediul proverbelor şi al paremiilor, dar omul obişnuit are o conştiinţă care preia înţelepciunea proverbelor, nu neapărat şi modul exprimării proverbiale. Omul popular se comportă în spiritul, nu în litera proverbelor. Congruenţa şi deci perfecta potrivire între spirit şi exprimare discursivă este un fenomen exponenţial şi un fapt de sărbătoare.

Există oameni special înzestraţi cu memoria proverbelor, după cum există momente speciale pentru rostirea publică a creaţiilor folclorice, fie prin cântec, fie prin modurile de exprimare publică ale povestitorului. Ceea ce este nou, în ordine istorică, este fracturarea conştiinţei individuale şi colective de conştiinţa populară, de sufletul etnic. Apare un fenomen de înstrăinare a unor mase întregi de propriul lor suflet, de apartenenţa etnospirituală. Apartenenţa şi numele neamului sunt luate-n deşert, ba chiar batjocorite. Un formidabil curent al contraculturii se naşte în societatea modernă cu scopul precis de a dizloca sufletul etnic şi popular, ironizându-l, batjocorindu-l chiar.

Într-un anume sens, naşterea societăţii de masă pare a însemna sfârşitul sufletului popular. Noua cultură de masă, la care aderă imensa majoritate, împinge în "pivniţele" sufletului uriaşe comori de simţire populară, de artă şi înţelepciune colectivă, de mitologie, toate create de marea încordare a sufletului etnic al popoarelor din vremuri imemoriale începând. "Uitarea" aceasta nu înseamnă o "ruptură" totală, căci toate exprimările "sacralităţii", întreaga mitologie, simţirea aceasta etnoreligioasă se întorc în forme camuflate şi uneori degradate.[228] Cu cât mai extinsă este cultura de masă, cu atât mai amplă este sfera manifestărilor sacrale camuflate şi degradate. Cultura postmodernistă, de pildă, este expresia unui curent de refuzare a modernităţii combinată cu o voinţă slăbită de întoarcere la rădăcini, ştiinţa şi puterea întoarcerii fiind mult diminuate, ceea ce rezultă nu este un mit, ci o paramitologie, nu este o resacralizare, ci o sacralitate camuflată şi degradată. Proiectarea tinerilor în star-ul muzicii rock, împărţirea pe grupuri de fani, răspunde nevoii de ritual şi ceremonie, de identitate intens trăită. Această nevoie se descarcă însă într-o atitudine prin care atât ritualul cât şi ceremonia se afirmă în expresii degradate, la un nivel de semirealizare ori chiar de falsă realizare.

Tinerii aceştia au toate formele de trăire religioasă pe care le aplică asupra unor produse ale culturii de masă. Apar astfel parareligiile, ansambluri de practici sincretiste, trăiri extrem de intensificate, în raport, însă, cu substitute mitologice şi parareligioase. Aceste noi sinteze între substitute religioase şi trăiri de tipar şi de intensitate religioasă compun "parareligia new-age-istă". New-Age-ul este, în întregime, un produs al crizei postmoderne, o resurecţie a gnozei pe un fond de trăire şi de creaţie religioasă blocată. Este o întoarcere la religie, dar fără teologie, la trăirea mitică, dar fără mitologie etc., astfel că toate aceste trăiri se instalează în cadre neadecvate, deplasate. Teologia este substituită printr-un recurs la speculaţii astrologice despre marele ciclu astral al Vărsătorului, scenariul mitologic este înlocuit de scena adunărilor semioculte şi ezoterice, conştiinţa harică lasă locul speculaţiei abisal-noologice etc., etc. Un ciclu "magian" pare a inunda Europa. Ciclul idolatriilor şi al resurecţiei gnozelor.

---

[228] Idem.

Partea a II-a
CADRELE SPIRITUALE

I. Locurile spirituale

1. Sensul spiritual al experiențelor comune (comunitățile).

Una dintre caracteristicile omului ca ființă socială este “simțirea comună”. În anumite cadre şi împrejurări simţim la fel, adică suntem împreună în aceeaşi simţire, aceeaşi cugetare, aceeaşi trăire. Să luăm exemplul cel mai tipic: oroarea de a consuma un aliment în anumite perioade numite “posturi”. Nutriţioniştii ne-ar spune că societatea n-are temei să-l respingă. Când, însă, oroarea față de acel aliment a devenit simțire şi reprezentare comună, deci parte a conştiinţei tuturor (ori a marii majorităţi), acea “oroare nu poate să dispară fără ca legătura socială să nu slăbească şi acest lucru (el însuşi) e resimţit obscur de către conştiinţele sănătoase”[229].

Refuzul creştinilor de a consuma carne în zilele de post este o simţire comună şi încălcarea postului e “resimţită obscur” de toate conştiinţele creştine ca o cădere, ca o slăbire a legăturii cu Dumnezeu, simţire în care, de fapt, se exprimă solidaritatea comunităţii de credinţă şi, evident, presentimentul dumnezeieștii liturghii. Legătura cu Dumnezeu este, iată, locul unei întâlniri spirituale a tuuror celor ce împart aceleaşi trăiri. Solidaritatea aceasta e afectată prin fapte precum încălcarea postului, şi un atare fapt el însuşi e resimţit ca fapt de slăbire a credinţei, a comunităţii religioase. Simţirea aceasta comună, pe de altă parte, nu se poate manifesta decât într-un *cadru*, un *loc*, care-i *adună* pe toţi cei ce simt la fel. Unde anume, în ce cadru, simţim toţi la fel? Unde este locul sau cadrul care ne adună pe toţi în aceeaşi simţire?

În exemplul dat, acel cadru este *postul*. *Postul* ne adună pe toţi în *aceeaşi simțire*. Dacă postul dispare, simţirea comună prilejuită de cadrul acestuia nu mai are *unde* şi *cum* să se exprime. De prisos este să consemnăm că un sentiment colectiv are nevoie de un cadru propriu de cultivare şi de conservare deopotrivă, care dacă dispare antrenează pe urmele sale stingerea acelui sentiment. Simţirile comune au caracter difuz şi latent (în noi). Ca să se exprime e nevoie de un „loc” (un cadru) care-i poate “aduna” pe toţi, într-o aceeaşi simţire, adică face posibilă actualizarea fiinţei noastre sociale, compusă tocmai din părtăşia aceleiaşi simţiri. *În absența acestui „loc spiritual”, simțirea comună rămâne latentă, iar membrii acelei societăți rămân risipiți. Așa se explică de ce simțirea comună nu este „conștientizată” zilnic, în actele cotidiene ale membrilor unei societăți, ci numai în anumite momente, cadre și manifestări.* Aceste cadre nu fac parte din *spațiul fizic*, ci sunt *locuri spirituale*, fac parte strictamente din *spațiul spiritual*, ca spaţiu al trăirilor actuale şi virtuale, adică tocmai ca substrat sufletesc al vieţii colective. Cel ce vrea să cunoască fenomenul simţirilor comune trebuie să examineze cadrele actualizării lor, care au puterea să-i adune pe foarte mulţi întru împărtăşirea aceloraşi simţiri şi, în orice caz, se arată a fi locuri de adunare întru aceeaşi trăire. În absenţa acestor cadre, simţirile comune sau împărtăşite rămân difuze sau latente, iar colectivităţile nu dobândesc *conștiință de sine*, rămân ele însele *latente*.

---

[229]Idem.

Cadrele noologice sunt, aşadar, locuri de adunare spirituală, evidenţiate de "întâlnirea" unui număr variabil de persoane în aceleaşi simţiri şi aceleaşi cugetări, tocmai întrucât împărtăşesc trăiri spirituale de acelaşi tip. Uneori această adunare devine activă şi deci real – manifestă, alteori rămâne o pură virtualitate. Postul mare al Paştelui, bunăoară, este un asemenea cadru şi loc de adunare a celor care simt la fel, au aceleaşi trăiri, ce ating pragul transfigurării în relaţia cu pâinea şi vinul euharistic (împărtăşirea cu trupul şi sângele Domnului). În epoca ateistă, acest cadru a rămas pentru mulţi o pură *virtualitate,* ceea ce nu înseamnă că acea simţire a dispărut cu totul, doar că relaxarea acelui cadru, şi oarecum interzicerea (sau doar desconsiderarea) postului, a comprimat ori a suspendat provizoriu practicarea lui ca loc şi cadru de adunare a celor cu simţire creştină (cu nevoi de purificare prin post, prin spovedire şi împărtăşire cu Sfânta Euharistie).

Lectura aceleiaşi cărţi, ca să luăm un alt exemplu, transformă numărul difluent al celor care-o citesc într-o „adunare spirituală", într-o comunitate spirituală nevizibilă, dar nu mai puţin eficace. Cartea a devenit, prin actul lecturii, „loc de întâlnire spirituală", *cadru de adunare sufletească* a celor care fuseseră până atunci un număr oarecare, o mulţime risipită şi fără de vreo putere sufletească. *În absența unor asemenea cadre, ființa noastră socială n-ar fi mai mult decât o îndepărtată și vagă presimțire. Se cere, iată, să cercetăm mai îndeaproape aceste cadre, care fac din biata noastră făptură ocazia săvârșirii repetate a uneia dintre marile minuni ale firii: afirmarea ființei colective în făptura fiecărui ins în parte. Aceasta este minunea afirmării, a permanentului triumf al spiritului în viața altfel amenințată de nimicire. Cadrele spirituale sunt în lume chiar atunci când nu sunt actualizate, așa cum se întâmplă cu atâtea cărți necitite, ori cu sărbătorile uitate sau cu posturile neobservate, cu credința slăbită, difluentă etc.* În plus, cadrele spirituale pot fi utilizate pe dos, întors, şi atunci ele se preschimbă în „locuri" de ratare a întâlnirilor spirituale. Cei ce se află laolaltă, deși s-au adunat, nu s-au întâlnit, au ratat întâlnirea spirituală cu adevărat. Oare nu ratează intelectualitatea europeană de atâta amar de vreme o reală întâlnire spirituală? S-ar putea vorbi despre o anume întâlnire a celor ce împărtășesc același sistem de gândire, cum ar fi cartezianismul, dar forma maximei socializări a acestui tip de întâlnire este *parlamentul politic*, care-a izvorât din *credința carteziană în ego cogito, adică credința că lumea gândită în comun, lumea vorbită, este o lume ordonată. În fapt, lumea gândită în categorii politice și juridice, în capitole de legi, poate să rămână pe mai departe o lume amorală, chiar imorală. Ordinea legilor ieșite din discuțiile interminabile ale parlamentarilor nu este neapărat mai bună, deși e gândită împreună, căci nu pare a se ridica mai sus de compromisul celor care fac din interes singurul ghid al gândirii. Se poate fura la adăpostul legii, așa cum ne-o arată „reforma" lumii răsăritene de după revoltele din 1989*. Peste tot în această lume au fost făcute legi care-au permis claselor guvernante o uriaşă redistribuire a averilor naţionale dinspre proprietarul colectiv spre grupări ale celor care s-au îmbogăţit peste noapte, fără muncă, fără capitaluri şi fără de altă explicaţie, în afară de acela de a se fi aflat la locul potrivit în momentul marii împărţiri. Am numit acest tip de sistem social, capitalism oligarhic. Legea lui este redistribuţia capitalului de la cei care l-au creat vreme de peste 40 de ani de exploatare comunistă, spre cei care s-au organizat în grupări politico-oligarhice, al căror ţel unic a fost crearea pârghiilor juridice care să permită transferul de la cei mulţi spre cei puţini. Vom examina procesul în altă parte. Reţinem aici doar dovada că lumea bine gândită în categorii juridice şi în paragrafe de legi e posibil să rămână o lume prost dirijată, o lume a injustiţiei, amoralităţii şi cinismului. Lumea gândită este departe de lumea trăită, încât chestiunea crucială este aceea a categoriilor de trăire colectivă, nu aceea a categoriilor de gândire comună. *Răspunsul la întrebarea „cum gândim lumea"? nu este răspunsul la problema ordinii lumii. Numai răspunzând la întrebarea „cum trăim lumea?" dobândim firul călăuzitor spre dezlegarea corectă a chestiunii ordinii sociale. În general, filosofii moderni au dezlegat întâi întrebările legate de modul în care e gândită lumea și, dacă au mai avut puteri sufletești, s-au întrebat și asupra modului în care e trăită lumea. Singuri, teologii au continuat, în tradiția patristică, să pună trăirea lumii înaintea gândirii lumii.* Când ştim cum e trăită lumea ştim cum e lumea. Când aflăm cum e gândită lumea, putem spune că am aflat cum poate fi amăgită sau înşelată

lumea. În genere, sistemele în care e trăită şi gândită lumea se fixează în ceea ce putem socoti a fi învăţăturile lumii, ale fiecărei lumi istorice în parte. De aceea, sociologia nu poate fi socotită încheiată decât după ce şi-a desfăşurat cercetarea la cele trei etaje ale ei: latenţele sufleteşti şi actualizările lor, cadrele spirituale sau noologice, învăţăturile spirituale.

Problema cadrelor spirituale se cere încă aprofundată şi nu este greu să se observe unde anume ne despărţim de marele sociolog francez E. Durkheim, care nutrise atâta încredere în ipoteza suprapunerii perfecte între diversele categorii ale conştiinţei colective sau ale gândirii comune. În vederile sale, categoriile juridice sunt nemijlocit şi categorii morale, astfel încât legea penală şi dreptul retitutiv sunt unicul vehicul manifest al sentimentului social sau popular de dreptate, care rămâne un fenomen de adâncime, neobservabil direct. Noi aducem o nouă garnitură de categorii sociologice care se ordonează în cele trei registre deja amintite: latenţe sufleteşti, cadre noologice şi învăţături spirituale. Iar categoria axială a modului nostru de a înţelege lucrurile este cea de trăire. Omul este o fiinţă trăitoare şi lucrul acesta este mai adânc decât condiţia fiinţei gânditoare şi poate că în pragul modernităţii, Pascal a înţeles cel mai adânc lucrul acesta când a definit omul prin metafora „trestiei gânditoare". Oare nu sunt mlădierile trestiei, fragilitatea ei, dar şi incredibila ei elasticitate, faţete metaforice ale omului trăitor? Se cere, deci, mai stăruitor examinată ipoteza cadrelor spirituale de afirmare trăitoare a omului.

2. Cadre sau locuri spirituale (noologice) primare şi secundare

Teoria latenţelor difuze ne-a condus, iată, la formularea ipotezei cadrelor de actualizare trăitoare a omului ca fiinţă spirituală. Călăuziţi de noua ipoteză, am adus în lumina atenţiei fenomenul locurilor sau cadrelor de adunare şi de întâlnire spirituală (care nu îmbracă decât ocazional expresia "locului fizic"), a celor care par a fi pregătiţi pentru aceleaşi trăiri, locuri şi cadre care devin apoi nuclee ale solidarităţii sociale, rame în care se petrece actualizarea şi deci activarea latenţelor difuze ale sufletului colectiv. Spunem că asemenea cadre sunt, de fapt, "locuri spirituale" în care membrii unei societăţi se „întâlnesc" (se adună) întrucât au aceleaşi tipare de trăire, împărtăşesc aceleaşi simţiri (sentimente comune), împărtăşesc acelaşi mod de a gândi (gândesc împreună), fixat în mituri, în filosofii, în mentalităţi şi obiceiuri de gândire etc., acţionează la fel (împreună). Care sunt efectiv aceste „locuri" în care se adună membrii unei societăţi spre a se regăsi, a-şi exprima şi împărtăşi trăirile comune?

Ei se pot „întâlni" (aduna) în cadre sau "locuri spirituale" ca acestea:

a) într-un simbol, cum ar fi bunăoară, pentru creştini, simbolul crucii; toţi cei ce-şi fac semnul crucii simt la fel, se recunosc între ei ca fiind la fel etc.;

b) într-o operă, cum ar fi, de pildă, Doina lui Eminescu, ori integrala poetică a acestuia, sau, ca să luăm un alt exemplu, marele poem apofatic „Mioriţa";

c) un mit, o legendă etc., transmise pe căi orale, de la unul la altul, pe întinse arii;

d) o temă sau un motiv;

e) o dogmă (dogma Sfintei Treimi);

f) un ritual sau o ceremonie;

g) un obicei sau o tradiţie;

h) un nume sau o faimă (o eponimie prestigioasă), care uneori se combină ca în cazul marilor genealogii, a marilor familii a căror genealogie se adânceşte în negura veacurilor, biruind mileniul chiar, cum s-a întâmplat, de pildă, cu familia Cantacuzinilor în arealul bizantino-român etc.

i) sfintele taine (cele şapte), în frunte cu taina tainelor, cu uniunea euharistică;

j) Sociologia literaturii vorbeşte despre un tip special de „adunări" consensuale sau "ansambluri mari de oameni", cum ar fi "publicul aceluiaşi roman, ori al cărţilor lui Marx", ca să dăm exemplul menţionat ca atare de către prestigiosul sociolog francez R. Escarpit etc., etc. Câţi

dintre intelectualii Europei n-au simţit la fel în anumite chestiuni politice sau sociale graţie marxismului? De la Atlantic la Pacific, trecând peste toată Rusia asiatică, ori chiar şi numai de la Marea Nordului la Vladivostok, cohorte de intelectuali europeni au simţit la fel, au gândit la fel, dar, din nefericire, această gândire comună, această simţire comună n-a avut nici un element comun cu simţirea sau cu gândirea populară, a popoarelor robite de regimurile bolşevismului marxist. A fost o "adunare paraspirituală", pe deasupra popoarelor, care persistă şi astăzi şi-i împuterniceşte pe intelectualii Europei să se recunoască la Paris, la Bruxelles, la New York, păstrându-se însă tot atât de îndepărtaţi de sufletul popoarelor peste care călătoresc, pe cât sunt de asemănători între ei în gânduri şi simţiri.

Vorbim, în asemenea cazuri, despre o Internaţională, despre un spirit panideologic, care adună atâta lume şi care, din păcate, transgresează hotarele spiritului etnic ca şi cum acesta n-ar exista, nesocotind legea divină a distribuţiei etno-teritoriale a acelor „locuri de adunare şi împărtăşire spirituală" a oamenilor, denumite popoare. Cadrele spirituale sau noologice se deosebesc, iată, de alte cadre de referinţă prin faptul că au extracţie populară, sunt actualizări trăitoare ale sufletului popular, adică sunt cadre de afirmare trăitoare a substratului sufletesc al comunităţilor omeneşti. Oricât ar părea de sofisticat un cadru spiritual anume, el se va bucura de o solidarizare spontană a celor ce nu şi-au pierdut simţirea populară.

j) Popoarele sunt, iată, şi ele „locuri" de adunare şi întâlnire spirituală a celor de acelaşi grai, de aceeaşi credinţă etc. Cine ar putea să decidă împărţirea oamenilor în popoare? Acestea sunt evident expresia celor mai neprevăzute forme de manifestare ale fiinţei sociale în structura existenţei. Fiinţa popoarelor este, iată, cadrul celui mai reprezentativ triumf spiritual al fiinţei sociale în univers. Dispariţia popoarelor ar ilustra, de aceea, una dintre cele mai cumplite catastrofe ale fiinţei colective din istoria speciei omeneşti. Desigur că un individ ori un grup de indivizi pot să decadă din fiinţa popoarelor lor. Este un fenomen de adâncă desocializare, o deculturaţie de proporţii catastrofale pentru grupul ori insul acela, căci din aceeaşi clipă ei pot deveni agenţi ai contraculturii, ai unei agresiuni îndreptate contra fiinţei sociale. Încât efectul sigur al simplei lor existenţe este un bizar scăzământ ontologic, un deficit de realitate spirituală, o realitate cu semnul minus. Cadrul maximului triumf al popoarelor ca fiinţe colective sau sociale este naţiunea sau poporul cu conştiinţă religioasă. Numai astfel poporul risipit în lume, în expresia lui demografică, adică pur biologică, se transfigurează în popor adunat „în cer", adică întru Fiinţa dumnezeiască. Un popor fără de Dumnezeu, ca în visul satanic al idolatriilor care-au desfigurat secolul XX, ar fi una dintre cele mai cumplite înfundături din univers, un loc al morţii, al unui deces spiritual colectiv, o moarte în spirit.

În calitatea lor de "cadre noologice" care menţin împreună milioane de oameni, popoarele sunt opera lui Dumnezeu, căci nimeni în istorie nu le-a creat şi nimeni în istorie n-ar putea să creeze un popor. Popoarele sunt prima operă majoră din istoria omenirii şi, ca orice operă, ele sunt, în plan spiritual, transistorice şi transcendentale, adică se dovedesc a funcţiona sub calitatea unor forme apriori[230] ale sensibilităţii umane. Numai fiinţele decăzute pot trăi fără de un sentiment etnic, adică fără de simţirea apartenenţei etnospirituale (ceea ce înseamnă că această formă de sensibilitate acţionează modelator, adesea fără conştientizare, asupra simţirii comunitare a oricărui individ, chiar a celui ce contestă fiinţa popoarelor).

În şi prin cadrele etnospirituale, adică prin afirmarea popoarelor ca fiinţe spirituale, se nasc marile opere. La rândul lor, acestea pot oferi unor ansambluri umane locuri spirituale de adunare, din care şi prin care se pot chiar îndepărta apoi de fiinţa spirituală a popoarelor. Se pune, iată, problema legăturii organice sau artificiale (deci a tipului de legătură) dintre aceste "locuri spirituale" secundare şi locul spiritual matriceal pe care-l denumim popor sau suflet etnic. Să reţinem, deocamdată, aceste precizări în legătură cu semnificaţia ontologică a operei ca "loc

---

[230] Idem.

spiritual de întâlnire" sau de adunare a unei mari mulţimi de indivizi în aceleaşi simţiri, aceleaşi viziuni sau reprezentări şi în aceeaşi gândire.

Din capul locului, se cere să facem, deci, distincţie între locuri spirituale secundare şi locuri spirituale primare sau matriceale. Sociologia creştină conferă caracter creaţional numai locurilor spirituale matriceale. Acestea sunt inexplicabile în ordine strict istorică şi deci în ordinea exclusivă a creativităţii omeneşti. Ele reclamă un plan de explicaţie transistorică. Popoarele îşi păstrează o minimă identitate de-a lungul istoriei, iar atunci când îşi pierd identitatea, dispar tot atât de obscur şi inexplicabil precum au apărut. De ce apar şi de ce dispar popoarele, iată o chestiune foarte grea şi, după noi, imposibil de dezlegat (explicat).

Să reţinem deocamdată că principala trăsătură a adunărilor spirituale este întâlnirea. Fenomenul întâlnirilor este esenţial şi el depinde hotărâtor de calitatea cadrelor spirituale de „adunare", fiindcă nu orice loc de adunare este şi un loc de întâlnire. Mulţimile de pe un stadion cunosc fenomenul întâlnirii, dar pot să şi decadă din starea de adunare populară, atunci când mulţimea aceea devine agresivă. Cei ce se află împreună într-o mare mulţime anonimă, cum ar fi mulţimea celor ce mişună pe un mare bulevard, de regulă nu se întâlnesc. În schimb, cei ce citesc şi trăiesc aceeaşi operă, deşi nu se văd fizic, se întâlnesc spiritual, pentru că s-au adunat în acelaşi loc sau cadru spiritual. Indivizii care-au compus mulţimile revoluţiei franceze nu s-au întâlnit niciodată, deşi s-au adunat mereu şi mereu. În schimb, mulţimile revoluţiei de la Bucureşti s-au întâlnit în clipa în care toţi cei din mulţime au îngenuncheat şi au rostit „Tatăl nostru". În clipa aceea s-au întâlnit şi s-au cunoscut. Membrii unui partid politic, cum a fost, de pildă, partidul comunist, s-au adunat adeseori, dar nu s-au întâlnit mai niciodată. De regulă ei au ratat întâlnirile spirituale. Ratarea întâlnirilor provine din faptul că cei ce se adună, fie se ascund după o anume mască a situaţiei, care-i depersonalizează, fie nici nu reuşesc să ajungă spiritual acolo, deşi trupeşte sunt prezenţi. În ritualul mişcării legionare, la toate adunările erau strigaţi cei plecaţi dintre vii, şi cineva răspundea pentru fiecare: „prezent", comunicând astfel convingerea că printre cei vii se află spiritual şi cei ce ne-au părăsit. Pomenile, în general, exemplifică aceeaşi convingere privind prezenţa spirituală a celui pomenit.

k) Pentru creştini, tainele sunt locuri spirituale de întâlnire înălţată la cer în chip cu adevcărat miraculos (deci tainic). Taina tainelor şi "locul spiritual prototip" de "întâlnire" spirituală şi deci de "adunare noologică" pentru creştini este "cadrul şi momentul împărtăşaniei", în care şi când fiinţa comunitară a unui popor se manifestă ca "fiinţă religioasă", ca "eclesia", ca unitate şi deci "comunitate" întru Christos, în "trupul mistic" al lui Christos. Atunci Biserica şi Neamul sunt una. Comunismul a fost şi este, în acelaşi timp, antinaţional şi anticristic, căci s-a afirmat împotriva neamurilor şi cu o ură satanistă împotriva blândului nazarinean, a lui Iisus Christos. Locurile spirituale sunt, iată, ipostaze ale vieţii spirituale. Ipostazele sunt atât de importante pentru înţelegerea socialului, că este surprinzător să constaţi cât de puţină atenţie a fost acordată acestei atât de reprezentative modalităţi de manifestare a sociabilităţii omeneşti şi a cunoaşterii în genere. Cadrele spirituale sunt, după cum sesizăm, diverse în ciuda unităţii lor fenomenologice, adică a caracterului lor unificator de cadre ale afirmării trăitoare a fiinţei omeneşti. Să examinăm, în continuare, celelalte înfăţişări ale cadrelor spirituale, ca modalităţi unice de manifestare a omului ca fiinţă socială, şi de propagare a ordinii spirituale în viaţa colectivităţilor omeneşti.

3. Omul reprezentativ şi despotul

Un alt posibil *loc* de întâlnire spirituală a membrilor unei societăţi şi deci o altă ipostază a sociabilităţii şi a triumfului spiritual, este viaţa exemplară a omului reprezentativ sau a exponentului. În omul reprezentativ se recunosc foarte mulţi şi aceştia ajung la un acord spontan al sentimentelor că acel om îi exprimă şi-i poate reprezenta. El este una dintre ipostazele

întâlnirilor spirituale ale membrilor unei comunităţi. Această simţire comună îl înalţă pe cel în cauză la un rol pe care nici măcar nu-l ştie dinainte, la rolul de exponent al acelei mulţimi, al acelei adunări. În caracteristicile sale exemplare, în felul său de a se purta, a simţi şi a gândi se exprimă potenţat şi uneori la o scară intensificată, felul de a fi, a simţi şi a gândi al unui mare număr de inşi;[231] în şi prin simţirea, conduita şi gândirea lui se deschide în existenţa cotidiană un loc spiritual de întâlnire a celorlalţi, care astfel dobândesc putinţa să-şi exprime simţirea şi gândirea la un nivel de intensitate şi de vizibilitate suficient de înalt şi de amplu încât să fie luaţi în seamă. Această caracteristică defineşte toate locurile spirituale dintr-o societate. A le distruge înseamnă a diminua puterile reale ale acelei societăţi, a-i reduce solidaritatea şi deci unitatea internă şi apoi a o aduce fără nici o rezistenţă în robia altor popoare.

Primul lucru pe care l-a iniţiat ocupantul sovieto-kominternist în România după război, de pildă, a fost să distrugă grupările spirituale care se afirmaseră în perioada interbelică. Unii au fost arestaţi, alţii au fost interzişi, precum Arghezi, Călinescu, Blaga etc.[232] Teoria locurilor spirituale ne spune cât de importante erau acele grupări, personalităţile din lăuntrul lor, şi mai ales operele lor. Toată operaţia de interzicere a circulaţiei unor valori viza evident anihilarea adunărilor spirituale şi deci a ocaziilor de întâlnire spirituală a membrilor societăţii româneşti în cadrul şi pe temelia acelor valori. Pentru a reuşi să impună ordinea idolatră a sovietismului kominternist, aceste cadre şi adunări spirituale de opoziţie ideatică la un atare sistem trebuiau suprimate şi au fost suprimate.

Aşa se explică de ce popoarele îşi acceptă vremelnic despoţii. Dincolo de tot răul pe care-l aduc aceste figuri aşa de greu explicabile, ei procură şi un anume avantaj popoarelor în cauză. Prin figura lor, prin ceea ce par a anunţa, prin orizontul promisiunilor şi al speranţelor colective, care însoţesc întotdeauna şi pretutindeni figura marilor despoţi, în faza dintâi, aceea a ascensiunii lor, ei pot urca la vedere simţirile colective obscure, tentaţia colectivă de a influenţa mersul lucrurilor şi al lumii, dar până la urmă aceiaşi despoţi revin la ceea ce sunt cu adevărat, stârnind în jurul lor o apăsătoare maree de decepţie publică şi de revoltă latentă. Când popoarelor înţeleg că s-au înşelat cu omul acela pe care l-au ridicat la rang de "om mare" şi de "exponent", îi retrag încrederea şi susţinerea. Îl părăsesc. Din acel moment, el nu se mai poate susţine decât prin forţă şi prin represalii. "Tu, cel ce m-ai recunoscut înainte, nu mă mai recunoşti acum. Te voi sili să mă recunoşti şi să mă vrei", ar spune despotul în criza măririi sale. "Mă poţi sili să te accept şi să te păsuiesc o vreme, ar răspunde poporul, marele număr, dar nu mă poţi sili să te vreau şi să te recunosc". Acceptarea vremelnică nu înseamnă nici bună învoire şi nici recunoaştere. Este în cel mai bun caz o păsuire. „Te păsuiesc până-ţi găseşti cale şi mod potrivit să părăseşti «locul» acela. Dacă nici aceasta n-o poţi înţelege, atunci te alung cu de-a sila, te resping pe faţă." Acesta ar fi strigătul mut al marii mulţimi, strigătul înăbuşit din adâncuri.

Recunoaştere – Acceptare – Păsuire – Respingere, iată treptele pe care le coboară, nevoit, cel ce-a căzut din prerogativele exponentului şi ale omului mare.

4. Sărbătoarea şi adunarea populară

Un alt "loc de adunare şi de întâlnire spirituală" a membrilor unei comunităţi este "sărbătoarea" şi orice tip de "adunare populară". Sărbătoarea este un loc de întâlnire spirituală şi de trăire (simţire şi gândire) intensificată şi colectiv împărtăşită a celor care participă la ea. Aşa se explică de ce simţim o oarecare tristeţe după ce sărbătoarea a trecut. Tristeţea este contrapartea diminuării în noi a intensităţii simţirilor comune. E ca şi cum ceva s-a relaxat şi ne-am trezit mai însinguraţi, mai izolaţi. Intensificarea trăirilor spirituale, procurată de cadrul întâlnirilor cu toţi cei ce simt ca tine, este esenţa sociologică a sărbătorii, ne spune Durkheim. Ia-i poporului

---

[231] Idem.

[232] cf. Ungheanu, 2001, 2002, 1995, Bădescu şi Ungheanu, 2000

sărbătorile şi i-ai luat sufletul. Schimbă-i sărbătorile şi i-ai schimbat sufletul. Iată cum se explică miza pe care o pune orice regim de ocupaţie pe confiscarea sărbătorilor, pe subordonarea lor la scopurile de aureolare proprie. Sărbătoarea îi poate face vizibili şi acceptaţi de marele număr, iar dacă regimul ştie s-o folosească, poate transfera şi transforma energia aceea, intensificată de ocazia marii întâlniri, în aureolă proprie.

Aşa se explică faptul că la sărbătoarea religioasă, ca şi la cea de celebrare a eroilor neamului, se înghesuie pe prima scenă oamenii puterii. Unghiul de vizualizare este astfel schimbat: în loc să cadă pe eroul real, se focalizează pe "mai marii zilei", pe figurile politice ale clipei, astfel că din mici, cum sunt în realitate, devin, pentru o clipă, mari, preiau adică dimensiunea momentului, a sentimentelor colective. Din fericire, totul durează doar o clipă. Pseudo-înveşnicirea prin furt de carismă eşuează întotdeauna. Oricât ar încerca cineva să se înveşmânteze cu aureola şi carisma eroilor adevăraţi ai unui neam, în cele din urmă va sfârşi prin a intra în propriile lui veşminte. Confiscarea sărbătorii ca şi furtul de carismă[233] nu reuşesc, pentru că "locurile spirituale" sau sufleteşti dintr-o societate nu pot fi cumpărate, fiindcă n-au preţ. Sunt fără de preţ şi fără de pereche. Averile se pot cumpăra sau confisca, puterile unui stat la fel, chiar cele juridice, nu doar cele politice, puterile şi deci "locurile spirituale" (morale, metafizice, estetice şi religioase) însă nu pot fi nici cumpărate nici confiscate.

Ele pot fi, în schimb, reprimate (adică comprimate), interzise, suspendate pe durate mai lungi ori mai scurte, ori supuse efectului diminuant al zeflemelei, după care, acele forţe sufleteşti latente îşi găsesc alte "orizonturi sufleteşti" în care să se reaşeze întemeind "locurile spirituale" de întâlnire a celor mulţi, a celor care simt la fel, se comportă la fel. Legea locului spiritual şi a adunărilor spirituale se dovedeşte a fi mai puternică decât orice putere, orice dominaţie, orice cucerire şi orice despotism. Locurile spirituale, interzise vremelnic, se propagă în istorie şi în societăţi după legi adeseori tăinuite până în clipa în care, prin vizualizare (actualizare fenomenologică), ele ajung la vedere şi, astfel destăinuite, pot fi cercetate de cel ce voieşte să le cunoască spre a se folosi, tot vremelnic, de ele. Aceste "locuri" sunt adevărate cetăţi întărite ale sufletului colectiv şi tocmai acestea sunt "asediate" de către invadatori şi cuceritori, de cei ce vor să reprime spiritual popoarele, să le suprime sufleteşte, masificându-le. Esenţa războiului cultural constă în asaltul acestor "locuri spirituale", al acestor cetăţi întărite ale sufletului popoarelor. Tehnicile acestui război psihologic sunt multiple, dar cele mai eficiente sunt zeflemeaua, profanarea, vulgarizarea spre trivial, încât nimic sfânt nu mai rămâne pe urmele acestor manifestări disolutive. O simplă "echipă" de "maeştri" ai trivializării şi zeflemelei este mai eficientă decât cea mai înzestrată armată de ocupaţie.

5. Ritualul şi îmbisericirea

Un alt "loc spiritual" de întâlnire sau de adunare a celor cu simţiri comune poate fi ritualul. Postul, rugăciunea, procesiunea, mersul la biserică etc. sunt "locuri spirituale" de o importanţă inestimabilă pentru întâlnirea şi deci unitatea celor cu aceleaşi simţiri, care astfel, prin adunarea lor spirituală, alcătuiesc nucleele de unificare a unei întregi societăţi. Continuitatea actului şi extinderea lui spaţială fac dintr-o populaţie oarecare o unitate de simţire şi de gândire, deci o realitate sufletească unitară, un neam. Toţi aceştia care simt la fel, se simt înrudiţi, simt că sunt la fel cu toţii, că au aceleaşi sentimente şi gânduri, că fac una şi aceeaşi familie lărgită. Iată de ce, eclezia este o sinteză înălţată şi înălţătoare a unor asemenea "locuri spirituale" de adunare a membrilor unui neam, care devin astfel "mădularele corpului sfânt al lui Iisus Christos" şi deci părţi organice ale unui întreg spiritual, înveşnicite prin actul de reconstituire a fiinţei lor vremelnice în trupul veşnic al Bisericii lui Iisus Christos. Aceasta este taina reînvierii şi a

---

[233] Idem.

reîntrupării. Biserica este cadrul în care toţi pot căpăta acces la marea taină a reînvierii, a reînsufleţirii întru viaţa veşnică, a înveşnicirii. Pâinea eucharistică le dă tuturora trupul veşnic, deci poarta către înviere. Iată de ce s-a socotit că tainica şi marea comunitate de împărtăşire este prototipul şi deci culminaţia comunităţilor de orice fel, la creştini.

Eclesia euharistică este "comunitatea comunităţilor", cu expresia lui Hegel, nu Statul, fie acesta chiar şi cel de tip bismarkian (cum crezuse, în orgoliul său germanic, anarhizant, Hegel).

6. Comunitatea de ofensă

Un alt loc spiritual de adunare a membrilor unei societăţi este comunitatea de ofensă şi indignare faţă de cei ce-au adus un ultragiu sufletului colectiv, legăturii care ne leagă pe toţi, unii de alţii, într-o formă ori alta. Această comunitate de ofensă, ultragiată, se precipită spre o descărcare justiţiară, devenind astfel o comunitate care face dreptate, care împarte justiţia şi distribuie pedeapsa în cuprinsul populaţiilor după scara greşelii[234]. Fiecăruia după cât a stricat dăunând făpturii divin-umane, spirituale şi morale şi, în ultimă instanţă, făpturii etnice, adică "sufletului poporului".

Iată de ce, un alt "loc spiritual" de adunare este chiar "pedeapsa", adică actul de reacţie în care şi prin care se manifestă (se actualizează) comunitatea justiţiară a unui popor[235]. Dacă "pedeapsa" păstrează legătură neîntreruptă cu "sufletul poporului", adică dacă nu-şi pierde "sensul justiţiar". Pedeapsa este ipostaza sociospirituală a adunării reacţionare a justiţiarilor, adică a celor care sunt pregătiţi să reacţioneze pedepsitor întrucât trăiesc sentimentul justiţiei sociale cu aceeaşi intensitate.

În consecinţă, dreptul penal sau represiv ca şi organele lui (adunarea poporului ca organ jurisdicţional şi deci ca tribunal) pot dobândi şi acestea funcţie de "loc spiritual" de adunare şi întâlnire spirituală a tuturor celor care au spirit reacţionar viguros, întemeiat pe regula de dreptate respectată cu stricteţe dintr-o străvechime inevaluabilă. Acest loc spiritual este, însă, şi cel mai expus uzurpării şi deci confiscării. O putere străină poate confisca acest organ al pedepsirii spre a-l utiliza în scopuri proprii, întorcând pedeapsa contra celui ce reprezintă însăşi sursa ei, contra poporului însuşi, izvorul sancţiunii. Asemenea răsturnări sunt cele mai frecvente în istorie. Mai mult chiar, răsturnările acestea pot recanaliza mânia publică într-o direcţie antisocială şi deci antipopulară cum au arătat-o tribunalele revoluţiilor franceză şi bolşevică. Ghilotina mobilă în revoluţia franceză şi execuţia sumară prin împuşcarea unor grupuri sociale întregi în revoluţia rusă, sunt exemple de asemenea răsturnări.

7. Locurile spirituale în lumina proceselor de modernizare

Ce înseamnă schimbarea şi modernizarea, din această perspectivă? Schimbarea în viaţa popoarelor şi procesul de modernizare sunt procese de virtualizare a "locurilor spirituale de adunare a membrilor unei societăţi" şi de gravă degradare a "întâlnirilor". Folclorul îşi răreşte momentele şi ocaziile de actualizare. Basmul trece din "zicerea" populară în culegerea de povestiri populare, snoava lasă loc "anecdotei" sau "bancului", (de cele mai multe ori vulgar spre trivializare) ea însăşi se retrage în cartea de povestiri, de asemenea, cântecul de adâncă simţire populară lasă loc "melodiei populare" cu rime decorative, fără adâncime, din emisiunea de radio şi TV, mitul se retrage din ceremonialul ocazionat de diverse obiceiuri (cum ar fi "claca de seceră"), practici etc. şi astfel trece şi el într-o hermeneutică savantă şi într-un manual de istoria miturilor aremiile şi proverbele fug şi ele lăsând pe urmele lor sintagme curioase, "ziceri" neobişnuite care păstrează doar fragmente din stocul de înţelepciune al paremiilor şi

[234] Durkheim, 1893.
[235] Idem.

proverbelor, într-un cuvânt, "locurile" acelea par a se virtualiza cu totul, se retrag în adâncimile sufleteşti greu penetrabile ale psihologiei individuale şi colective, ori în supraconştiinţa cărţilor savante, culegeri, antologii, manuale, hermeneutici, istorii etc. etc. (lăsând spaţiu pentru înaintarea vulgarităţilor, a zeflemelei inculte şi obraznice, a "spiritului primar agresiv").

Locurile acestea se virtualizează dar nu dispar, nu se sting, astfel că orice acţiune excepţională, dar mai ales actele creatoare provoacă reactualizarea lor, trezirea şi brusca lor revenire sau renaştere în deplinătatea splendorii lor. Numim această re-naştere sau revenire strălucitoare, apogeneză, adică naştere sau ivire strălucitoare, în toată splendoarea şi în deplina lor grandoare (sau scară de mărime). În pauza acestor reveniri sau renaşteri strălucitoare, puterea sufletului latent nu se stinge cu totul. El se reabilitează la o scară de mărime diminuată şi adeseori în forme degradate şi camuflate (cum bine remarcă Mircea Eliade). Astfel apar forme noi, paramitologii, parareligii, un parafolclor în care se descarcă nevoia reală de religie, de mit şi de cântec popular. Apare cântecul de lume, iar, în Răsăritul slav şi balcanic, cântecul ţigănesc, romanţa etc., adică toate acele exprimări ale unui romantism popular ca cel de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, în cadrul a ceea ce s-a numit "la belle epoque".

Tristeţea şi nostalgia aceasta, sentimentul inadaptării, sunt expresii ale unui sentiment colectiv diminuat, ale unei trăiri brusc coborâte, ca după o nouă sărbătoare. Epoca anunţă retragerea sufletului popular din istorie, virtualizarea lui, ca şi cum ar fi voit să comunice că începe în lume un nou "ciclu al Dumnezeului retras din lume (*Deus otiosus*)", o nouă epocă de retragere a lui Dumnezeu din lume. Când Dumnezeu se retrage din lume, când "zeii sunt obosiţi", popoarele tac de parcă nici n-ar exista neamuri pe planetă. Dumnezeu se retrage din existenţă, pustiind parcă sufletul popoarelor sau sufletul etnic. Simţirea divină coboară şi această coborâre se petrece ca o retragere a sentimentelor mari şi a vizualizărilor grandioase în întunecimile sufleteşti, ale inconştientului individual şi colectiv al popoarelor. Din adâncurile tainice nu le pot trezi decât tot trăirile mari şi intense, adică trăirile de tipar religios, moral, , estetic şi juridic (şi metafizic). Un strălucit exemplu este oferit de fenomenul trezirii unui simbol major precum acela al axului lumii (*axis mundi*) din somnul folcloric în care zăcuse atâta amar de vreme, de unde s-a ivit în deplină strălucire (*apogeneză*) prin complexul sculptural brâncuşian de la Tg. Jiu. Este clar pentru noi că aceste locuri spirituale adună oamenii laolaltă în temeiul unor simţiri comune, prilejuite de experienţe spirituale deosebit de profunde şi de cuprinzătoare.

Cei adunaţi astfel formează tipuri speciale de comunităţi, pe care le putem denumi comunităţi spirituale sau noologice (*nous = spirit*).

Natura şi funcţiile mai adânci ale acestor "locuri spirituale" stau încă ascunse înţelegerii noastre. Teoria latenţelor difuze ne-a condus la descoperirea lor în ţesătura rânduielilor umane.

Accesul la înţelesurile lor depline şi adânc cuprinzătoare ne cere să trecem de măgura altor întrebări şi ipoteze pentru a răzbate cu noile răspunsuri, pe teritoriul teoriei comunităţilor noologice. Încă pierduţi în măgura întrebărilor de azi, nutrim speranţa că alte ocazii mai fericite ne vor scoate la lumină, învrednicindu-ne cu articularea unor explicaţii potrivite pentru fenomenul comunităţilor noologice.

II. Prototipul cadrelor spirituale: Grădina Raiului

1. Cadrul noologic primordial: Grădina Raiului.

Am reţinut că există "locuri" înzestrate cu proprietatea de a prilejui experienţe spirituale comune şi înălţătoare, pentru un număr de indivizi (pe care-i vor înălţa peste pragul de strictă eficacitate legii nevoilor, reînnoindu-i). Am denumit aceste locuri "cadre spirituale sau noologice". Va trebui să cercetăm diferenţa dintre aceste tipuri de "încadrări" ale experienţelor omeneşti şi altele. În general, existenţa omului se desfăşoară în anumite cadre, ceea ce ne

îngăduie să spunem că este "îngrădită". Omul trăieşte în familia sa, în cadrul neamului său, al profesiei sale, al bisericii sale, al instituţiei sale etc. etc. Dar, mai presus de toate, el are o viaţă liturgică, are credinţa lui în Dumnezeu, împărtăşeşte cu semenii săi credinţele şi miturile poporului său, sărbătorile şi obiceiurile acestuia, legendele şi amintirile lui istorice, simbolurile neamului său etc., etc. Am denumit aceste îngrădiri spirituale cadre noologice sau spirituale.

Esenţa acestui mod de a fi nu este gardul însuşi, ci grădina. Iată de ce, prototipul tuturor cadrelor spirituale ale existenţei omeneşti este Grădina Raiului. Abia prin acest prototip putem, în fine, intui ceva din esenţa şi din caracterul teandric al cadrelor spirituale. Nu spunem noi despre un loc minunat, modelat de om ori creat de natură, „E Raiul pe pământ"!? Raiul este aici şi deopotrivă dincolo, în lumea aceasta, pentru că este în lumea de dincolo, în Împărăția lui Dumnezeu.

Ce caracteristici au aceste cadre sau îngrădiri noologice? Vom observa, mai întâi, că ele au funcția de a introduce sensuri în lume, adică de a face din lucrurile disparate unități inteligibile, înzestrate cu sens, dându-le generalitate și conservându-le totodată singularitatea. Avem pentru o clipă vedenia Raiului, adică a acelei alte rânduieli de dincolo, în care lucrurile sunt necopleşite de materialitatea care le face perisabile, coruptibile, sunt neafectate de acel coeficient de opacitate prin care răzbate, în lumea de aici, atractul invers, spre materialitatea inertă, spre declin şi nimicire. Cadrele noologice sunt îngrădiri care fixează identitatea prototipică a claselor disparate, oricât de larg risipite, de fenomene, de situații și de lucruri, și caracteristica aceasta răzbate în toate cele ce ne înconjoară. Cadrele noologice armonizează multitudinea de aspecte, le recompun sub forma unității trăite (experiate), care face din lucruri și din ființe diferite unități inteligibile, armonioase şi sensibile. Expresia lor manifestă este aspirația înălțătoare, căutarea sensului unificator, trăirea întregului în raportul cu părţile, recuperarea unităţii originare, oricât de obscur resimțită în cele din jur, în lucruri și în fapte deopotrivă. Aşa se face că tot ceea ce există tinde spre întregul din care face parte, ca şi cum ar tânji după unitatea pierdută cu acesta, încât toate par a purta nimbul unei nostalgii, iar valul „amintirii" armoniei originare, a păcii paradigmatice, a prototipului, se propagă asemenea unui vaer în toate cele ce sunt. Omul este singura ființă care a actualizat protosimţualitatea speciei sub forma unor cadre de trăire, în şi prin care se recuperează aevea unitatea originară, pacea paradigmatică, prototipul, raiul pierdut. Am numit de aceea aceste cadre de trăire, cadre noologice sau spirituale şi am îndrăznit a afirma că acestea sunt, într-un fel, privirea lui Dumnezeu în lume, punctul Său de vedere asupra fiecărui lucru în parte și asupra tuturor deopotrivă.

Cadrele noologice, aşadar, sunt unităţi transcendentale de sens, de înţelegere, nu de substanţă, întrucât substanţial (material), lucrurile cu acelaşi înţeles sunt foarte disparate, diferite; ele se fixează în "structuri" ireproductibile artificial şi nereductibile la vreo formulă de interpretare operaţională. În fapt, ele se fixează în acele "îngrădiri" numite "toposuri", "locuri", "câmpuri", "granițe" etc., fără de care își pierd vizibilitatea și coerența, se destramă și se risipesc pe întinderea fără margini a existenţei. Cadrul noologic primordial, creat de Dumnezeu spre a servi de prototip oricăruia altul, este Grădina Raiului, adică locul care, deşi este îngrădit, este atotîncăpător şi care aduce lucrurile la transparenţa lor deplină, obţinută prin participare la logosul divin, la pacea şi liniştea paradisiacă, la echilibrul seren şi la plenitudinea prototipică. În Grădina Raiului, Omul este om deplin, este Primul Om (Adam), cel din care au coborât toţi ceilalţi. Înţelesurile cele mai depline ale omului generic sunt date chiar de Adam, de Omul Primordial, care nu cunoştea nici moartea şi nici tulburarea. Ceea ce-l singulariza în Univers, conferindu-i unicitate, era nu Plenitudinea însăşi, de care se bucura prin chip şi asemănare cu Dumnezeu-Atotproniatorul, ci un deficit, o înclinare, cu termenul lui Anaximandru, filosoful grec. Este vorba despre acel ceva din schema de existenţă a primului om prin care plenitudinea însăşi, deşi sădită în el, se virtualizează, predestinându-l să-şi caute împlinirea urmând acelei înclinaţii primordiale, inteligibilă şi adânc sensibilă, care face din omul adamic o fiinţă promisă,

creată spre a se completa doar în Altul său, care şi este celălalt pol al fiinţei sale. Acesta este singurul lucru aşezat de Dumnezeu pe orizontală, prin acea trăsătură primordială care-i face pe bărbat şi pe femeie existenţe şi făpturi înclinate una spre cealaltă, dăruite una alteia. Aceeaşi înclinare îi dă omului şi virtualitatea libertăţii (care, în sanscrită şi în limbile indo-europene, înseamnă şi iubire, cum arată C. Poghirc), dar şi primejdia rătăcirii, a risipirii pe suprafaţa existenţei, călcarea dreptarului pe care Dumnezeu i l-a fixat primului om: a nu mânca din fructul dezbinării, al separării, adică a nu trece principiul separării în suflet). Raiul a devenit din acel moment o promisiune, s-a virtualizat (transferul celest: ridicarea la ceruri), a devenit, adică, o "Îngrădire noologică", iar omul a fost livrat rătăcirii pe suprafaţa ce-i pare fără hotar a existenţei. Această rătăcire este şi poartă, în esenţa ei, "nostalgia paradisiacă" a păcii categoriale, adică a liniştii prototipice pe care-o dă "identitatea ontologică" a lucrului cu prototipul său în toate manifestările lui, identitate posibilă în forme nemijlocite doar în starea edenică. Omul caută, cu rătăcirile lui, categoria primordială şi astfel, înlăuntrul acestei căutări, se nasc categoriile trăirii şi ale gândirii, adică "îngrădirile" noologice ale existenţei, pe care le-am şi numit cadre noologice sau spirituale, întrunite spiritual de religiozitate şi rituri, de sărbătorile şi miturile popoarelor, de simboluri şi idealuri, de opere şi obiceiuri, de toate „locurile" spirituale în şi prin care se statornicesc tipare de trăire înălţătoare, sensuri întregitoare, căi şi modele, adică tot ceea ce restituie omului condiţia de fiinţă înălţată, de fiinţă dăruită şi deci graţiată. Încât, accesul la legea identităţii, ca şi coerenţa categoriilor este "opera" trăirii în şi prin totalitatea cadrelor spirituale (noologice) date de rituri, sărbători, obiceiuri (şi peste toate acestea de credinţă) şi nu pur şi simplu opera gândirii (cugetării), cum cred "filosofii" postcartezieni.

Starea de rătăcire ontologică este dată şi ea, iată, prin chiar "scenariul edenic", ca virtuală tensiune între nemijlocire şi atotcuprindere, înlăuntrul căreia omul este pe deplin liber şi acest spaţiu al libertăţii primordiale poate aluneca în spaţiu al rătăcirii, fără a se rupe vreodată cu totul de aspiraţia şi nostalgia categoriei paradigmatice, a păcii categoriale primordiale, întruchipată de Grădina Raiului, devenită prin căderea omului orizont al marii nostalgii a Paradisului pierdut. Numai Dumnezeu este totodată nemijlocire şi atotcuprindere. Omul, creat după chipul şi întru infinita asemănare cu Dumnezeu, are, prin creaţie, după chip, nemijlocire, dar atotcuprindere numai întru infinită asemănare, adică prin participare la Dumnezeire, nu prin el însuşi. Cu puterea asemănării, omul a primit libertatea dar şi primejdia ei, adică riscul alunecării şi deci al rătăcirii, riscul pierderii păcii paradigmatice a Grădinii Paradisului, care este pacea, liniştea şi lumina categorială. Acest "dinamism noologic primordial" se repetă, apoi, cu tot ceea ce se întâmplă, ceea ce confirmă, într-adevăr, că Biblia este Cartea Cărţilor, adică Prima Carte sau Cartea Prototipică. Ea este Ştiinţa culminativă a caracterului noologic a tot ceea ce există.

Să reţinem, deci, că cele două trăsături originare ale oricărui cadru noologic sunt "dimensiunea sau marginea categorială" (în raport cu lucrurile, cu tot ceea ce există) şi "întinderea" sau "suprafaţa ontologică" (în raport cu tot ceea ce există). Prin ideea de "margine ontologică" este dată, in illo tempore, şi virtualitatea "încălcării" şi deci a căderii lucrului din "pacea lui categorială"[236], adică din "cadrul său noologic" (edenic, paradisiac).

Prin esenţa categorială a lucrurilor ne este sugerat caracterul paradisiac al primelor categorii şi deci al primordialei inteligibilităţi.

Inteligibilitatea primordială este aceea care nu-şi atinge limitele, nu cunoaşte neliniştea, nici regretul, ea este, în ea însăşi, cu fiecare moment al ei, completă, absolută şi deci nemijlocită. Această trăsătură este întruchipată simbolic şi arhetipal în "pomul cunoaşterii", cel care are, în interioritatea sa absolută şi suverană, toate cunoaşterile, în ele însele, neatinse şi deci neafectate. Abia după "cădere", inteligibilitatea îşi schimbă caracterul şi devine luciferică, preia, adică, ceva din natura frauduloasă a acelei cunoaşteri săvârşite cu preţul căderii. (Tot prin caracter luciferic

---

[236] Idem.

este dată şi natura asimptotică a marginii categoriale sau noologice a cunoaşterii, cum arăta L. Blaga).

Prin ideea de "suprafaţă ontologică" este implicit redată ideea de "rătăcire", de risipire ontologică a lucrului şi este sugerat caracterul asimptotic al marginii categoriale sau noologice a cunoaşterii, imposibilitatea omului de a atinge vreodată marginea noologică a lucrului.

Pe de altă parte, însă, prin aspiraţia spre redobândirea păcii categoriale a lucrului, actul cunoaşterii dobândeşte şi o dimensiune răscumpărătoare, înălţătoare. Cunoaşterea are, deci, stigmatul dualităţii ontologice; ea îl coboară pe om, dar tot ea, prin atracţia spre pacea categorială şi spre liniştea serenă sădită de Dumnezeu în rânduiala lucrurilor, îl poate ajuta pe om să se înalţe, să obţină răscumpărarea. Aceasta arată îndeajuns că Dumnezeu l-a „alungat" pe om din ceea ce pierduse singur: pacea categorială, dar nu l-a alungat de la Sinele Său divin, lăsându-i aspiraţia spre ceruri. Aceasta este aspiraţia spirituală pură, pulsatoare în toate cunoaşterile adevărate (nu şi cele amăgitoare, care de fapt sunt paracunoaşteri).

2. Scara trăitoare a lumii. Descărarea ontologică şi interpolarea edenică a sărbătorii

Omului care a decăzut din starea lui paradisiacă, Dumnezeu i-a lăsat totuşi amintirea raiului (cunoaşterea ca reamintire ţine de condiţia şi de consecinţa căderii, a descărării ontologice a întregii rânduieli), ba chiar a îngăduit interpolarea aevea a raiului însuşi, căci i-a dăruit cadrul noologic al sărbătorii şi deopotrivă acea stare de spirit numită nostalgie în şi prin care se menţine în compunerea sufletească a lumii o inefabilă aspiraţie spre armonii şi frumuseţi trecute şi totuşi nemaitrăite vreodată. Nimic nu aproximează cu mai multă plenitudine starea edenică primordială, cu toate caracteristicile sale, ca sărbătoarea. Încât trăirea sărbătorii este, implicit, experierea primei categorii, a păcii paradigmatice, ce părea definitiv pierdută prin căderea primului om, adică, mijloceşte recuperarea sensului. Ziua de sărbătoare este interludiu paradisiac, interpolare edenică în seria de întâmplări neiertătoare, aducătoare de moarte şi, deci, ireversibile ale vieţii. Această interpolare edenică, prin care Dumnezeu i-a dat omului şi dovada că nu şi-a întors faţa de la el şi că nu i-a retras iubirea, recuperează pe pământ lumina cadrului noologic paradisiac, prototipic şi deci primordial.

Sărbătoarea îşi dezvăluie, iată, semnificaţia de a fi locul şi cadrul în care latenţele sufleteşti capătă o plenară actualizare. Cu fiecare sărbătoare Dumnezeu este din nou printre oameni ca în Ziua Dintâi.

În cadrul sărbătorii existenţa este toată, în toate ungherele ei cele mai obscure, atât individuale cât şi colective, manifestare sufletească, unificare spirituală. În timpul sărbătorii omul trăieşte la puterea întregului, a întregului cosmic şi transcendental totodată. "Sărbătoarea, observă marele antroposociolog gândirist Vasile Băncilă, referindu-se la societăţile patriarhale, era ziua care valorifica realitatea transcendentă sau cosmică. Sărbătorile, în general, erau, prin urmare, momente de trăire spirituală maximală."[237]

Sărbătoarea este existenţa de pe culme, loc al manifestării intensificate (chiar maximale) a latenţelor sufleteşti. Teoria latenţelor sufleteşti ne ajută să înţelegem, în deplină adâncime, ceea ce consemna în acel remarcabil studiu de antroposociologia sărbătorii Vasile Băncilă: "Pentru etnic, ansamblul sărbătorilor este însăşi fiinţa lui". Pentru că sărbătoarea este cadrul noologic al manifestării plenitudinare a latenţelor sufleteşti difuze, adică a sufletului popoarelor.

În cadrul sărbătorii, răul din lume scade aproape până la zero. În ecuaţia noastră, $y=a+ai(xi)$, în care a este latenţa sufletească difuză, ai este binele sufletesc actualizat ca ripostă la variaţia răului, xi; această mărime xi, care măsoară variaţia răului în substanţa lumii, scade la maximum pe durata sărbătorii (y), iar mărimea ai creşte exponenţial atingând parcă pragul maximalităţii sufleteşti. Sărbătoarea alungă răul din lume, face din toţi una şi aceeaşi afirmare

[237] Vasile Băncilă

sufletească luminoasă, bună şi fericită. Din punct de vedere ontosociologic, sărbătoarea înseamnă o generalizată retragere a răului din lume (diminuarea spre zero a mărimii xi), ceea ce permite mărimii y (binele manifest) să atingă valoarea maximală a, adică, (y=a). Cât de ciudat este să întâlneşti "artişti" care zugrăvesc sărbătorile năclăit şi murdar, ba chiar accentuând urâtul spre grotesc şi trivial (ca-n emisiunile unor televiziuni din noaptea de anul nou, în care se înteţeşte vulgaritatea, zeflemeaua însăşi se degradează spre obscur, cadrul întreg fiind o cinică etalare a tuturor celor 33 de specii de "imondicii" biblice. Nimic nu rămâne curat pe ecranul acelor televiziuni în noaptea de trecere spre noul an, fiind încălcată cea mai elementară dintre învăţăturile legate de sărbătorile trecerii: învăţătura purificării. În loc de a fi înălţat, privitorul este scufundat în imondicii).

Pe durata sărbătorii, în trăirea de sărbătoare, realitatea vieţii noastre suferă o transfigurare.

Cine poate spune cu mâna pe inimă că, pe timpul sărbătorilor, deopotrivă religioase şi comunitare, s-ar aştepta să întâlnească oameni livraţi deznădejdii? Chiar şi cel mai necăjit om, cel mai lovit de soartă, este cuprins de una şi aceeaşi bucurie care face din toţi una şi aceeaşi fiinţă. Nicăieri şi nici într-o altă formă, esenţa colectivă, comună, a fiinţei umane, nu este mai complet realizată ca în atemporalismul sărbătorii. Sărbătoarea, aşadar, este depozitul sufletului popular, al eului comunitar, al fiinţei. Cu adevărat, "pentru eu, sărbătoarea este dezrobirea din răul existenţei"[238].

"Sărbătorile, în sens larg, creează, în mare parte, substanţa etnicului ca atare"[239].

Pentru că sărbătoarea este darul oferit omului de Providenţă, spre a păstra şi deci a cunoaşte mereu ceva din măreţia sufletească primordială, paradisiacă, sădită în marea Rânduială şi, totodată, în fiinţa omului de însuşi Dumnezeu. Şi nu oricum, ci ca suflet comun, ca linişte categorială supremă şi ca etnicitate, adică tocmai ca participare colectivă, ca împărtăşire colectivă a sacrului, ca dimensiune liturgică. Dacă sărbătoarea n-ar fi existat, omul ar fi trăit într-o întristată neştiinţă de sinele său mai adânc (în care se păstrează memoria paradisiacă), ar fi căzut într-o obscură necunoaştere a sufletului comun, a fiinţei sale etnice.

Sărbătoarea, aşadar, nu este doar o extraordinară înălţare a nivelului ontologic al existenţei ("realul pozitiv"), ci şi un prilej gnoseologic de excepţie, este un cadru al cunoaşterii de sine etnice şi deci de întărire a identităţii etnice. În cadrul sărbătorii poţi cunoaşte fiinţa colectivă din om, căci doar atunci este ea plenar manifestă, activă în manifestările cotidiene ale indivizilor. Sărbătoarea este un gradient ontologic şi gnoseologic.

Sărbătoarea i-a fost dăruită omului spre a trăi şi a se cunoaşte pe sine la scara şi la puterea etnicităţii sale, a comunităţii sufleteşti cu poporul său ca popor al lui Dumnezeu. Prin ocazia sărbătorii, orice popor devine, în actul sufletesc al celui mai umil dintre muritori, un popor ales, poporul lui Dumnezeu. Dacă cineva voieşte să cunoască fiinţa etnică, popoarele, ca realităţi noologice şi sufleteşti, nu are sens să caute alt cadru de cercetare decât sărbătorile poporului, respectiv actele şi faptele lui de credinţă, miturile şi legendele lui, eroii, sfinţii şi martirii săi, simbolurile împărtăşite de membrii lui etc. Numai atunci şi în cadrul lor este omul de pe stradă om etnic deplin, croit după chipul şi asemănarea neamului său, în şi prin care se arată spre lume chipul lui Dumnezeu. Iar dacă nu-şi poate trăi sărbătorile şi nu-şi poate afirma credinţa, este semn că sufletul colectiv, fiinţa etnică interioară au fost rănite, grav afectate. Dacă vrei să blochezi, ori chiar să lichidezi ştiinţa popoarelor, cunoaşterea acestora, vei dărâma "îngrădirile" sau cadrele lor noologice, vei împinge popoarele (la scara generaţiilor supuse unei asemenea agresiuni) să-şi uite sărbătorile, miturile, credinţele, legendele, obiceiurile, sfinţii şi eroii, ori să le cunoască deformat pe toate acestea. Studiul etnicului nu reuşeşte decât ca cercetare noologică a sărbătorilor unui popor, a faptelor şi stărilor sale de credinţă, ori a creaţiilor sale colective şi individuale, care consacră triumful omului asupra timpului profan, trăirea categorială, esenţială şi

[238] Idem.
[239] Idem.

deci transfinită a clipei. Căci unde se vor vădi, în toată transparenţa şi plenitudinea lor, moravurile unui popor, decât în cuprinsul sărbătorilor sale? Moravurile sale, nu acele vicieri şi alunecări în care l-au împins mereu răutăţile vieţii. Bunele obiceiuri ţin de fiinţa popoarelor, proastele obiceiuri de rătăcirile vieţii şi de tragica, absurda decadenţă a elitelor în istorie. Elitele înstrăinate sau nevrednice, care consumă mult şi nu produc nimic în compensaţie, provoacă declin şi degradare în viaţa popoarelor însele.

Orice alt gen de abordare a etnicului eşuează, ne oferă falsuri grosolane asupra etnicităţii. Omul, în ziua profană, nesărbătorească, este copleşit adeseori de răul existenţei, cu care se înfruntă, cu care luptă într-o încleştare nespecificată etnic, asemenea tuturor celor care trăiesc pe orice meridian al planetei şi care, ca şi el, se confruntă cu limitele, contradicţiile şi mizeriile eului propriu, cu istovitoarele concurenţe şi conflicte care-l împotrivesc semenilor săi. Atât de copleșitoare sunt răscolirile acestea, încât numai sărbătoarea îi readuce, se pare, întregul pierdut şi înălţimea de la care se prăbuşeşte cu fiecare clipă a existenţei sale cotidiene. "În adevăr, în existenţa obişnuită, nesărbătorească, mai ales trei sunt laitmotivele de suferinţă ale conştiinţei: este ideea limitelor, contradicţiilor... eului propriu, este conflictul cu societatea, concurenţa cu semenii săi, şi este ideea raportului dintre noi şi natura sau realitatea ca atare... E aici un întreit blestem. Dar tocmai acest blestem cu trei feţe dispare în sărbătoare! Căci sărbătoarea este sentimentul comuniunii depline cu societatea şi cu cosmosul sau cu realitatea generală, fiind, pe deasupra, şi sentimentul absolutei coincidenţe a ta cu tine însuţi, fără contradicţii şi artificialităţi, fără mizerii. Sărbătoarea este sentimentul luminos al împărtăşirii tuturor din acelaşi sens, care ajunge să umple toată realitatea concepută ca o nesfârşită ordine providenţială. Sărbătoarea este existenţa unificată şi transfigurată. Durerea de a împărţi existenţa în două, căci o asemenea durere există - în lumea de aici şi lumea de dincolo, care s-a precizat în dualitatea fenomen-numen din filosofia kantiană, dispare în sfârşit în marea sărbătoare şi, în orice caz, nu mai e un chin. În paranteza magică a sărbătorii, transcendentul se coboară şi se arată oarecum în lume, făcându-i pe muritori să-i simtă prezenţa, să bănuiască fâlfâitul inefabil de aripi al marelui duh nevăzut"[240]. Această putere care urcă în noi, de la simţuri şi până la facultăţile noastre cele mai înalte, are înţeles ontologic şi, totodată, gnoseologic. Este puterea care face din noi fiinţe depline (colective) şi autocunoscătoare. În această autocunoaştere colectivă îşi are rădăcina ştiinţa popoarelor şi asta explică regresul psihologiei popoarelor o dată cu regresul sărbătorii în era modernă şi postmodernă. Prin urmare, dacă vrei să cunoşti chipul unui popor, imaginea sa, cum se spune azi, va trebui să-l cercetezi prin şi în sărbătorile sale, în actele sale creatoare şi prin faptele sale de credinţă. Acestea sunt imaginea reală a unui popor. Celelalte fac parte din mecanica oarbă a existenţei fără specific etnic.

În cadrul sărbătorii, ca şi în faptele de credinţă ori în actele creatoare, latenţa sufletească – care în ziua obişnuită pare alungată în tainiţa sufletului biciuit de cele trei dezuniri, strecurate în raportul cu tine însuţi, cu societatea şi cu natura – se actualizează în noi, în toată fiinţa noastră, în simţurile noastre (în cele mai obscure), în felul de a ne privi unii pe alţii etc. Săracul şi bogatul, înţeleptul şi necugetatul, acela care-şi face din minte o podoabă zilnică, recunoscut ca om inteligent de cei din jurul său, dar şi cel ros de puţinătate, toţi se află, în ceasul sărbătorii, cu sufletul înălţat de aceeaşi lumină. Putem înţelege, iată, şi celălalt sens al sărbătorii, intuit de uitatul teoretician gândirist: "sărbătoarea este o anticipare pământeană a raiului". Acea lumină comună care-i cuprinde pe toţi, sălăşluieşte în toţi, îi înalţă pe toţi la aceeaşi putere, la puterea întregului şi a unicităţii, eliberându-i de tensiunea şi poate de nefericirea diferenţelor, are ceva din sensul intuit al raiului, este oarecum raiul însuşi, coborât pe pământ, ca semn şi ca argument palpabil al transrealităţii lui neîndoielnice. Cel ce-a trăit sărbătoarea creştină în şi la scara plenitudinii ei, nu se va îndoi o clipă că raiul există. "În timpul sărbătorii, creştinul simte pământul boltindu-se spre

[240] Idem.

cer... Sărbătoarea realizează o atenuare a forţei gravitaţiei universale. Legea individuării îşi domoleşte şi ea aplicarea şi toate lucrurile se spiritualizează. În sărbătoare, orice obiect, orice fragment de realitate are semnificaţie, nu mai e nimic opac, totul intră şi participă la feeria generalului. Sentimentul demnităţii, al plenitudinii existenţei, se uneşte cu acela al degajării ei de gravitatea telurică şi de cantonarea locală. Sărbătoarea devine un moment de finalitate..., e o tendinţă de fuziune a realului cu idealul"[241].

Sărbătoarea devine, iată, existenţa de pe culme, clipa în care Iisus Christos se înalţă la ceruri, trăirea care aminteşte mereu celui de pe valea plângerii că există o speranţă şi un sens în chinuirea vieţii lui, că sus, acolo, este izbăvirea şi că în străduinţa lui de a se ridica tot mereu mai sus, păşind pe scara atât de îndoielnică a ceea ce e tentat să numească "raţiuni de viaţă", existenţa însăşi urcă o dată cu el. Abia când a ajuns pe culme înţelege el deplin că existenţa, în întregul ei, are sens luminos şi proprietatea de a fi ea însăşi cale spre, dar şi raţiune supremă a vieţii. Dacă sărbătoarea n-ar exista în viaţa omului şi a colectivităţii, existenţa însăşi şi-ar pierde raţionalitatea, ar fi o rătăcire, oarbă mişcare a oamenilor pe valea plângerii, fără lumină şi fără bucurie de nici un fel. O eternă şi întunecată întristare. "Sărbătoarea apare, în adevăr, ca existenţă raţionalizată. Nu raţionalizare în sens ştiinţific, ci în sens spiritual. În sărbătoare nu mai e nevoie să se caute raţiuni de viaţă, căci existenţa, prin ea însăşi, oferă o supremă raţiune"[242]. Există, iată, forme degradate ale "existenţei raţionalizate". Raţionalizarea pe care o procură banii, de pildă, la care face referire un sociolog atât de mare precum Max Weber [243], ori aceea pe care-o oferă organizarea muncii în jurul profitului sau a pieţei, în jurul proporţiei cererii şi ofertei, sunt infraraţionalizări, raţionalizări care nu ating fiinţa, nu privesc sufletul şi ca atare nu pot mântui omul, eliberându-l de întreitul blestem al dezunirilor existenţei.

Această raţionalizare îl fereşte de zguduiri mai mari în ordinea căilor către pâine, dar nu-i oferă nimic, nici o cheie care să-i poată deschide poarta către pacea sufletului. Aceasta se obţine ca împlinire, ca trăire de maximă intensitate şi ca densitate formidabilă a existenţei însăşi doar în cadrul unei temporalităţi cum este aceea a sărbătorii nedegradate, de tipar creştin şi deopotrivă în cadrul altor cadre noologice, armonizate cu încadrarea axială creştină. Asemenea trăiri procură omului o întreită întregire: cu semenii săi, cu sine însuşi, cu natura. Această triplă întregire a omului este sădită de Dumnezeu în etnicitate şi garantată, nu numai de dincolo, de Puterea Sa Atotproniatoare, ci şi de dincoace, de însăşi prezenţa Sa neîntreruptă în lume, în şi prin stratul transfinit al latenţelor sufleteşti difuze. Iată, dar, de ce credem că popoarele, în ceea ce au ele mai intim dar şi universal, nu pot fi cunoscute decât în cadrul sărbătorilor lor, prin manifestările sărbătorilor pe care înţeleg să le perpetueze instinctiv ca singură pavăză de apărare a sufletului. Fiindcă în cadrul sărbătorilor, puterea de credinţă şi de creaţie a unui popor se manifestă beatic, atotcuprinzător.

"Pornind de la realitatea sărbătorilor s-ar putea face filosofia etnicului" şi, am adăuga noi, s-ar putea spera într-o ştiinţă a sufletului etnic şi deci s-ar obţine unele garanţii ceva mai serioase cu privire la posibilitatea cunoaşterii poporului. În fond, popoarele s-au zidit ele însele sufleteşte, participând la marele proces creator, plin de taine, al zămislirii sărbătorilor sale.

"Un istoric spune, vorbind de vechii evrei, că Moise a întrebuinţat doar zece porunci pentru a fixa legea, dar a avut nevoie de o carte pentru a fixa sărbătorile, care au adus atâta farmec în viaţa socială, încât poporul evreu s-a devotat cu pasiune sărbătorilor şi acestea i-au salvat firea până în ziua de azi"[244]. Fixarea legilor şi fixarea sărbătorilor (deci a moravurilor), sunt cele două procese creatoare cruciale în viaţa oricărui popor. Acestea două au fost vizate de orice stăpânitor de popoare care a ştiut oarecum instinctiv că atunci când ajunge să fixeze el legile şi

---

241 Idem.
242 Idem.
243 Max Weber
244 Idem.

sărbătorile în viaţa colectivă a unui popor este stăpân nu doar pe munca acestuia, ci şi pe sufletul lui. Aceasta şi este diferenţa dintre robiile asiatice şi cele europene. Cele asiatice (exceptându-i parţial pe otomani, care au fost ei cuceriţi în parte de forma bizantină) au ţintit întotdeauna nu doar munca popoarelor cucerite ci, au năzuit şi la robia sufletului colectiv (etnic).

Ei au venit nu doar cu armate şi cu caste, ci şi cu zei, cu sărbătorile lor pe care au voit să le impună celor cuceriţi spre a-i înrobi, astfel, şi sufleteşte. În Europa, numai răscolirile luministe şi ale revoluţiilor franceză şi ruso-bolşevică au purtat cu ele această năzuinţă demonică de a fixa alte sărbători decât cele creştine, nu pur şi simplu legi noi. Au fost suprimate, cu o rară barbarie, o dată cu credinţa în Dumnezeu, şi sărbătorile creştine (cele patriarhale fuseseră alungate de invazia capitalismului, cu pretenţia lui de a raţionaliza timpul), din mediul comunităţilor, al familiilor şi al vieţii sufleteşti a fiecăruia în parte. S-a voit (şi cine ştie cât se va fi reuşit) o ruptură radicală a omului de transcendent (ceea ce dacă ar reuşi ar conduce în acelaşi grad la animalizarea celor astfel afectaţi). Procesul început de capitalism a fost dus atât de departe, încât elanul spre sărbătoare al speciei ameninţă a se frânge. Astăzi, lumea modernă (cel puţin în varianta ei europeană) trăieşte sărbătoarea într-o expresie atât de degradată, încât sensul ei împlinitor şi, deci, întregitor, pare a fi fost coborât aproape de pragul anihilării. Realităţile noologice, identice în ele însele, cunosc iată, manifestări sufleteşti degradate.

3. Cadrele spirituale şi comunitatea de interese. Declinul noologic al existenţei

Cum orice realitate noologică este identică în ea însăşi şi tot ceea ce există ţine de ecuaţia noologică, înseamnă că aceste scăderi nu afectează constanta noologică însăşi, ci distribuirile sale în manifestările vieţii. În unele regiuni ale existenţei poate spori densitatea spirituală şi cu ea odată sporeşte însăşi existenţa. Acolo se trăieşte mai înalt, mai împlinit. Omul se simte el însuşi înălţat, salvat din lanţurile atâtor precarităţi care-i macină zilele şi energiile, amintindu-i mereu că tot ce este şi ce face este zidit pe neant şi zădărnicie. Cadrul spiritual al sărbătorii însă este o regiune ontologică unde omul recapătă deplinătatea existenţei, plenitudinea este dimensiunea curentă a stărilor sale sufleteşti. Are o plinătate care-i vine din spontana intensificare a stărilor sufleteşti. Totul creşte şi se armonizează, alungând orice dizarmonie şi orice ungher întunecos. Cine să tulbure lumina aceasta pe culmea existenţei? Nimeni, căci acolo, omul, popoarele însele, sunt vecinii lui Dumnezeu. Cum spunea un personaj din ciclul epopeic al lui Paul Anghel: "Zăpezile de-acum un veac": "Dar în sus, îi întreba Arghir pe soldaţi, în sus cu cine ne învecinăm?". "Cu Dumnezeu, răspunseră în cor recruţii". Şi toţi credeau cu toată puterea lor sufletească lucrul acesta, fiindcă era cea mai simplă şi cea dintâi învăţătură pe care-o purtau cu ei, în sufletul lor, desprinsă de acolo de acasă, dintr-o incomparabilă "pedagogie a sărbătorii". Astăzi, asemenea aserţiune ar fi întâmpinată cu o anonimă curiozitate şi poate cu neîncredere. Îndoiala omului modern măsoară împuţinarea ontologică a vieţii sale comparativ cu soldaţii lui Arghir, strânşi spre a cutreiera Balcanii întru confirmarea istorică a patriei lor din suflet şi de pe pământ, care, sus, se învecina cu Dumnezeu Însuşi. Prin urmare, în cadrele noologice ale existenţei, realurile fenomenale urcă şi coboară, astfel încât putem vorbi despre un spor ontologic spre polul ascendent, care este zenitul făpturii, şi despre un declin, un scăzământ ontologic spre polul descendent.

Aceasta este scara noologică a existenţei pe care-o urcă şi o coboară oricine, toată făptura, orice om, chiar şi îngerii (dovadă îngerul căzut), orice grupare de viaţă, până la grupările umane cele mai complete, care sunt popoarele. Toate urcă şi coboară această scară noologică şi astfel cunosc împliniri dar şi depotenţări ontologice (noologice).

Statutul noologic al realităţii, aşadar, înregistrează o anume variabilitate, care poate fi cercetată după aceeaşi simplă ecuaţie, pe care, acum o putem denumi, iată, "ecuaţie noologică" a existenţei şi care îmbracă forma simplă, deja consemnată: $y = a + ai(xi)$.

Există în real, întotdeauna, dincolo şi deasupra substratului noologic primordial, (al latenţelor sufleteşti, a) o parte variabilă (ai), reperabilă în regiunile de variaţie ale vieţii, care urcă sau coboară, după caz, mărind sau atenuând densitatea axiologică într-o anume unitate a vieţii, un individ, o instituţie ori o colectivitate. Un individ poate mărturisi o credinţă înaltă sau una diminuată, un mare caracter ori, din contră, mari slăbiciuni de caracter, o instituţie poate înfăţişa o mare densitate a oamenilor de vocaţie, sau din contră, birocraţie şi profesionişti mediocri, o colectivitate, la rândul ei, poate dovedi o respectabilă putere a tradiţiilor şi deci un mare respect de sine, ori din contră, se poate arăta versatilă, expusă fluctuaţiilor tuturor influenţelor şi imitaţiilor. Cadrele spirituale (noologice), cum ar fi, între altele, însăşi sărbătoarea, la care tocmai ne-am referit, procură o neobişnuită potenţare ontologică a vieţii. Am reţinut, însă, că aceste cadre ele însele pot fi ameninţate în desfăşurarea istoriei de precipitări ale unor stări, evenimente, procese care asemenea unor viituri lovesc stăvilarele, se revarsă asupra acestor "locuri", pustiindu-le. Aşa s-a întâmplat cu sărbătoarea în epoca modernă[245]. Aşa se întâmplă azi cu înclinaţia spre deconstrucţia miturilor şi a tradiţiilor, a simbolurilor şi a tiparelor consacrate de marile cicluri ale vieţii colective, înclinaţie reperabilă în demitizările devenite aproape o parareligie, ori în revolta bizară contra mioarei oraculare, devenită deodată inamicul cel mai teribil al adepţilor acestui curent deconstructiv, anarhic şi nihilist, sectar şi dogmatic. Modernitatea a provocat un "declin generalizat al sărbătorii" şi astfel a compromis una dintre ocaziile dăruite omului de a se raporta în chip simplu şi în forme accesibile la o "mare regiune a existenţei", la "principiul esenţial şi superior care e la baza tuturor lucrurilor". Trăirile spirituale ziditoare înalţă omul pe un "podiş ontologic" acoperit de lumină. De lumina adevărului, a bunătăţii, a armoniei. Acolo, omul comunică direct, trăieşte din plin "valorile transcendente", comunică integral cu tot ce e "în afară de persoana proprie".

Declinul sărbătorii, o dată cu înaintarea modernităţii, i-a retras omului simplu, marelui anonim, şansa unei asemenea înălţări. Modernitatea a provocat, în genere, trei mari rupturi, ne avertizează sociologul gândirist, Vasile Băncilă.

1. "Comunicarea cu divinul a slăbit ori a dispărut cu totul, sentimentul religios reducându-se cel mai adesea, în cazul când se păstra, la ceva foarte alambicat"[246]. E suficient să ne gândim la acele substitute pseudoreligioase la care ne îndeamnă "*New-Age*"-ul, spre a înţelege ce forme penibile au căpătat exprimările sentimentului religios la omul postmodern care este, în fapt, omul posteuropean totodată.

2. "Comunicarea cu realitatea cosmică s-a găsit şi ea într-o situaţie din ce în ce mai critică, până când cei mai mulţi oameni au pierdut ideea de Cosmos. Acesta s-a transformat în cel mai bun caz într-o natură concepută mecanicist, ca sediul legilor ştiinţifice, sau într-un obiect de lirism, cu preţiozităţi variate, căruia i s-a spus, pompos, sentiment al naturii. Nici o epocă n-a avut mai puţină înţelegere pentru natură decât epoca noastră, deşi a speculat asupra ei şi a exploatat-o în literatură. A rupe o floare şi a o picta, a tunde sau a strâmba copacii, a face expoziţie de plante de preţ, a ţine o floare în salon şi a o arunca apoi la hazna nu înseamnă sentiment autentic pentru natură, pentru sufletul vegetal al lumii"[247].

3. Comunicarea cu societatea s-a diminuat şi ea, suferind prea adeseori rupturi grave, pe care, după aceea, se opintesc, cu şanse prea slăbite, alţi indivizi ori colectivităţi întregi să le repare. Individul aritmetic, aşa de bine aproximat de alegătorul abstract al ciclurilor electorale, produsul cel mai tipic al "democraţiilor moderne", poate fi adunat ori scăzut din masa aritmetică, numită când voinţă generală, când medie socială, ca în calculaţiile electorale. Ceea ce n-are însemnătate specială pentru individul acesta aritmetic se referă la puterile "sufletului". El are puterea să se adune, dar însumările acestea nu pot da mai mult decât o agregare a intereselor.

---

[245] Ibidem.

[246] Idem.

[247] Idem.

Insul se recunoaşte şi se întâlneşte cu toţi aceia care au acelaşi interes cu el. Dar nici el şi nici aceia nu ştiu încotro îi poartă masa de interese comune şi nici ce consecinţe întreţine acea masă de interese pentru starea lumii şi pentru condiţia mai generală a propriei lor societăţi. Această "comunitate de interese" nu le slujeşte nici ca măsură a adevărului şi nici ca măsură a binelui. Ei ştiu că se află împreună, dar întâlnirea lor nu este un cadru de bună cunoaştere decât cu totul întâmplător şi nu este nici un cadru de dreptate sau justiţie socială, decât dacă, tot din întâmplare, rezultanta intereselor lor se înscrie în rezultanta intereselor celor mulţi, ceea ce, de regulă, este înalt improbabil, ba sociologii spun că este şi imposibil. Marx spune că nu e cu putinţă ca rezultanta intereselor unora să se întâlnească într-o rezultantă a intereselor comune. Dimpotrivă, oricine ar fi cei ce se adună pe temeiul intereselor, ei obţin, prin chiar acest act, o divizare a întregului, o disjuncţie de forţe, care, la limită, tind să se organizeze într-o opoziţie simplă, într-o polaritate lăuntric nimicitoare, numită opoziţie şi luptă de clasă. Pe acest temei, toţi sociologii au simţit nevoia convocării unei a treia forţe, "comunitatea morală", cum a numit-o Tönnies, pe care acest sociolog german a identificat-o cu statul. Statul este locul în care "voinţa reflectată", ca voinţă formală (exprimată, la nivel interindividual, în contract, convenţie sau politeţe şi în bani), atinge pragul său cel mai înalt şi, astfel, poate interveni ca "voinţă generală" pentru a reface unitatea ce tocmai fusese ruptă în şi prin exerciţiul celor două voinţe reflectate ale muncii şi capitalului, aflate într-o opoziţie şi o exterioritate absolută, înlăuntrul contractului aceluia fundamental dintre muncă şi capital.

Tot de stat şi-au legat speranţele şi teoreticienii epocii bismarkiene care au îndrăznit să elaboreze aşa numita concepţie a "socialismului de stat". Statul nu trebuie să fie al unei părţi, ci al tuturora în mod egal. Statul armonizator de interese a fost şi speranţa secretă a lui Eminescu şi totodată replica lui la neruşinarea statului demagogic, care e în stare să promită orice, să decreteze principii şi să nu respecte nimic, nici faţă de el însuşi, cu atât mai puţin faţă de cei mulţi, necăjiţi şi batjocoriţi de "pătura superpusă", leneşă dar trăind în luxură, parazitând organismul claselor pozitive, "lucrătoare".

4. Interesele. Solidaritate morală şi solidaritate de interese

Vedem, iată, că nu numai trăirile spirituale pot agrega societăţile, ci şi interesele. Doar că uniunile de interese nu sporesc realitatea spirituală a lumii, ci, din contră, o diminuează în chip legic. Din tendinţa intereselor de a se împreuna, de a forma "comunităţi utilitariste", iese cu necesitate un "efect pervers", spune Boudon, adică un rezultat care contrazice întru totul tendinţele de adunare, şi fiecare termen sau forţă în parte. Tendinţa către adunare (împreunare) a feluritelor forţe sociale este contrazisă sistematic şi total de efectul obţinut în care pulsează incredibil tendinţa spre dezbinare. E ca şi cum un număr de inşi care stau separaţi, fiecare într-un alt punct al unei "localităţi", şi-ar spune: "e vremea să ne adunăm cu toţii, să hotărâm împreună, să discutăm şi să ne înţelegem unii pe alţii, să ne simţim împreună". Cu gândul acesta în minte, ei pornesc spre "locul de adunare", care, în imaginaţia lor, este un "cadru" în care interesele lor se vor întâlni şi se vor împăca într-o mare şi salvatoare conjuncţie. Şi, pe măsură ce se apropie de "locul adunării", vectorii lăuntrici numiţi interese, din forţe de propulsie comunitară, la început, se preschimbă în forţe de repulsie, astfel că, în clipa în care s-au întâlnit, locul acela, din loc de "adunare" şi de conjuncţie, a devenit un loc de dezbinare şi disjuncţie. Aproape nici unul nu se recunoaşte în ceea ce şi-a imaginat că este interesul lor comun. În loc de a obţine o conjuncţie de interese (comunitate de interese) au obţinut o disjuncţie de interese (o dezbinare). Prin urmare, toţi sociologii sunt de acord (fără de nici o excepţie) că interesele nu pot genera solidaritate morală, ci, cel mult, multiple "solidarităţi de interese" pe care trebuie să le împace un factor (şi un agent) extrinsec, din afara lor. Este drept că uneori o asemenea solidaritate de interese numită "grup de interese" poate cuceri statul şi, atunci, din culisele parlamentelor (*lobby*), din comisii, prin preşedinţii camerelor etc., acel grup va guverna societatea în numele şi în interesul lorui

exclusiv, chiar dacă aceasta se va dovedi că funcţionează spre paguba tuturor celorlalte solidarităţi de interese. Aşa s-a constituit, de pildă, acea "elită a puterii" numită "complex militar-industrial", care a guvernat şi guvernează mari spaţii, a guvernat ieri URSS-ul şi guvernează astăzi, probabil, Rusia. În acest ultim caz, putem bănui că noua "elită a puterii" este un fel de oligarhie alcătuită dintr-un triplet incomplet armonizat: militar, financiar-bancar şi politic. Acest triplet face forţa, dar şi marea slăbiciune a unei asemenea puteri, căci, de regulă, fiecare termen tinde să se alieze cu celălalt spre a-l controla pe al treilea. Prin urmare, nici una dintre marile puteri ale lumii nu este guvernată de puterea morală, astfel încât dacă un climat moral pasager se stabileşte în lume, acest lucru se explică prin intervenţia legii supranaturale, ceea ce, pentru sociologul pozitivist, lasă impresia de stare întâmplătoare şi, deci, de provizorate. Nimic din modul în care este alcătuită puterea la scară mondială nu garantează astăzi binele moral, adevărul, justiţia (dreptatea). Dacă acestea răzbat în lume, pe culmea istoriei şi deci în actele puterilor care o guvernează, se datorează intervenţiei celei de-a patra legi, legea supranaturală. Alcătuirea interioară a acestor trei puteri din lume nu garantează prezenţa şi deci acţiunea în lume, nici a Adevărului, nici a Binelui şi nici a Justiţiei (dreptăţii), căci fiecare dintre cele trei puteri se întemeiază pe interese, nu pe criterii axiologice. Lumea clădită pe interese este structural indiferentă la aceste valori şi repere, fiind doar conjunctural interesată de conjuncţia lor. Este evident că, în această situaţie, nu ne putem aştepta ca elitele în lumea modernă să depăşească hotarele pe care le trasează asemenea degradări noologice şi întrucât aceste încadrări degradate au drept caracteristică o formidabilă ignorare a realului şi a lui Dumnezeu deopotrivă (a transcendenţei), ne dăm seama că această caracteristică va trece şi asupra elitelor. Acestea se vor dezinteresa şi ele de realităţi şi de Dumnezeu deopotrivă, împărtăşind o credinţă parareligioasă în reţetele care le procură iluzia că realul se află sub stăpânirea intelectului, adică a schemei ideocratice pe care-o aplică actelor de guvernare a lumii. Elitele vor fi deci înclinate spre sofism şi ideologizare. Sofistul şi ideologul vor fi tiparele de intelectuali pe care asemenea încadrări noologice degradate le vor produce. Lipsindu-le sentimentul de preţuire a realului, aceste elite vor dovedi frivolitate în faţa planului tainic de realitate al lumii, astfel că nu se vor cutremura nici la strâmbătăţile lumii şi nici la acele alocări de probabilităţi malefice pe care le numim corupţie, jaf, hoţie, tâlhărie, pradă etc. Acestea vor fi înălţate la rang de tehnici şi principii de guvernare şi vor fi deghizate sofistic de "teorii" (parateorii, în fapt), precum este teoria acumulării capitaliste (care legitimează orice cale pentru formarea şi concentrarea capitalurilor). Sofistică şi coruptă, această elită va fi, evident, şi speculativă (speculatoare), astfel încât obţinem profilul ei bine desenat şi asemănător până la indistincţie cu acela al vulpii. "Elitele vulpi", cum ar spune Pareto, vor ocupa locurile în guverne şi parlamente, în partide şi comisii. Partidul politic parlamentar poate fi, în această viziune, un partid în care vor precumpăni „elitele vulpi", peste pragul şi peste puterea segmentelor morale. Parlamentul politic poate deveni locul de adunare al tuturor acestor segmente, al celor morale şi deopotrivă al celor ce vor opera prin raţionamente proprii elitelor vulpi, adică prin viclenie, sofism şi înclinaţie spre corupţie, segmentele morale păstrând o putere mult prea diminuată pentru a conta în rezultanta jocului. De regulă, aceste segmente apar neputincioase în faţa uşurinţei cu care membrii elitelor vulpi, recurgând la sofism şi demagogie, vor justifica orice, vor susţine orice, cu condiţia ca viclenia de fond să le susţină în drumul spre ţintă. Principiul spiritual şi esenţa noologică a omului cedează în faţa acestei inundaţii impurificatoare a instinctului "murdar", teluric şi deci întunecos (orb), care este "instinctul puterii şi al posesiunii". Este, credem, îngăduit să vorbim despre o derulare instinctivă a interesului, fiindcă interesul acţionează ca o forţă oarbă. El n-are nimic luminos, în el nu răzbate nimic din energia noologic luminoasă a lumii. Este "natură" oarbă, adică o "natură" întunecată, nu una luminoasă, cosmomorfică. Natura pe care o designase atât de corect Schopenhauer, numind-o "voinţă oarbă". Aceasta n-are nimic cu "natura" în care pulsează potenţele, geniile teriomorfe, sâmburii de lumină, seminţele care conţin în miezul lor "ştiinţa"

firii, în mănunchiuri de potenţe germinative şi de principii prime, matriceale, cum este natura goetheană a "mumelor". Nu. Natura intereselor este oarbă şi de aceea nici nu poate spori substanţa lumii, realitatea ei pneumatică. Din contră: în locul de întâlnire a intereselor, realul înregistrează un declin, un scăzământ ontologic.

În locul acela omul îşi pierde prea uşor o sumă de dimensiuni: pe cea morală, pe cea estetică şi pe cea religioasă şi metafizică, în mod foarte probabil. Acesta este filistinul lui Nietzsche, ca opus artistului. De la el nu putem aştepta nimic în plus, în ordinea realului. El este pe lume ca să calculeze prin scădere, nici măcar prin adunare. Filistinul lui Nietzsche nu ştie altă operaţie aritmetică decât scăderea şi de aceea scăzământul nici nu-i apare ca un deficit, ci ca un termen fără semn. Substanţa lumii, la el, nu scade, nu creşte, căci, pentru el, nu există decât moravuri fără morală, credinţe fără religie, religie fără Dumnezeu, reguli fără conţinut, adică simple convenţii etc. Elitele lumii moderne pot genera, iată, filistinism, orfanism metafizic, sofism şi sofişti, ideologie, demagogie şi demagogi, mânuitori ai cuvântului gol, adică "literatori", ideocraţi şi demagogi ai legilor fără conţinut şi fără corespondent în moravurile şi regulile unui popor, sau, cu termenul lui A. Comte, „legişti" etc. Ei au, toţi, aceeaşi caracteristică: un libertinism capricios, vecin cu lipsa de "respect" în faţa realului, de unde indiferenţa faţă de datele reale în abordarea unei probleme şi grija ca atunci când culeg asemenea date să nu răzbată prin ele nimic dintr-o realitate spirituală, noologică, mai adâncă a lucrurilor examinate. De aici totalul lor dispreţ pentru faţa spirituală a lumii, frivolitatea cu care înlocuiesc, în politică mai ales, principiile cu propriile lor patimi şi apucături, aducând pe scena puterii capricii, sofisme, neseriozitate, patimi mari, cinism şi anarhie, multă viclenie, nihilism. Teoria latenţelor difuze readuce, iată, în discuţie principiile după care se distribuie binele şi puterea în structura lumii. Machiavelli credea sincer că pentru a fi puternic trebuie să fii rău, că bunătatea prinţului ar fi o "eroare de guvernare", căci nu i-ar aduce un spor de putere asupra celorlalţi, întrucât răul lumii este mai mare la oameni şi cade copleşitor asupra binelui şi asupra virtuţilor.

În consecinţă, nu cu virtuţi şi cu bunătate ori cu cinste trebuie guvernată lumea, avertizează el, ci cu viclenie, cu multă şi persistentă viclenie.86

Această răsturnare a viziunii creştine, conform căreia ştiusem că binele şi smerenia triumfă chiar şi asupra celor mai puternici, cere o reexaminare (chiar şi numai) sumară a chestiunii proporţiilor morale din structura lumii. O vom face invocând, din nou, ecuaţia noologică a existenţei, la care ne-a condus teoria latenţelor difuze.

5. Închipuirea. Realitatea eidetică. Tradiţia şi dreapta credinţă – trăiri fondatoare

Ecuaţia noologică a vieţii ne avertizează că experienţele omeneşti din care se compune unitatea reală sau aparentă a persoanei şi a societăţilor sunt experienţe deopotrivă trăite şi în-chipuite, pe lângă cele ce izvorăsc direct din jocul rece şi prea adeseori cinic al intereselor, însă experienţele trăite nu stau decât arareori separate de cele închipuite, din contră, ele se amestecă alcătuind un precipitat de real, o "realitate eidetică". Lumea în-chipuită poate fi afirmată zgomotos, dobândind actualitate (nu şi realitate), şi, în schimb, lumea efectiv trăită (căci în ea se exprimă şi pulsează apartenenţa la o familie, un popor, un sumum de tradiţii etc.) îşi poate pierde treptat şi în grade variabile actualitatea, fiind uneori scufundată în adâncurile inconştientului personal şi colectiv. Închipuirea poate să meargă până într-acolo încât cineva să-şi imagineze că el e totul şi poporul lui, din care se trage, nimic. Realităţile eidetice amestecă închipuirea cu realitatea trăită, se fac şi se desfac adeseori fără ax şi direcţie, preluând, eventual, drept ghid, capriciul.

Când acest capriciu a pus stăpânire pe câmpul întreg al trăirilor individuale sau colective, putem vorbi despre un tipar despotic. Fondul despotismului, al omului totalitar, este, deci, anarhia lăuntrică şi nihilismul, negarea ideii de direcţie. În absenţa unităţii interioare şi pe fondul crizei, tipul anarho-nihilist îşi clădeşte o unitate exterioară, compulsivă, greu suportabilă chiar

celorlalţi. Astfel se naşte o personalitate deplasată, dublă, într-un anume sens tipică pentru toţi marii despoţi, care, pe cât sunt de autoritari în manifestările exterioare, pe atât sunt de infantili în fondul interior.

În adâncul nuclear al persoanei răzbate însă şi atracţia spre puritate, spre coerenţă şi armonie care ne înfioară şi se arată capabilă să restituie unitatea persoanei şi cu ea o dată unitatea reală a lumii. Numim această unitate spirituală interioară, actuală sau potenţială, "personalism". Acel fior, înfiorarea care ne cuprinde, este tot una cu "nostalgia unei unităţi", pe care insul n-a cunoscut-o în lumea de aici. Platon a denumit această energie, capabilă să ne înalţe deasupra oricărei contingenţe, în lumea plină de armonii şi lumină a ideilor pure, eros. Dinlăuntrul viziunii creştine, Nichifor Crainic a denumit-o "nostalgie a paradisului". Nu ştim cum a fost sădit acel fior în adâncul sufletului nostru. El cuprinde o aspiraţie existentă în sufletul nostru de dinaintea oricărei experienţe, în care mijeşte imaginea paradisului în luminozitatea ei primordială. Acea imagine nu poate rezulta din nici o experienţă senzorial-empirică. Singurul ei mediu de "viaţă" este sufletul. Prima sa proprietate este aceea de a fi "ziditoare" şi de a ni se revela, a se dezvălui ca atare, numai prin plăsmuirile (creaţiile) noastre, prin trăirile curate, de pură aspiraţie către adevărul şi binele cel mai înalt, care se cuprind în fiinţa supremă a Dumnezeirii Atotproniatoare. Aceste trăiri fac substanţa elanului creator şi al credinţei în Dumnezeu. Ea poate aduce, din interior (deşi este de dincolo de lumea experienţei noastre), ordinea, coerenţa, în lumea insului şi astfel se naşte unitatea numită persoană. Realitatea acelui "fior" este pur noologică, ea nu există întâi în proiecţia (imaginaţia) noastră şi apoi în fapte, căci nu-şi găseşte corespondent, nu se aseamănă cu nimic din lumea aceasta, dar nu este nici arbitrară, produsă de fantezie, căci ea traduce, la toţi, fără deosebire, într-o exprimare ori alta, imaginea unor "realităţi pur spirituale", care nu există în lumea externă ca să poată fi preluate de acolo, precum: "pace sufletească", "ordine", "iubire" etc. Singura realitate cu care s-ar putea asemăna şi pe care o oglindeşte prin pulsaţii transcendentale este "paradisul", şi acesta este din lumea de dincolo. Şi totuşi fiorul acesta are o "locuinţă interioară", în sufletul nostru. Aşa se face că sufletul oricui, oricât de căzut ar fi acela, tânjeşte după dragoste şi armonie, după pace şi linişte sufletească. Tot ce se întâmplă cu omul se desfăşoară sub streaşina acestei tânjiri, pe care, cel mai adesea, nici nu şi-o conştientizează. Fiorul acela, capătă, pe o treaptă mai jos, forma sensibilă a "nostalgiei" după acele bon vieux temps, după "timpurile de altădată", iar această nostalgie, traduce, in extremis, viziunea de mult uitată a ceea ce-a fost săvârşit in illo tempore, prin fapta mitică a "zeului", a "strămoşului", a "eroului fondator" etc., toate acestea fiind de fapt evocări deplasate ale faptei creatoare a lui Dumnezeu, a luminii şi a iubirii Sale.

Prin urmare, dacă ar fi să căutăm, în exterior, un mediu potrivit pentru buna şi completa exprimare a acestui "fior", l-am găsi în cadrele noologice ale tradiţiilor, ale sărbătorii şi credinţei (rugăciunii) şi ale "spiritului conservator". Cel mai deplin cadru de exprimare a acestui fior primordial este, însă, Biserica. Nimic nu este mai eficient de contrapus, aşadar, închipuirilor smintite (căci aduc sminteală) decât Tradiţia şi Dreapta credinţă. Aşa se explică ura pe care o nutreşte "în-chipuitul" contra acestora. Ele îi amintesc, în forme dureroase, că lumea lui e falsă şi de "faţadă". "Lucrurile închipuite se împrumută uşor din viaţa şi gândirea altora; pe când lucrurile trăite sunt proprietatea exclusivă a fiecăruia, ele constituiesc fondul individualităţii noastre".[248]

[248] Ibidem.

III. Creşterea şi descreşterea spirituală a persoanei

1. Realitatea noologică a persoanei. Deficitul sineităţii

Putem trasa, iată, un hotar despărţitor între "sfera ideală", "închipuită", a "conştiinţei unei personalităţi" şi "realitatea ei spirituală". Aceasta din urmă este ansamblu al stărilor traversate şi organizate de acel "fior" primordial, (prin care se propagă aspiraţia spre pacea categoriilor paradigmatice şi spre armonia sufletească, atât de adânc sugerate de imaginea tainică a Grădinii Raiului). Aici ne despărţim categoric de teoria lui Motru care susţine că nucleul câmpului de trăiri ale persoanei şi de forme psiho-dinamice însoţitoare, este "imaginea kinestetică" a "actelor şi mişcărilor" asociate unui fapt săvârşit de o persoană.

"Realitatea sufletească" este alcătuită, în această concepţie, din multitudinea de imagini din conştiinţa persoanei, generate de totalitatea actelor săvârşite de ea. Imaginea kinestetică este cea "rezultată din fapte", adică din ceea ce am săvârşit efectiv, şi ea poate, în viziunea lui Motru, să organizeze universul interior al persoanei[249]. Ea poate organiza acest univers în măsura în care pune unele fapte sub dependenţa şi "acoperişul" altora, în "înlănţuiri" ierarhizate de fapte, care dau, în viziunea sa, "puterea sufletească". O astfel de imagine poate organiza o vreme caleidoscopia aceasta interioară, dar numai întrucât atribuie unei fapte o importanţă mai mare decât altora pe care le aduce astfel sub "acoperişul" ei. Nu ştim, iată, ce "forţă" este aceea care introduce aceste clasificări în lumea faptelor şi nici de unde izvorăşte ea. Urmăriţi un copil care din neştiinţă a omorât o pasăre. Rezultatul va fi o mare supărare în care se citeşte şi regret şi frică şi supărare şi furie. De ce atâta dezlănţuire? Pentru că pasărea nu mai zboară, s-ar putea răspunde. Şi totuşi, nici mingea nu rămâne mereu în văzduh, însă când zace aruncată în colţul cu jucării, copilul nu plânge, nici nu se supără pentru acest deznodământ. Din care experienţă a izvorât criteriul şi forţa aceea interioară care va fi dirijat întâia dată procesul sufletesc al copilului spre o asemenea clasificare a propriilor sale reacţii? Încât, pe temelia teoriei lui Motru, putem spune că "imaginea kinestetică" organizează faptele, dar nu poate ordona lumea. Ea ne procură cel mult organizaţii, dar nu ne poate procura ordinea. Realitatea psiho-morfică (ansamblul acestor imagini kinestetice) nu explică, prin ea însăşi, posibilitatea ordinii şi nici pe aceea a păcii, a liniştii lăuntrice, a "unităţii interioare".

Teoria lui Motru se bazează pe şi invocă "autoritatea" uneia dintre multele "imagini kinestetice" ale persoanei, astfel încât ea este nevoită să cheme în ajutor serviciul de "ordine" artificială al unor "norme" plasate în afara acelei "experienţe", care pot fi şi trebuie să fie, mai întâi, norme ale gândirii. Unitatea logico-normativă este postulatul neanunţat al "unităţii sufleteşti" încât, prin teoria „imaginii kinestetice", Motru n-a înaintat de loc faţă de seria teoriilor "egoului cogitans". Putinţa de înaintare au întrunit-o filosofii şi sociologii creştini, precum Nae Ionescu sau Nichifor Crainic, fiindcă ei au înţeles că omul este străbătut de acel fior divin în şi prin care pătrunde în suflet pacea şi în lume ordinea, coerenţa, binele, dreptatea, justiţia şi care, mai presus de toate, îmbracă forma iubirii, care le mijloceşte pe toate. Acest fior se distribuie în lume sub forma latenţelor difuze, adică este pretutindeni chiar atunci când nu este asumat şi alcătuieşte un fel de substrat sufletesc (noologic) al lumii. El este actualizat de anumite cadre a căror realitate este noologică, adică sunt în lume ca "îngrădiri", ca "grădini" inteligibile, de trăire şi de gândire ale lucrurilor, ca un fel de ample şi felurite încadrări armonizate, pacificatoare, înalt atractive şi negrăit de frumoase, paradisiace, ale făpturii. Nici pe acestea nu le-a produs experienţa sau fapta omului, căci forţa trăitoare a omului doar le-a actualizat şi le-a repetat mereu şi mereu. Aceste "îngrădiri noologice", dimpreună cu "învăţăturile" anonime sădite în lume spre a fi urmate când te afli între hotarele lor nevăzute, alcătuiesc ceea ce s-ar putea numi "euxiniile lumii", epistemologiile ospitaliere ale existenţei (*euxinos = ospitalier*), căci fiecare lucru este o

---

[249] C. Motru

invitaţie la bucuria vieţii, a trăirii şi împărtăşirii firii sale şi nimic nu e mai potrivnic făptuirii ca gnoseologia agresivă, cunoaşterea care se arată dispusă să desfiinţeze lucrul spre a se săvârşi pe ea.

Lumea este, iată, un mare Pont Euxin, o "punte euxiniană" a ospitalităţii şi iubirii, care ne trece pe toţi şi ne petrece pe toţi. Lumea ca euxinie este poate cea mai înaltă concluzie şi învăţătură la care ne-a condus sociologia noologică, învăţătura prin care sociologia se creştinează ea însăşi. Desigur că acest Arheu, acest fior primordial, răzbate diferenţiat în trăirea şi conştiinţa feluriţilor indivizi, însă numai el face posibilă acea oglindire a sinelui, întoarcerea oglinditoare asupra trăirilor noastre, pe care o numim "conştiinţă de sine" şi care alcătuieşte rădăcina "sinelui". Şi tot astfel înţelegem putinţa ca între "conştiinţa de sine" şi "actul săvârşit" să existe o "nepotrivire" şi o distanţă. ("Conştiinţa de sine este într-un fel şi natura actului săvârşit în alt fel", zice Motru).

Nepotrivirea aceasta ne avertizează asupra esenţei noologice a bazelor vieţii şi explică îndeajuns atât permanenţa binelui în lume (ca măsură a acelei nepotriviri între ce reuşesc să fac eu efectiv şi ce sunt chemat să fac eu, printr-o chemare din străfundul fiinţei mele), cât şi "libertatea" omului de-a aluneca (esenţa "păcatului"), şi de a se "împuţina" ontologic. Cu cât "nepotrivirea" este mai mare, cu atât realitatea noologică a omului este mai redusă (diminuată). În felul acesta oamenii se ne-potrivesc între ei, ba chiar se îm-potrivesc unii altora.

Ne-potrivirea aceasta nu izvorăşte din diferenţele lumii, fiindcă oricine poate sesiza că diferenţele sunt în lume foarte bine potrivite, încât putem spune că lumea are o armonie a ei, care ne încântă. Estetica vorbeşte chiar de un sentiment al frumosului natural, adică de sentimentul în faţa perfecţiunilor firii şi ale naturii. Unii oameni ajung să-şi compună "imaginea despre sine" şi despre "lume" în "oglinda" arheală a acelui "fior" primordial cu foarte mare dificultate, alţii mai grabnic; unii, după ce şi-o formează, o păstrează în suflet ca lucrul lor cel mai sfânt (după acelaşi model se creează în suflet imaginea fiinţei iubite), alţii, din contră, se arată uşuratici cu ea şi dispuşi să o piardă, iar alţii cred chiar a fi cu putinţă transformarea ei, trecerea într-o altă oglindă, vai, cât de înşelătoare (amăgitoare). Aşa se nasc parareligiile. Prin urmare, realitatea noologică este diferită şi variabilă în lume. Pe firul acelui fior omul se poate înălţa (se întoarce) până la imaginea primordială, care nu poate fi alta decât aceea a Paradisului în care sălăşluieşte, ca putere arheală, Dumnezeu Cel Necuprins şi Atotproniator. Pe acest fir, aşadar, insul îşi clădeşte sinele şi îl îmbogăţeşte (desăvârşeşte) pe măsură ce re-descoperă trăirea Dumnezeirii, de data aceasta ca trăire în lume. În această înălţare, treaptă cu treaptă, el descoperă fericirea "grădinilor", a tuturor cadrelor noologice în care se manifestă împlinit "sentimentul (fiorul) noologic", de la descoperirea familiei, a neamului şi până la descoperirea (aflarea) că se afla şi trăia (fără s-o fi ştiut) în "grădina cea mare a Bisericii lui Iisus", ca "învăţăcel" al Mântuitorului, pregătindu-se pentru marea euxinie, răscumpărătoare, martiriul pentru semenii lui, suferinţa pentru ei şi cu ei, grija pentru mântuirea lor şi teama pentru căderile lor etc. Acest adevăr ne este tălmăcit tot printr-o imagine din Cartea Sfântă, prin imaginea grădinii Ghetsemani, unde chiar şi gândul mult omenesc (omenizat) al Mântuitorului s-a aflat în cumpăna durerii şi a iubirii, în marea cumpănă a îndoielii.

Totalitatea acestor trăiri noologice, de tipar creştin, a fiinţei celorlalţi, a marii griji pentru ei, alcătuieşte "realitatea noologică" fondatoare a "neamurilor creştine".

2. Cadre sufleteşti şi « învăţături naturale »

Există oameni, remarca Motru, care pot avea o inteligenţă vie, pot şti tot ceea ce alţii au zis şi au făcut, dar ei înşişi nu pot să înceapă nimic. Aceştia şi-au dobândit « însuşirile » prin imitaţie.

Cele dobândite astfel n-au lăsat în sufletul lor "urme durabile, din care apoi să se închege o imagine vie a personalităţii, prin mijlocirea căreia să se fixeze o normă a conduitei.

Dispoziţiunile sufleteşti lăsate de faptele trecute" "sunt la ei vagi şi nesigure, astfel că nu produc o determinare puternică şi unitară înlăuntrul mecanismului voluntar, ci o determinare risipită şi difluentă"[250].

Cu această nouă viziune putem înţelege mai adecvat natura "tradiţiilor". Acestea sunt cadre noologice din care se pot retrage realităţile sufleteşti, lăsând pe urmele lor doar "formele goale", în care, însă, persistă un fior, pe care, psiho-afectiv, ştiinţa psihologică îl numeşte, oarecum impropriu, nostalgie. În fapt, nostalgia este exprimarea sufletească (psiho-morfică) a fascinaţiei secrete pe care o exercită (aidoma unei amintiri primordiale) cadrul noologic al tradiţiei, grădina edenică a oricărei tradiţii, adică locul în care trăieşte amintirea faptei exemplare, a modului exemplar de a fi al celor care-au trăit astfel, devenind pilde pentru tine. Doar amintirea copilăriei mai are ceva similar cu rememorarea tradiţiei, cu sentimentul tradiţional al lumii şi al existenţei. Aceste cadre sufleteşti evocă, toate, în exprimări felurite, imaginea primordială a Paradisului. Aşa se face că ori de câte ori această imagine este actualizată în sufletul nostru, ea ne readuce pacea beatică, putere, armonie, direcţie.

Fiecare "cadru noologic" îşi ataşează totodată o învăţătură sufletească latentă, o învăţătură pentru suflet. Simpla noastră atingere cu un cadru sufletesc este ocazia ori şansa "trezirii" acelei învăţături înălţătoare şi, deci, răscumpărătoare. Corpul unei învăţături "trezite" de un cadru noologic poate căpăta un nume. În absenţa altora mai potrivite, vom denumi aceste învăţături, modele. Ele sunt partea vie a cadrelor noologice astfel încât pot să fie sau să nu fie acolo.

Înţelegem, aşadar, că raportul dintre latenţele difuze şi cadrele noologice nu este unul mecanic, automat. Un cadru nu are puteri prin el însuşi să activeze acele latenţe. Puterile acelui cadru sunt mijlocite de trăirile noastre. Dacă sunt trecute în suflet, dacă devin realităţi sufleteşti, vor avea eficacitate şi putere transformatoare, altfel nu. Lumea este un "muzeu" de cadre noologice, care pot dobândi (prinde) viaţă oricând, adică ori de câte ori trăirile adecvate le readuc în fluxul vieţii. Totalitatea învăţăturilor pentru suflet, adică a învăţăturilor despre trăirile care ne aduc răscumpărarea, armonia interioară înălţătoare şi luminoasă, poartă numele de „învăţături sufleteşti sau de iubire" şi ele se disting de alte învăţături, cum ar fi cele pentru buna cugetare, de exemplu, ori pentru succes şi performanţă etc. etc.

Relaţia dintre mine şi celălalt este şi ea un cadru din care învăţăturile pentru suflet pot lipsi ori pot fi alungate. Apare politeţea goală, convenţionalismul etc. Totul în lume este "întâlnire" (şi, deci, un virtual eşec al întâlnirii). Privite altfel, învăţăturile de iubire fac parte din ceea ce Max Scheller considera a fi "natürlicher Weltanschauung", concepţia sau viziunea naturală a lumii. Aceasta implică şi se bazează, îşi extrage eficacitatea, dintr-o maximă potrivire între latenţele difuze şi modul de viaţă, de simţire şi de gândire de maximă simplitate, în care prea puţine lucruri se schimbă timp de milenii, iar când se schimbă ceva este ca o alarmă pe toată suprafaţa existenţei. Învăţăturile de iubire, euxiniile din adâncul sufletului tresar, intră în alarmă, "sufletul" acesta simplu din substratul lumii presimte că se apropie un ciclu de răscoliri şi de răsturnări, că învăţăturile naturale ale omului şi ale omenirii vor fi alungate din lume. Singura "revoluţie", care n-a alungat vechile "învăţături" din lume, a fost cea creştină. Iisus a spus: "Eu n-am venit să stric legea veche", legea şi rânduiala fixate de Dumnezeu prin creaţie, „ci s-o împlinesc". Toate celelalte revoluţii sunt luciferice, vin să strice "legea veche" şi să lichideze astfel marele strat al învăţăturilor naturale ale omenirii. Şi totuşi, nici o revoluţie luciferică, oricât de mare i-ar fi puterea de lovire şi amplitudinea, nu atinge cu nimic binele din substratul existenţei, deşi denotă o eficacitate malefică incredibilă în a provoca rău după rău, nenorocire lângă nenorocire. Această caracteristică ni se dezvăluie, iată, în toată paradoxala ei înfăţişare.

[250] Idem.

3. Cântarul binelui. Latenţele lumii şi Paradoxul Prinţului

Teoria latenţelor difuze ne spune că e posibil ca răul să crească în viaţa noastră şi totuşi binele din substratul lumii să fie suveran şi, deci, precumpănitor. Când te întrebi dacă răul din lume a crescut de la epocă la alta şi dacă lumea de azi e mai rea decât cea de ieri şi-ţi răspunzi că aşa este, nu poţi totuşi conchide că binele de azi este în scăzământ faţă cu binele de ieri. E posibil ca răul să crească în viaţa noastră fără ca binele să scadă în substratul lumii. Noi suntem mai răi şi totuşi binele din lume n-a scăzut cu nimic. Şi aceasta pentru că răul nu face cântar şi balanţă cu binele. Cântarul binelui din lume este tot binele, ceea ce vrea să spună că variaţia binelui din lume se cântăreşte cu măsura binelui săvârşit efectiv de oameni, de grupări, cum ar fi elitele etc., nu cu variaţia răului. Când răul a crescut nu este semn că binele a scăzut, ci doar că binele nu mai are aceeaşi eficacitate în viaţa celui căzut ori în lumea care-a devenit cuibul răului. Acestea toate se văd în "ecuaţia noologică" pe care am propus-o: y = a + ai(xi).

Parametrul care măsoară eficacitatea binelui în lume este ai, şi acesta poate fi mai eficient ori mai puţin eficient (ineficient), ceea ce se exprimă ca mărime a eficacităţii (legii, normei, regulii, credinţei, solidarităţii etc). Însă binele (a) nu poate fi afectat de variaţia lui xi (a răului). Variaţia lui xi se răsfrânge în mărimea y, adică în starea generală a lumii, nu în mărimea a. Prin urmare, în starea lumii, răul poate să crească fără ca, prin aceasta, binele sau mărimea a să scadă. Când răul creşte este semn doar de slăbire a eficacităţii circumstanţiale a binelui înlumit, ai. Putem avea, deci, o lume slăbită fără ca puterile morale să fi scăzut în substratul existenţei (ontologic). O lume slăbită este o lume în care eficacitatea puterilor morale este redusă, fără a fi redusă însă şi proporţia lor în substratul existenţei (şi deci al lumii). O lume poate să nu mai vrea să ştie de Dumnezeu, ceea ce nu înseamnă că Dumnezeirea Însăşi s-ar diminua în structura lumii. N-ar avea cum, căci "făptura" este creaţia lui Dumnezeu. Prin urmare, "ontologia prinţului", aşa cum a conceput-o Machiavelli, conţine o gravă *eroare izvorâtă din confuzia între prezenţa binelui în substratul lumii şi eficacitatea binelui în lume, în structura actualizată a lumii. Faptul că binele n-are eficacitate nu înseamnă că este absent (ori că s-a diminuat) în structura lumii, ci doar că s-a virtualizat, este latent, are o persistenţă latentă în lume. Prezenţa binelui în lume este, deci, de două feluri: latentă şi manifestă. Numim această condiţie ontologică a binelui, paradoxul prinţului, pentru a evoca faptul că ori de câte ori prinţul se foloseşte de răul din lume, eficacitatea lui asupra dezordinii lumii scade, nu creşte. El dobândeşte capacităţi de a controla oamenii sporind dezordinea, spaima şi coerciţia, nicidecum ordinea şi recunoştinţa supuşilor. El dobândeşte supuşi mai speriaţi, nu însă o lume mai bine guvernată. Spaima creşte în lume, recunoştinţa, nu. El poate să devină prinţ al dezordinii, nu însă "rege al ordinii". Lucrând cu răul din lume (cu răutatea oamenilor, cu lăcomia lor, cu laşitatea lor etc.), el poate să obţină mai multă putere, dar mult mai puţină legitimitate, astfel că sfârşeşte în ruina lui şi a lumii peste care a guvernat cu puterile răului. Se ajunge astfel în deplin paradox: cu cât mai puternic e prinţul, cu atât mai slabe sunt puterile lui asupra lumii şi asupra lui însuşi şi cu atât mai dezorganizată (dezagregată) e lumea de la picioarele lui.* Prinţul are de ales între a guverna cu cele slabe asupra celor slăbiţi (de puterea viciului) sau cu cele puternice (bune) asupra celor puternici (urmând ca guvernarea lui să se propage cu puterea exemplului bun, a faptei regale devenită faptă exemplară, difuzată prin genealogia moralei. Aceasta este esenţa "aristocraţiilor" morale).

Ce nu sesizează Machiavelli? Că orice putere reală este produsul a doi parametri: legitimitatea puterii şi eficacitatea puterii (fapt politic), adică: CP = li . ei, unde li = legitimitate, ei = eficacitate.

Legitimitatea este fundamentul (moral) al puterii, adică este puterea ca putere recunoscută, pe când eficacitatea puterii se poate lipsi (pe intervale limitate) de legitimitate. Relaţia dintre cele două "mărimi" îmbracă următoarele două tipuri:

a) când eficacitatea puterii provine din faptele pozitive ale prinţului, atunci cele două mărimi cresc în mod proporţional amândouă (li . ei > 0).

b) când eficacitatea puterii îşi are sursele în "fapte" de tipar machiavelic, atunci eficacitatea (ei) poate creşte, dar legitimitatea (li) scade până când, de la un prag încolo, lumea se scufundă în haos, iar prinţul în despotism şi imoralitate.

Aceasta înseamnă că prinţul s-a transformat în despot, iar ordinea morală în frică animalizată. Încât arta machiavelică a puterii nu conduce la mai multă ordine, ci la mai multă frică şi la o mai lărgită dezordine.

Machiavelli face aserţiunea că "oamenii sunt, în general, ingraţi, inconstanţi, mincinoşi, speriaţi în faţa pericolului şi avizi de câştiguri". Este drept, el admite că nu toţi sunt astfel, chiar dacă uită să adauge că şi cei ce sunt astfel sunt "capabili de altruism şi generozitate. El nu ne învaţă să discernem care sunt oamenii moral superiori şi prin ce mijloace se poate folosi cu profit mica sumă sau cantitate de loialitate şi de bunătate pe care o putem găsi chiar la oamenii cu moralitate inferioară".[251]

Ceea ce nu sesizează nici G. Mosca se referă la faptul că acea cantitate de loialitate şi de bunătate din om nu scade şi nici nu creşte, în esenţa ei, ci doar în eficacitatea ei. Binele nu este cantitativ prezent în lume, ci calitativ. Numai răul este prezent în lume cantitativ, prin cantităţi variabile, ceea ce creează impresia că şi binele are o esenţă (natură) cantitativă. Binele este o "calitate" ontologică indestructibilă, astfel că lumea, în esenţa şi în făptura ei, este bună, dar, în manifestările ei, poate fi rea.

A doua latură a paradoxului prinţului se referă la caracterul amăgitor al suprafeţei lumii, al strălucirilor ei. Cu cât creşte puterea prinţului, cu atât sporeşte psihologizarea lumii şi se virtualizează spiritualitatea ei. O lume psihologizată este o lume despiritualizată. Aceasta este lumea prinţului machiavelic. Psihologismul şi psihologizarea exagerată fac casă bună cu puterea prinţului, nu însă cu religia şi morala. Omului credincios, psihologia nu-i poate sluji drept cale îndestulătoare spre autocunoaştere. Nici omului moral. Universul lor este spiritualizat şi, ca atare, ei pot fi înţeleşi de o ştiinţă diferită (şi oarecum înnoită), pe care, în absenţa altui termen, o putem denumi noologie ori chiar euxinologie, ştiinţă a euxiniilor lumii (din lume şi din viaţa omului).

4. Omul "fără însuşiri" sau despre carenţa tradiţiilor

Omul cu suflet sau "de suflet" este, astfel, şi un "om de caracter", adică nu doar pretinde că face ceva, ci chiar poate să facă ceva (acel ceva). Iată diferenţa dintre omul cu însuşiri şi omul fără însuşiri, dar cu pretenţii, pe care ni l-a tălmăcit, mai întâi, literatura, de unde îi avem şi denumirea: omul bovaric.

Când omul n-are însuşiri speciale, dar pretinde că le are şi aşteaptă recunoaştere pentru aceasta, el este un om bovaric. Esenţa bovarismului este deficienţa noologică sau sufletească a unui om, descărcată în pretenţii fără fundament. Cu aceasta, ne dăm seama de marile deficienţe ale moralei şi pedagogiei care aşteaptă de la "bunele principii" fapte miraculoase. Acestea nu sunt suficiente să "producă un act oarecare. Bunele principii, unitatea ideilor şi a normelor, armonia motivelor etc. sunt pentru activitatea omului de o importanţă secundară", "unitatea şi armonia ideilor nu dau unitatea şi armonia faptelor"[252]. Trebuie ca faptele săvârşite în trecut, într-un cadru noologic dat (nu oricum şi oriunde), să se fi fixat într-o realitate sufletească efectivă ca "dispoziţiuni sufleteşti" indestructibile, adică să devină acte răsfrânte în "spiritul" omului, contribuind astfel, direct, la construcţia sineităţii persoanei. Prin urmare, aducerea faptelor săvârşite la unitatea însufleţită a unor cadre de viaţă spirituală, este singura capabilă să producă "dispoziţiunile sufleteşti" ale persoanei. Înţelegem, iată, "superioritatea" conceptului de "dispoziţiuni sufleteşti". Dispoziţiile noologice ale persoanei sunt cele prin care imaginea latentă a ordinii create, bine conservată de un anume cadru spiritual, este tradusă în "tiparniţă

---

[251] Idem.
[252] Idem.

spirituală". Nu există model învăţător mai înalt pentru înţelegerea acestei chestiuni ca "pilda Sămănătorului".

5. Realităţile noologice şi meritele. Omul simplu şi omul dăruit

Parabola Sămănătorului ne arată că oamenii se orânduiesc pe un ax sau o scară, de la cei cu o realitate sufletească (noologică) slăbită, diminuată (difluentă sau risipită) - "oameni fără suflet" şi "fără caracter" - la cei cu o realitate sufletească intensificată, "puternică" sau "potenţată" ("oamenii de caracter" şi de "merit").

"Potenţialul noologic" al lumii nu răzbate direct în clasificările spirituale, ci, de fiecare dată, mediat de un plan clasificator contingent, strict social, planul atitudinilor şi intereselor individuale şi colective. Acestea compun şi recompun axele de clasificare ale oamenilor. Axele, la rândul lor, se recompun, de fiecare dată, cu fiecare criteriu de clasificare pe care o comunitate are interes să-l utilizeze. Prin urmare, cadrelor spirituale (care ţin de rânduiala creaturală a făpturii, sădită de Dumnezeu în lume, adică de ordinea spirituală şi de „legea supranaturală", cum ar spune Stourdza) li se asociază, de data aceasta, prin fapta (intervenţia) liberă a oamenilor, cadre clasificatorii secundare care ţin de interese momentane, cu durabilitate flotantă, uneori capricioase, ale inşilor şi ale colectivităţilor deopotrivă. Acestea nu ajung niciodată la armonie. "Oamenii sunt clasificaţi, spune Motru, de opinia publică după jocul intereselor ei momentane. Interesul care ocupă primul plan al conştiinţei publice constituie şi criteriul de clasificare. Este, bunăoară, un interes religios, care ocupă primul plan, atunci oamenii care satisfac acest interes sunt numiţi oameni de caracter, cu toate că aceiaşi oameni sunt nişte răi în tot ceea ce priveşte celelalte interese sociale"[253].

Dacă interesul publicului este cel politic, atunci meritele vor fi distribuite în conformitate cu cerinţele acelui interes şi tot astfel dacă interesul este cel profesional etc. Aceste intervenţii clasificatorii ale colectivităţii au o caracteristică pe care nici o sociologie n-a elucidat-o, chiar dacă a luat-o în seamă în felurite moduri. O dată cu acea intervenţie răzbate în clasificările lumii sociale o exigenţă mai adâncă, de esenţă spirituală, noologică, de a distinge nu numai gradaţia unui merit, a inşilor în raport cu intensitatea unei trăsături, ci de a intui în feluritele cazuri concrete, omul adevărat, cu chemare mai adâncă, distingându-l de toţi ceilalţi. Acela este un "om însemnat" şi "facultatea sufletească", la rândul ei, de adâncime populară, "ştie" să-l distingă în mulţime, în marea masă, oricât de modest şi de nezgomotos ar fi el. De regulă "omul de valoare" este modest şi tăcut, învăluit într-un neîntâmplător anonimat şi cu toate acestea oamenii cei mai simpli ştiu, au capacitatea să-l deosebească. Este ca şi cum energia secretă din sufletul celui "ales" ar chema, printr-o rezonanţă necercetată, energia curată a judecăţii omului simplu ajutându-l să nu-l confunde pe cel "zgomotos", acoperit de "strălucirile" prin care-şi reclamă mărimea, cu cel "ales", dar vai cât de modest şi anonim, încât ţi se pare de tot neînsemnat. Iar lucrul acesta se întâmplă în toate domeniile, fără deosebire.

Între medici, între profesori, între ingineri, omul simplu ştie să-i deosebească pe cei dăruiţi între toţi ceilalţi, care pot să aibă multă carte, ştiinţă multă, dar cu toate acestea pot fi lipsiţi de lucrul acela anume pe care-l au numai cei "dăruiţi". Această putere de clasificare mai adâncă, pe care par s-o deţină mai ales oamenii simpli, este o altă dovadă asupra "latenţelor difuze", singurele care fac din omul simplu şi omul dăruit una şi aceeaşi unitate autocunoscătoare. Ei se cunosc parcă dinainte de a se fi întâlnit, şi, mai mult chiar, simt instantaneu că se "ştiu" şi "se cunosc". Această "protoştiinţă" arată că în lume se distribuie, pe lângă energiile profesionale, economice, intelectuale etc., un tip special de puteri, puterile noologice, darurile spirituale, care fac din unii oameni fiinţe dăruite. Sociologia a numit aceste energii când "vocaţie", când "carismă", când "talent", când "geniu", când "sfinţenie" şi le-a raportat fie la societate (cum fac

[253] Idem.

durkheimiştii), fie la etosul religios (cum face Weber), fie la acele "linii" sau "grupări preselectate", în care se poate citi prezenţa vocaţiei, cum face Motru, ori pur şi simplu la un "potenţial creativ" al popoarelor[254], care se distribuie după legea lui Gauss[255], cum a crezut Galton, care a şi primit enorme critici, la care nu e locul să ne referim aici. Prezenţa în lume a acestei energii supramundane, transcendente, este semnalată de sociologia creştină prin fenomenul "comuniunii harice". În timpul liturghiei, aceasta atinge intensităţi formidabile, încât lucrează asupra credincioşilor cu o mare putere purificatoare. Este proba coborârii harice a Duhului Sfânt asupra credincioşilor. Însă el îşi continuă lucrarea în lume conferind întregii existenţe caracter liturgic şi de „cosmologie euharistică", prin care lumea ni se înfăţişează ca sumă neistovită de daruri primite (împărtăşite) şi oferite ca ofrande de recunoştinţă lui Dumnezeu. Abia acest substrat noologic intervine în toate ale noastre şi ne ajută să înţelegem şi clasificările sociale greşite, adică ne ajută să le şi identificăm şi totodată să le explicăm, să le corectăm şi, câteodată, când viaţa colectivă e curată, să le prevenim. Ne ajută să-l recunoaştem pe cel "înălţat" în ranguri fără merite pe măsură, pe cel ce pretinde poziţii la care nu-l îndreptăţesc nici meritul şi nici munca. Şi tot graţie acestei caracteristici putem deosebi între sistemele de clasificare nedreaptă şi cele îndreptăţite. Findcă se pare că, de regulă, în orice societate, peste clasificarea noologică, singura adevărată şi dreaptă (cu care operează oamenii simpli, de regulă, dar şi profesioniştii oneşti), se suprapun felurite clasificări contingente, cu care operează cei ce deţin "puterea temporală" şi au, astfel, monopolul clasificărilor. Lucrurile, făptura toată, sunt dublu orânduite în existenţă. Prin cadrele spirituale, ele atestă dimensiunea spirituală a tot ceea ce există, rânduiala, nepieritoare, creată de Dumnezeu în lume. Prin celelalte clasificări, ele ascultă de rânduiala săvârşită de om[256]. Între cele două există, se poate insinua, o tensiune, o nepotrivire, care vine, nu din neputinţa omului, ci din orgoliul lui, adică din prea marea lui închipuire, cum se întâmplă de pildă cu elitele politice ori cu cele intelectuale, care se rup adeseori de popoarele peste care superfetează, într-un dispreţ care ascunde o primejdioasă „paranoia", paranoia puterii politice şi intelectuale, care nu poate fi vindecată decât prin „întoarcerea" cu faţa spre popor sau, în caz contrar, prin extirparea dureroasă a organului bolnav, operaţie pe care o săvârşesc revoluţiile, chiar dacă pe locul astfel curăţit reapare concrescenţa cancerului moral.

IV Criza identitară a omului modern

1. Sursa crizei identitare a omului modern.

Omul face primele experienţe structurante ale vieţii în anumite cadre primare ale trăirii spirituale şi acestea se leagă neîndoielnic de familie. Maternitatea, paternitatea şi frăţietatea sunt cadre de trăire în şi prin care se „naşte" spiritual insul, după naşterea lui biologică, precum subliniază Brăileanu.

A. Comte a spus acelaşi lucru şi noi nu facem decât să aducem, într-altfel, întărire la acea mare idee care leagă puterea sufletească a "omului social" şi deci a unei "societăţi" de starea completă a familiei, adică de cele trei structuri sau cadre spiritual-comunitare primare: maternitatea, paternitatea şi frăţietatea. Cele trei cadre comunionale, adică cele trei relaţii de comuniune între subiecte, sunt toate trei stări ale unuia şi aceluiaşi mare câmp spiritual care constituie miezul sau substanţa unică / unitară a procesului "dialectic" de afirmare a "identităţii spirituale" a unui individ. Trăirea comunională întăreşte identitatea individuală şi colectivă. Din contră, diminuarea trăirii comunionale într-o societate antrenează efecte devastatoare asupra

[254] Idem.
[255] Idem.
[256] Idem.

identităţii individuale şi colective. Suma acestor efecte a şi fost încadrată simptomatologic în ceea ce A. Giddens a numit maladiile identităţii.

Maladiile actuale ale identităţii sunt sigur fenomenul social cel mai grav al epocii postmoderne, dovada carenţelor ivite, între timp, în societatea europeană, la nivelul celor trei cadre comunionale ale dezvoltării sufleteşti a omului european. Şi aceasta pentru că ştiinţa (pozitivismul) şi şcoala modernă au dislocat cultul maicii, frăţietatea şi respectul tatălui, atât înlăuntrul familiei cât mai ales în cadrul lărgit al culturii sofisticate moderne. În viziunile lui Freud, de exemplu, mama este pentru copil obiect al unei pulsiuni obscure, înlăuntrul căreia urmează a se diferenţia cu timpul funcţia sexuală, iar tatăl este doar un obstacol în calea acestei pulsiuni. Ce loc mai rămâne pentru cultul maicii ori pentru respectul genuin al autorităţii tatălui într-o atare viziune? Adevărurile creştine, la rândul lor, au fost puternic agresate şi se ştie că în centrul doctrinei creştine se află: slăvirea Tatălui ceresc, frăţietatea întru Iisus Hristos şi trăirea întru Duhul Sfânt şi în cultul Maicii Sfinte. Acesta este cadrul desăvârşit al dezvoltării sufleteşti şi pavăza care apără omul de cea mai mare dintre primejdiile antropologice, ruptura sufletului de corp în cadrul unor moduri de existenţă şi tipare de trăire care se instalează uneori pe mari durate istorice şi pe cuprinderi spaţiale uriaşe.

Ştiinţa fizicalistă modernă, de exemplu, a rupt cu totul sufletul de corp, a condus la tăgăduirea "pluralităţii subiectelor" reduse toate la unul singur, care este "Eul logic transcendental", acela pentru care lumea este "obiect", toţi ceilalţi sunt simple "obiecte de cunoscut" sau de "cunoaştere"[257].

Acest "solipsism" este produsul şcolii, al ştiinţei şi al filosofiei din ultimii 300 de ani, subliniază T. Brăileanu, şi corelatul său direct este "egoismul" în plan personal şi materialismul ca orizont. Omul modern al "fizicienilor" este neştiutor şi necunoscător al sufletului ca realitate originară, pe de o parte, şi al comunităţii spirituale (pluralitatea subiectelor), ca unitate finală sau de scop şi de afirmare specific umană, pe de altă parte. Tendinţa omului spre "identificare şi identitate cu sufletul" a fost deviată spre identificarea cu trupul, cum subliniază acelaşi sociolog, T. Brăileanu.

2. Lumea ca realitate a întâlnirilor noastre.

Omul este înzestrat cu o capacitate care se dovedeşte a fi proprie doar lui între celelalte vieţuitoare, şi anume, puterea de a se deschide spre celălalt păstrându-se totodată la sine, ca latenţă sufletească, spre a se redobândi, în momentul următor, ca actualitate şi deci ca "realitate sporită", confirmată. O femeie care priveşte o floare, dialoghează cu ea, adică s-a deschis către ea cu toată fiinţa ei lăuntrică, despre care până atunci nici nu aflase nimic. Nu cunoscuse înlăuntrul ei această stare sufletească numită, convenţional, sensibilitate estetică, ori pur şi simplu sensibilitate, care este şi uimire şi bucurie şi fericire sau încântare, adică trecere în-cântec, incantaţie. Numim această stare deschisă spre celălalt, în cazul nostru spre o simplă floare, trăire sau experiere a întregului în relaţie cu partea. În această deschidere, această trecere cu toată fiinţa sa sufletească în celălalt, subiectul trăitor se descoperă cum nu se cunoscuse, adică se cunoaşte ca stare de trăire şi prin aceasta descoperă tot restul adus la o unitate nouă, pe care probabil n-o avusese înaintea acelei trăiri, o unitate spirituală sau noologică.

Aceasta este forţa şi funcţiunea dialogului: a mijloci constituirea a nenumărate unităţi spirituale, unele mai persistente, altele evanescente, dar toate lăsând o urmă, un fel de învăţătură, o euxinie, adică ceva despre "străin", despre Celălaltul meu, pe care tocmai l-am întâlnit. Lumea acestor întâlniri compune o comunitate spirituală sau noologică ce conduce individul la descoperirea celei mai puternice latenţe sufleteşti din fiinţa lui: nostalgia, forţa trezitoare a stărilor de plenitudine sufletească.

---

[257] T. Brăileanu, 1941.

3. Catastrofa identitară prin moarte spirituală.

Câte nu sunt amintirile scufundate în conştiinţa noastră? Şi toate se trezesc într-o formă ori alta, iar atunci când se unifică într-o trăire autonomizată, ca şi cum ar veni asupra noastră din toate părţile, vorbim despre dor. Această absenţă pe care-o evocă dorul e în adierea vântului, ca şi în mirosul florilor, în cerul depărtat, ca şi în salcia care ne mângâie obrazul, în cărarea care şerpuieşte, ca şi în bulevardul care se pierde cu o extraordinară viteză într-o ameţitoare depărtare, spre a compune în toate o teribilă rezonanţă, o stare de aiuritoare migraţie a sufletului nostru. Unde a fost "sufletul" acesta de dor, de absenţă şi nelimită, care, iată, aduce totul la o extraordinară unitate!? În care lucruri din jur este sediul lui? Cum se face că fiecare subiect, de îndată ce se deschide astfel spre obiecte, le însufleţeşte, le transfigurează în chimvale răsunătoare, le introduce într-o simfonie cerească? Cum se face că Eurile toate pot trăi la fel în situaţii similare, când nici un obiect din jur nu poate genera, prin pura lui reflectare, o asemenea stare sufletească? Ea se înalţă din adâncul sufletului nostru ca expresie a unei unităţi sufleteşti latente şi neînvăţate, capabilă totuşi să se fixeze într-o învăţătură. Capacitatea aceasta de a trăi o absenţă concretă, cum este aceea a fiinţei dragi, ca pe o absenţă generalizată în toate, şi-n cele apropiate şi-n depărtări, este proba cea mai elocventă cu putinţă a unei funcţiuni sufleteşti sintetice, apriori, în şi prin care se actualizează în trăirile noastre nemărginirea, necuprinsul, infinirea. Însă toate acestea vin asupra noastră, într-o clipă de trăire, din adâncul nostru, nu din afară. *Omul, deci, a descoperit nemărginirea graţie unor asemenea actualizări ale adâncului său noologic, nu pe cale pur şi simplu reflexivă. Căci, cum ar fi putut să facă experienţa concret-fenomenalistă a infinitului, a nemărginirii, a eternităţii? Omul a descoperit depărtarea şi timpul, nemărginirea spaţiului şi eternitatea timpului, prin trăire noologică, adică prin actualizarea latenţelor sale sufleteşti, nu prin experienţe reflectorii, de cunoaştere empirică. Ba, încă mai apăsat, putem spune că le-a descoperit prin trăire, nu pur şi simplu prin gândire.* Prin gândire a încercat să găsească noţiuni, categorii pentru a fixa trăirile capabile să aducă la suprafaţa gândirii acele adâncuri ale sufletului numite *nemărginire* şi *eternitate*. Acestea erau în adâncurile lui sufleteşti, aşezate acolo ca latenţe ale sufletului şi deci ca nişte orizonturi virtuale ale trăirilor efective. Iată, dar, că şi cadrele trăirilor noastre sunt tot latenţe sufleteşti, orizonturi sufleteşti şi deci cadre virtuale ale trăirilor efective. În aceste cadre se actualizează adâncul sufletului omenesc în şi prin acte trăitoare, care deschid Eul nostru (subiectul) spre altul, înălţându-l pe acela la rang de subiect al dialogului cu mine. În această relaţie cu adevărat se naşte comunitatea spirituală. Ceea ce adăugăm noi la sociologia interpretativă şi fenomenologică este tocmai această noologie abisală, această sociologie a profunzimilor pe care o vedem altfel decât alţi sociologi ai "structurilor profunde" (în frunte cu G. Durand, bunăoară), graţie ipotezei (teoriei) latenţelor sufleteşti. Eul se descoperă pe sine numai pe măsură ce trece lumea în stări sufleteşti, în cadre de trăire. Acestea devin, apoi, măsura lumii lui, categorii sufleteşti de trăire şi de gândire (reflexie) a lumii. Dar, ca atare, ele izvorăsc din adâncurile noologice ale sufletului omenesc, adică se ivesc (se nasc) prin actualizarea unor latenţe sufleteşti. Aceasta este relaţia dialectică (pe verticală) dintre cadrele noologice şi trăirile omeneşti. E ca şi cum o experiere trezeşte un cadru noologic din care-şi face apoi categorie de exprimare şi cadru de manifestare. Prin acel cadru se fixează, prin el se măsoară, prin el se inserează în acte reflexive, adică cognoscibile. Încât putem spune că întâi este noologia şi abia apoi sociologia şi psihologia. Adevărata cunoaştere este cea care se realizează prin categorii sau cadre de trăire, fiind condiţionată de actualizarea latenţelor sufleteşti ale fiinţei umane. Acestea, odată fixate în cadre de trăire (noologice), compun măsura potenţială şi cadrul întreg al cunoaşterii şi cunoştinţelor noastre (al reflexivităţii). Prin urmare, întâi este trăirea şi apoi este cunoaşterea. Câtă trăire, atâta realitate şi atâta cunoaştere... Altă cunoaştere adevărată nu există. Avem dovezi că însăşi fizica, începând cu cea newtoniană, bunăoară, s-a născut în miezul proteguitor al unor extraordinare categorii de trăire, nu pur şi simplu prin reflexivitatea rece a subiectului în faţa "obiectului". Este o extraordinară trăire în fizica

newtoniană, un dialog cu elementele fizice, care fac din Newton, cu adevărat, ultimul mare alchimist al Europei[258]. Fizica sa a fost golită de trăire de către epigonii săi şi de către manuale, adică de pedagogia care a stat la baza concepţiei de difuzare – învăţare a ideilor newtoniene, pedagogie care a intelectualizat fără rest categoriile fizicii. Modelul de la vârf al acestei pedagogii intelectualiste este Herbart şi ceea ce, prin numele lui, s-a numit herbartism. Această intelectualizare a dăunat enorm culturii europene, căci a provocat ruptura dintre "trăire" şi "cunoaştere" care, mai departe, a dus la ruptura dintre religie şi ştiinţă respectiv la despărţirea "modelului fizicalist (pozitivist) al lumii" (declarat "modelul ştiinţific") de "modelul religios al lumii". Despărţirea lor s-a accentuat până la prăpastie graţie şcolii şi astfel s-a născut "criza culturii moderne". Ştiinţa a devenit tot mai străină de om, de specificul fiinţei umane şi cunoaşterea a fost împinsă în zone potrivnice trăirii şi, deci, sufletului omenesc. Astfel s-a produs ruptura între suflet şi intelect, atât de radicală în cadrul marelui conglomerat al pozitivismului, care a luat conducerea lumii şi deci a sistemelor de gândire în Europa din secolul al XVIII-lea până la criza provocată de Noua fizică a Şcolii de la Copenhaga[259]. Dovada o avem în "evoluţia" ştiinţei europene, care, de prin secolul al XVIII-lea, s-a rupt brusc de fundaţia ei, adică de noologie. Kant însuşi a contribuit la generalizarea acestei rupturi între raţiunea teoretică a "Eului transcendental", ce stă ca subiect unic în faţa obiectului unic – Universul – şi raţiunea practică a Eului moral, capabil de unire cu alte subiecte după o lege morală (maximă) în care se fixează idealul perfecţiunii divine[260]. Iată dar că şi Dumnezeu este departe în acest model de lume, căci e prezent în orizontul existenţei doar ca ideal de perfecţiune divină pe care-l poate atinge maxima comportării morale a insului singur în faţa lui Dumnezeu. Cum se naşte comunitatea (în genere societatea) în acest model de lume nu e prea clar, subliniază inspirat T. Brăileanu, pe care-l urmăm în aceste reflexii, căci singura garanţie pe care ne-o dă Kant este aceea că oamenii s-ar decide, fiecare izolat, să se comporte după maxima morală şi astfel ar intra spontan într-o exemplaritate morală înălţătoare. Dar aceasta presupune un act de voinţă, nu unul de trăire. E o chestiune de decizie. Or, individul s-ar putea să decidă că e mai bine să se lipsească de maxima morală şi să trăiască în arbitrarul plăcerii şi deci în delăsare morală, urmându-şi silitor doar instinctele (T. Brăileanu). Lecţia "culturii europene moderne" arată cu prisosinţă că omul stă şi sub primejdia sinuciderii spirituale în condiţiile vieţuirii sale biologice. Un individ poate alege să se sinucidă spiritual, adică să trăiască doar la scară biologică, a unei simple adaptări şi supravieţuiri biologice. El va deveni astfel animalul cel mai egoist, cum bine remarcă T. Brăileanu, şi primejdia întârzierii sale sub această condiţie este uriaşă, acum după ce a primit încuviinţarea ştiinţei europene, a filosofiei europene, a şcolii europene. Toate îl învaţă că existenţa este guvernată de legi, asemenea mecanismului fizic, şi că nu există altceva decât necesităţi, trebuinţe, instincte etc. De vreme ce totul este "obiect" pentru mine ca "subiect", înseamnă că inclusiv "celelalte subiecte sunt, pentru mine, tot obiecte, ca în modelul fizicalist al lumii, şi ca atare, de ce-aş avea tresărire în faţa egoismului meu şi n-aş da curs "legitim" trebuinţelor mele, dorinţelor mele, fanteziilor mele etc.?"[261]

Mulţi dintre contemporanii noştri sunt morţi, "cadavre verticale", cum spune Tolstoi. Înainte de a muri biologic, ei au murit spiritual, au coborât la regnul animal cu toată fiinţa lor, mutând toată acumularea puterilor omeneşti (inclusiv a celor sufleteşti preschimbate în tehnici ale vieţuirii biologice) într-un câmp al egoismului de o înspăimântătoare forţă dezagregantă. Egoismul acesta brusc multiplicat cu forţa numărului celor ce-au îmbrăţişat "religia" materialistă şi "pozitivismul" compun răul cel mare care poate afecta specia omenească, ba însăşi viaţa pe planetă. Căci acest egoism îşi are corelatul său cel mai ilustrativ în arma atomică. Oare nu

[258] I. Prigojine şi I. Steingers
[259] Idem.
[260] T. Brăileanu, 1941.
[261] Idem.

egoismul celor care vor să domine şi deci vor să se folosească de alte popoare a creat această armă?! Încât tocmai aceasta este măsura regresului, abisalitatea decadenţei omeneşti, o dată cu modernitatea!

Modernitatea a adus, iată, un teribil progres tehnic al omenirii, dar şi cea mai cumplită barbarizare a lumii şi a omului. Niciodată în istoria speciei, egoismul uman, omul care s-a sinucis sufleteşte, n-a dobândit o aşa de mare extindere pe planetă şi n-a obţinut o armă (instrumentalizare) atât de perfectă a egoismului la o asemenea proporţie.

Singura modalitate a omului de a se apăra de gestul sinuciderii noologice este "credinţa în Dumnezeu" şi reafirmarea apartenenţelor spirituale, culminând cu apartenenţa etnospirituală. Credinţa este singura cale spre redescoperirea sufletului (identităţii sufleteşti) şi, deci, spre recuperarea ştiinţei adevărate şi a metodei cunoaşterii luminoase şi trăitoare, singura care poate să refacă unitatea sufletului cu intelectul, a trăirii cu gândirea, a religiei cu ştiinţa etc. Numai credinţa îl va feri pe om de sinuciderea noologică sau spirituală, care a îmbrăcat, iată, cu modernitatea, expresia unor acte şi opere de sinucidere colectivă (la scara unor mari opere, a unor sisteme filosofice, a şcolilor, a unor orientări atât de greşite, coborâte din sistemele teoretice în ghidurile practice ale inşilor, elitelor, etc.). Ne dăm seama cât de importante sunt trăirea şi cadrele ei pentru salvarea omului şi a cunoaşterii omeneşti.

4. Sufletul, graiul, amintirea şi vocaţia: stâlpii identităţii

Omul "se naşte într-o ordine bine fixată şi această ordine constituie prima sa experienţă şi punctul de plecare pentru orientarea sa în lume"[262].

Specificul dezvoltării omului de la naştere la moarte atestă faptul că energia cu rangul cel mai înalt pe scara devenirii sale este şi latenţa sa cea mai adâncă şi uneori rămasă definitiv neactualizată (cazul individului cu involuţie morală, cum ar fi criminalul, care părăseşte lumea nemântuit). "Naşterea omului este un eveniment istoric, începutul unor prefaceri, care în totalitatea lor, adică până la moartea sa, reprezintă o epocă. (…) Prin naşterea sa, omul intră într-o ordine căreia nu i-a aparţinut înainte de naştere, adică intră din ordinea fizică în cea biologică, apoi în cea socială şi, în sfârşit, în cea spirituală (morală). Omul (individual) vine, deci, din ordinea fizică, trece în cea biologică şi de aici în ordinele superioare. El trece aşadar, printr-o serie de metamorfoze până ce-şi dobândeşte deplina dezvoltare. Dar nu numai atât: el rămâne legat de toate aceste ordine, iar moartea nu este decât întoarcerea spre punctul de plecare – după împlinirea istoriei sale. Este apariţia individului necesară sau contingentă? Noi zicem: ea este necesară în raport cu ordinea în care este individul, ea este contingentă în raport cu ordinea în care intră. Adică: înainte de naştere individul a aparţinut în mod necesar ordinei fizice. Naşterea sa e contingentă cu privire la ordinea biologică în care intră el: el putea să nu se nască. În raport cu ordinea socială, existenţa sa [d]in ordinea biologică trebuie considerată necesară, intrarea sa în societate (dincolo de limitele comunităţii biologice) e contingentă"[263].

Pe toate treptele acestea trecerea este asigurată de latenţa sufletească, de actualizarea într-un anume fel a acestei latenţe. Când spunem prin cuvintele lui T. Brăileanu: "el putea să nu se nască" ne referim, în lumina ipotezei noastre, la o latenţă neactualizată, care, altfel spus, ar fi rămas neactualizată. Ea putea să rămână în marele substrat al energiilor necreate, or naşterea aduce în actualitate o latenţă sufletească şi aceasta este un "suflet". Despre copilul care se naşte, nu spunem că este un "mic animal", ci un mic suflet. Un suflet s-a "născut", s-a ivit pe lume. Număratoarea în statisticile vechi era pe suflete. Dările erau şi ele pe liude, adică pe numărul de suflete obligate să susţină povara unei dări.

S-a ivit un suflet şi el putea să nu se ivească, dar aşa, s-a ivit şi o nouă filă se scrie în cartea vieţii unei generaţii. Mai departe, la scara evoluţiei sale, în raport cu ordinea morală (spirituală),

[262] Idem.
[263] Idem.

sufletul acesta se poate din nou manifesta (actualiza) şi anume ca vocaţie (familială, profesională etc.) Afirmarea sa ca vocaţie este semn că omul acela a trecut din ordinea biologică în cea morală, adică s-a adăugat acelei ordini ca grad de intensitate şi deci ca indice de putere sufletească.

Or, în acest plan, din nou spunem "putea să nu se nască", "să nu se ivească". Despre Eminescu, G. Călinescu spune: va apune de mii de ori soarele, se vor primeni generaţiile până ce peste valea de amar a existenţei un nou geniu ca al său va răsări. Trecerea aceasta de la ordinea biologică la cea socio-morală este fenomen de "putere", de intensificare sufletească a lumii. Dar ea putea să nu se producă şi astfel geniul putea să nu apară. Aceasta este explicaţia noastră la miracolul geniului: el se iveşte ca un semn de intensificare sufletească a vieţii colective a unui popor. E atâta tristeţe cu geniile care stau să apară şi în cele din urmă nu mai apar. Iată tristeţea celei de-a doua contingenţe a latenţei sufleteşti, după cea a naşterii şi a vocaţiei. În raport cu ordinea pur socială, omul se "naşte" spiritual o dată cu deprinderea graiului, cu dobândirea memoriei mai apoi şi a sentimentului nostalgiei, adică o dată cu amintirea. Din clipa în care insul numeşte ceva ori pe cineva, el se şi deschide spre altul, se manifestă cu el, adică cuvântează, prilejuieşte, prin chiar calitatea şi prin actele lui de fiinţă care poate grăi, reîntărirea acelui conventus care era înaintea lui în lume, ca miracol al ţinerii împreună în acelaşi înţeles cu ceilalţi, care astfel se arată a fi de acelaşi grai cu tine, căci sunt cu tine în acelaşi cuvânt, conventus (care în latineşte înseamnă tocmai asta: a fi împreună, în aceeaşi adunare, a participa la o adunare, a sta cu ceilalţi în acelaşi loc etc.). Prin urmare, sufletul, graiul, amintirea şi vocaţia sunt trepte de actualizare a latenţei sale sufleteşti, omul are trăiri, trăieşte, grăieşte, se priveşte şi rodeşte (ca vocaţie: talent, competenţă, geniu).

Un ins aşadar, putea să nu se nască, iar dacă s-a născut, putea să nu sporească în cuvânt (conventus), adică să nu se nască în calitatea de fiinţă – împreună – cu – ceilalţi, cei – ca – el, deci de acelaşi grai, mai apoi, putea să nu sporească lumea cu darurile lui. Ca geniu sau vocaţie, putea să nu se nască şi când spunem asta ne referim la geniul lui care putea să nu apară chiar dacă insul biologic numit Eminescu, să zicem, s-a născut. Câte promisiuni nu se risipesc astfel, confirmând o tristă şi universală aserţiune: "putea să nu se nască" ori "să se ivească". Numim această potenţialitate învăluitoare lege a contingenţei latenţelor sufleteşti. Dacă în ordine fizică şi biologică predomneşte necesitatea, în ordine socială şi morală predomneşte libertatea.

Legea contingenţei latenţelor sufleteşti ne spune deci că un ins putea să nu se nască, un geniu putea să nu se ivească, un individ putea să nu-şi amintească (adică să nu se ţină de cuvânt, să nu se afirme în acelaşi înţeles cu ceilalţi, "conventus"). Tocmai împlinirea lui în toate aceste planuri de afirmare desemnează esenţa fiinţei sociale. În sens restrâns, aşadar, fiinţa socială se referă la cei care împărtăşesc acelaşi grai, se află în acelaşi cuvânt, adică sunt adunaţi în acelaşi înţeles: conventus. Temeiul lor este sufletul. Despre ei se spune că au suflet, sunt oameni de adâncă simţire împreună, de suflet sau de omenie. Acolo unde sufletul este diminuat în manifestările de fiinţă ale indivizilor sau grupurilor, graiul comun sau popular (popularis, în latineşte, înseamnă comun) spune despre aceia că „n-au suflet", sunt „inşi fără suflet". Totalitatea modurilor de fiinţare împreună poate fi denumită fiinţă socială. Omul cu sentimentul graiului, al apartenenţei la acelaşi grai, este o fiinţă socială. Dacă şi-ar pierde acest sentiment ar fi ca şi cum şi-ar uita fiinţa socială. Omul de vocaţie este o altă modalitate de manifestare a fiinţei sociale, căci vocaţia înseamnă ieşire din sine într-o afirmare morală, dezinteresată, a profesiunii sale, a talentului său. Vocaţia ca şi talentul sunt energii şi forme ale afirmării fiinţei sociale în lume. La rîndul ei, memoria socială, în forma ei cea mai înaltă preluând forma cultului strămoşilor, este şi ea o expresie a fiinţei sociale. Cel ce-şi pierde memoria suferă o de-socializare, adică o diminuare a fiinţei sociale din ansamblul manifestărilor sale. Nostalgia, ca şi dorul, reprezintă cercuri de manifestare a fiinţei sociale în lume, modalităţi de căutare şi regăsire fiinţială a insului rătăcit sau pierdut în lume. La acestea s-ar mai putea adăuga eroismul şi

martirajul ca forme de manifestare a ființei sociale în clipele de cumpănă. Prin acestea două, ființa socială din lume se împlinește la cote de neașteptată biruință când totul pare pierdut, dezvăluindu-se astfel parcă mai convingător caracterul dăruit al existenței omenești. Formele cele mai reprezentative și mai întărite ale cadrului de afirmare a ființei sociale în lume sunt geniul și sfântul. În aceste forme, trăirea pierde orice coeficient egoist și se realizează ca suflet colectiv, ridicat la cer : sub forma revelației naturale, cu geniul, și a celei supranaturale, cu sfântul (N. Crainic), căci prin acesta triumfă, în viața năpăstuită, sub forma trăirii care trece de cercul lumii, învățătura mântuitoare a lui Iisus, Fiul lui Dumnezeu. Ființa socială este acea formă de afirmare trăitoare a darurilor cele mai înalte ale ființei omenești: sufletul, graiul, memoria, talentul, vocația, eroismul, martiriul, geniul și sfințenia. Aceste sunt toate modalitățile ființei sociale, și ele dovedesc în felul lor că sociabilitatea este ea însăși dar și nu pur și simplu dat și că omul, ca ființă socială, este diferit de pura animalitate, în care însă poate să recadă de îndată ce nesocotește darurile prin care se afirmă sociabilitatea însăși. El poate trăi în datul existenței, îndestulat în chip egoist de cele naturale, pe care le poate dezechilibra, ca în cazul lăcomiei, al desfrâului, ori al orgoliului puterii și în acest caz locul lui este cadru al suprimării, al împuținării ființei sociale din lume. Dar el se poate manifesta la scara darurilor omenești, și atunci sporește ființa socială a lumii. El poate trăi darurile la scara familiei, a grupului, a poporului său și a lumii sale. Despre cel ce s-a jertfit pentru poporul din care face parte spunem că este „suflet din sufletul neamului său". Înțelegerea deplină a acestei chestiuni o vom dobândi mai jos când vom examina acest concept ce pare alungat din sociologie, cel de „suflet popular", deși prin mari sociologi ca Durkheim acest concept primește o extraordinară confirmare prin teoria conștiinței comune. Teoria lui Traian Brăileanu despre nașterea sufletească a insului este, iată, implicit, o teorie despre nașterea ființei sociale cu fiecare individ în parte, căci, cum spune poetul, „cu fiecare om o lume își face încercarea", cu fiecare nou născut un suflet nou vine pe lume. Dacă vine înseamnă că și pleacă. Este îndreptățit să vorbim deci și despre plecarea din lume, sau și mai grav, despre „moartea spirituală" a individului.

5. Moarte și identitate.

"În același mod [ca nașterea], moartea individului trebuie considerată contingentă sau necesară; ea e necesară înăuntrul ordinei în care se găsește, și contingentă cu privire la ordinea în care intră (la care se întoarce). Putem vorbi deci (nu numai în mod figurat) de atâtea nașteri în câte ordine poate intra individul, și de atâtea morți, din câte poate ieși (moartea civilă)"[264].

Ca și în cazul nașterii și în acela al morții, subliniază T. Brăileanu, vorbim despre caracterul contingent. Insul nu-și alege ceasul morții. Ba, încă, putea să nu moară, putea chiar să învingă moartea, ca în cazul geniului care atinge nemurirea spirituală. Or, cel ce se întoarce la strămoși putea să mai stea, cum spune cântecul "zorilor", ba chiar mai adastă, cu bocetul, pe afară, prin curte, înainte de a pleca definitiv. "Putea să mai trăiască", zice comentariul, adică, zic cei din preajmă, cei ce l-au cunoscut. La prima vedere poți fi contrariat, căci te întrebi: "Cum adică, putea să nu moară?!". Și dacă spun "putea să nu moară", sunt oare îndreptățit să adaug și că "putea să nu mai moară!?".

Aceste interogații au sens, căci insul care moare, de fapt, nici nu moare, ci se întoarce, devine amintire, se adaugă "moșilor și strămoșilor", întreține și sporește substratul sufletesc al unei familii, al unui trunchi genealogic. Când într-o familie nu mai are cine să moară, neamul se stinge, ceea ce este o moarte mult mai cumplită decât moartea unuia dintre membrii familiei, căci este o moarte spirituală sau noologică. Când se stinge "spița", nu mai ai nici memorie și deci nici vremea nu mai vremuiește pentru tine. Ești adus la nimicul cel mai adânc, la moartea cea mai adâncă, adică la decesul memoriei, al amintirii și deci al "ființei" tale sociale. Căci nimeni nu te

[264] Idem.

mai memorează, nu te mai pomeneşte. Pentru tine nu mai este loc pe lume, căci nu mai eşti nici dincolo de lume. Foaia neamului tău s-a şters, şi a ars cu ultimul moştenitor al numelui. Culturile tradiţionale cunosc spaima acestei morţi pe care o trăiesc mai adânc şi mai cutremurător decât spaima morţii biologice.

Încât legea contingenţei morţii spirituale este de o mare relevanţă sociologică, fiindcă prin ea înţelegem chestiunea echilibrului sufletesc al societăţilor.

Nici societăţile moderne nu se pot sustrage acestei legi, de unde accentul teribil pus pe chestiuni ca cele de criogenie; în genere pe conservarea memoriei prin "locuri de veci" adeseori somptuoase etc. Fotografiile de familie, albumele, fac parte din aceeaşi categorie de trăiri cu cele vizând "clădirea" locului de veci, decorarea acestuia, inscripţiile funerare etc., etc. Iar profanarea mormintelor, a numelor, a miturilor, a eroilor, a strămoşilor etc., sunt exemple de agresare a fiinţei tale sociale, adică a modalităţilor de afirmare spirituală a poporului tău, este forma cea mai ticăloasă de slăbire a fiinţei sociale a unui popor din lume şi din viaţa insului invitat în chip pervers la starea de pură fiinţă biologică, adică la sinucidere spirituală.

În perioadele de criză sporeşte preocuparea pentru cultul amintirii, pentru suveniruri etc. În toate acestea sunt actualizate latenţe sufleteşti. Toate sunt expresii ale acţiunii legii contingenţei latenţelor sufleteşti canalizate de angoasa morţii şi poate de distorsiunea cultului morţilor, care îndeplineşte tocmai funcţiunea de a canaliza latenţele sufleteşti ale morţii. Resuscitarea culturii suvenirurilor este sigur legată de latenţa nostalgiei şi de fenomene genealogice cum ar fi prăbuşiri de mari familii, primenirea elitelor, căderea aristocraţiilor etc. Aşa s-a întâmplat la finele secolului al XIX-lea şi începutul de secol XX, când angoasa nostalgică şi cultul suvenirului au copleşit mentalul colectiv european şi astfel s-a cristalizat o teribilă configuraţie stilistică numită stil 1900.

E ca şi cum acele mari familii s-au nemurit trecându-şi fiinţa într-un cadru de transfigurare noologică, cum ar fi acela al unui stil care s-a imprimat apoi unei geografii culturale. Casele Bucureştiului de altădată, dărâmate unele de buldozerele arhitecturii totalitare, sunt o extraordinară ilustrare a acestei arhitecturi care îmbină stilul culelor vâlcene cu neoclasicul. Dacă la acestea adăugăm secession-ul, avem reprezentarea unei configuraţii stilistice de mare întindere geografică. Astfel s-a născut o geocultură în care pulsează şi nostalgiile Imperiului defunct al Habsburgilor. O adevărată „zonă nostalgică". Toată Viena şi o parte a Italiei, până spre Sibiul lui Goga şi Bucureştiul sămănătoriştilor ardeleni au lunecat în imersiunea acestei teribile maree stilistice. Geografia sufletului nostalgic a dat valsul dinastiei muzicienilor vienezi, casele clădite după arhitectura stilului 1900, în jurul unor piaţete care aveau în centru biserica, aceeaşi geografie stilistică a dat şi sămănătorismele sau poporanismele central-europene şi ruseşti, ilustrate de valul acela de coborâtori în popor precum narodnicii ruşi, bunăoară.

Când se prăbuşesc familii şi genealogii, se compune în lume un câmp de extraordinară intensitate nostalgică şi de amintiri. E semn că lumea savurează ultima clipă simţind că se duce, că s-a dus şi-n urmă-i a rămas cu sunetul ei de corn amintirea. "Mai suna-vei, dulce corn / Pentru mine vreodată?", se întreabă poetul în mijlocul acelei răvăşitoare catedrale cosmice, a unei teribile întinderi străbătută de vânturile toamnei, parcă ale tuturor toamnelor şi tristeţilor nemântuite. Teribilă este nararea fiinţei sociale în istoria lumii, în timp şi spaţiu, şi sociologia n-avea cum s-o ocolească decât schilodindu-se. Sociologia noologică ne ajută, iată, să examinăm celălalt fenomen de amploare în epoca modernă, şi anume fenomenul morţii spirituale. Oamenii pot să moară spiritual cu mult înaintea dispariţiei lor biologice. Declinul spiritual spre deces poate afecta uneori colectivităţi întregi, civilizaţii etc. Suntem la pragul de la care devine cu putinţă examinarea ipotezei morţii spirituale.

V. Despiritualizarea vieţii. Ipoteza morţii spirituale

1. Cele patru forme de nimic.

Ipoteza "morţii spirituale" este formulată explicit în sociologie de Traian Brăileanu, dar ideea ca atare a făcut carieră în filosofia şi literatura europeană.

Dostoievski a descoperit fenomenul morţii spirituale folosindu-se de metoda sondajului pneumatologic, care stă la baza construcţiilor sale narative. Spengler a vorbit despre decesul culturii occidentale, ca fenomen al marii prăbuşiri a întregului Occident. Durkheim însuşi vorbeşte despre sinucidere ca despre un fenomen precedat de "moartea" fiinţei sociale din individ (regresiunea socialităţii în sinuciderea egoistă, dezagregarea socialităţii în sinuciderea anomică şi moartea transmutată, în cazul sinuciderii altruiste). Kant a pus problema celor patru forme de nimic – nihil privativum, ens imaginarium, ens rationis şi nihil negativum – ca „locuri categoriale" ale nimicului, atât şi nimic mai mult, parcă pentru a ne sugera grozăvia nimic-irii spirituale.

Referindu-se la prima formă de nimic, Kant o asimilează "unui concept fără obiect, cum sunt numenele, care nu pot fi numărate printre posibilităţi, deşi nu trebuie să fie considerate, din această cauză, nici ca imposibile (*ens rationis*), sau cumva ca anumite forţe fundamentale, pe care le gândim, e adevărat, fără contradicţie, dar şi fără exemplu scos din experienţă…"[265]. Oare nu este această formă de nimic una dintre cele mai teribile absenţe în real?! Căci ele au realitate, dar n-au corp.

Gândirea care se închide înlăuntrul ei, în concepte cărora nu le corespunde nimic în experienţă, ca ochii aceia ai bătrânului din autoportretele lui Rembrandt, care nu mai au nici o rază în afară, orice licărire s-a întors din lume înlăuntrul închis asupra lui însuşi, ilustrează această formă de nimic, ens rationis. Interioritatea aceasta închisă la tot ce e în afară poate fi o "înţelepciune" a conceptelor pure, care nu sunt coruptibile, fiindcă nimic din realitatea lumii nu le mai poate atinge. Ele plutesc pe "oceanul interior al gândirii întoarse asupra ei, golite de orice experienţă". Despre acel om poţi să spui că-l vezi, dar nici nu mai ştii dacă este om sau nălucă. El e "absent" din lume când încă trupul său, cu gândirea întoarsă în ea însăşi, sunt ale lumii acesteia. Insul acela a "plecat" deja din lume, este opusul faţă de "tot", faţă de "mulţi" şi chiar faţă de "unul" anume. El este "nici un", "nici unul". Nu mai este nimic din lumea aceasta înlăuntrul lui, doar clădirea goală a sufletului care şi-a tras până şi obloanele. Este "casa cu obloanele trase", dintr-un cunoscut roman al lui Dickens.

Însă nimicul îmbracă şi forma privativului, când insul se instalează cu totul în "conceptul despre lipsa unui obiect, ca umbra, frigul (nihil privativum)"[266].

El poate fi, de pildă, "plictisul ca o pâclă groasă", de care vorbeşte Heidegger. Plictisul omului modern nu este oare o formă kantiană de "moarte spirituală", un "nihil privativum"? Credem că da. Când o generaţie, de pildă, se instalează în acest "plictis ca o pâclă profundă", membrii ei au murit spiritual. Dar oare cei ce trăiesc în "râvniri" neîmplinite ca-n tot atâtea apetituri visate, o maşină, un salariu, o reputaţie, o femeie frumoasă etc., pe care nu le vor avea niciodată, dar pentru care sunt dispuşi să bată planeta de la un capăt la altul, într-un nomadism planetar, visând la clipa când le vor avea pe toate acestea (şi poate le vor avea cândva), ei, bieţi nomazi tineri ai planetei amăgitoare, ar trebui să ştie, nefericiţii de ei, că au murit deja. Şi de le vor avea pe acestea, la capătul călătoriei, trecând din România în alte continente şi ţări, de pildă, cu năluca acelor obiecte râvnite, ei vor fi morţi deja, căci nu mai sunt nimic altceva decât sediul acestui nihil privativum. Ei au murit cu toată "fiinţa lor morală", cu "intersubiectivitatea" pe care

[265] E. Kant,
[266] Idem.

au refuzat-o, pe care n-o vor mai întâlni niciodată. Alergând după obiectele nălucite, ei au pierdut cea mai extraordinară şansă, unica şansă a omului ca fiinţă spirituală, şansa întâlnirilor. Ei nu se vor mai întâlni niciodată, vor pieri şi biologic, absorbiţi cu totul de năluca "lucrului dorit", până la negare de sine.

E plină planeta de asemenea tineri rătăcitori, care-au murit aşa de devreme, livrându-se unor năluciri, sărmanii de ei, nutrind o clipă iluzia că dacă năluca aceea se va adeveri, ea va fi adevărata viaţă. Vai lor, căci şi-au pus sufletul zălog la ruleta lăzii de fier a mirajului fetişist al banului şi al îndestulării materiale. Ei au murit spiritual în miezul lumii acesteia. Generaţie a nălucirii.

Nălucirea obiectului, amarnicele năluciri de lucruri, în genere, sunt expresia acestei forme de nimic. Acest tip de nălucire te pierde "fericirilor" simple, liniştii "casei", te aduce să simţi în cele din preajmă, "frigul" şi "umbra", plictisul şi urâtul, să vrei să fugi încotro vezi cu ochii. Acest tip de nimic, această formă a "decesului spiritual" se poate instala în simţirile unei generaţii întregi, cum pare a se întâmpla cu generaţiile rătăcitoare care au privirile arse de nălucirea obiectelor râvnite. Ei nu mai sunt altceva decât nimicul acestor obiecte, privativul lor.

Şi oare nu sunt ei livraţi şi celei de-a treia forme de nimic, fiindcă nălucirile acestea, pe cealaltă faţă a lor, sunt numai "forme de intuire", ele însele nu sunt pur şi simplu obiecte care să fie intuite, sunt simple promisiuni de fericire ce nu se vor întruni niciodată, iar, pe moment, sunt fără substanţă, doar simpla formă a unei intuiţii, ca "spaţiul pur şi timpul pur": ens imaginarium.

Iată dar cele trei îngropăciuni sau morminte spirituale: a) îngropăciunea în gândirea închisă asupra ei (ens rationis), care nu se mai deschide relaţiei cu celălalt, deşi această stare poate înteţi relaţia cu cele ce sunt de dincolo de lume, fără ca cineva de aici, din lumea „reală" s-o poată afla vreodată; b) îngropăciunea în fantasmele izvodite de moartea care a coborât în adâncul simţualităţii mele, golind-o de orice spiritualitate şi livrând-o golului obiectelor râvnite (ens imaginarium); c) îngropăciunea în golul privativ al obiectului absent (nihil privativum), care dacă te absoarbe cu totul în nimicul lui, te rupe din lumea vie a spiritului.

Sub anumite aspecte, chiar forma a patra de nimic, "obiectul vid fără concept" (nihil negativum) poate fi o formă de moarte spirituală, ca în cazul nebuniei ("obiectul unui concept care se contrazice pe el însuşi"). Aceasta a patra formă este de fapt însăşi "non-existenţa".

Retragerea din lume (refuzul ori neputinţa trăirii), risipirea în lume, prin abandonul sufletului în simţualismul fără spiritualitate, ca în consumerism, nălucirile lumii, sunt, iată, forme de nimic, amarnice decesuri spirituale: când fiinţa ta este casa acestor forme de nimic, doar frânghia biologică te mai protejează o vreme de căderea finală în marele gol. Trăirea plecată din lume, complet necognoscibilă, trăirea degradată, trăirea nălucită (falsificată) sau închipuită, iată corespondenţa celor trei forme kantiene ale nimicului.

În sociologie, ultimele două forme ale nimicului sunt cadre ale decesului noologic al elitelor absente, dar şi al acelor elite a căror lăcomie deformează viaţa popoarelor, ori al elitelor închipuite până la pierderea oricărui simţ al realului, al bunului simţ. E de precizat că toate aceste forme de nimic se manifestă în lume ca negativ al fiinţei spirituale în şi prin idolatrii, de la idolatria ideologiilor în prima formă de nimic, la idolatria consumului, a obiectelor de consum, în cazul celei de-a doua forme de nimic şi până la individualismul anarhic, la care închipuirea îmbracă forme paranoice, ca în teoria supraomului, ilustrativă pentru idolatria celui de-al treilea fel de nimic, ens imaginarium. Să reţinem deocamdată că cele patru forme de nimic sunt posibile ca expresii ale trăirii nesăvârşite. Trăirea plecată din lume, ca în cazul bătrânilor rembrantieni, trăirea mutată în utopii, ca în cazul marii idolatrii a idelogiilor, trăirea închipuită sau nălucită, sunt toate încadrări ale nimicului, locuri categoriale ale decesului spiritual. Într-un context germanic târziu, Spengler a fost şi el obsedat de fenomenul morţii spirituale proiectate la scara marilor culturi.

2. Decesul spiritual al civilizaţiilor.

Viaţa unei culturi începe în peisaj, în sat, subliniază Spengler, printr-un puternic sentiment al spaţiului, un suflet al culturii, şi sfârşeşte într-un colos de piatră, un oraş. "Colosul de piatră numit «metropolă» apare la sfârşitul evoluţiei fiecărei culturi majore. El devine stăpân pe omul culturii, căruia satul i-a modelat sufletul şi face din el proprietatea, creaţia, instrumentul şi, finalmente, victima lui. Această masă de piatră este oraşul absolut. El desfăşoară în câmpul vizual al ochiului o grandioasă imagine a frumuseţii, care înglobează întreaga simbolistică superioară a morţii în «Devenitul» desăvârşit. Un mileniu de istorie a stilului a transformat piatra însufleţită (s.n.) a arhitecturii gotice în materia inertă a acestui imperiu demonic de piatră"[267].

În locuinţele oraşelor târzii nimic nu mai este în-sufleţit. Ele nu mai sunt "locuri" şi "refugii" pentru Vesta, Janus, penaţi şi lari, "ci simple adăposturi", ele nu sunt create de "sentiment", ci de spiritul economic, întreprinzător". Moartea spirituală a oraşelor înseamnă trecere de la "suflet" la "spirit" (liber de peisaj, fără resorturi cosmice şi cosmomorfe, întreprinzător, pe o linie de propagare fixată de banul abstract, inert şi insensibil etc.). Mult mai adecvat decât termenul de „spirit" pentru a desemna această condiţie a omului cu "sufletul" diminuat, "trăind" mai mult în concepte decât în sentimente, mai mult cu intelectul decât cu inima, ar fi termenul de "inteligenţă" sau "intelect". Această trecere de la o "comunitate sufletească" sau de suflet, sensibilă până la misticism, la societatea inteligentă, dar abstractă şi deci insensibilă, rece la orice sentiment, ruptă de peisaj, este, în vederile lui Spengler, drumul spre moarte al culturilor, este decesul noologic al unei culturi, este şi drumul declinului marelui Occident, al culturii faustice, care a primit expresia însufleţită a goticului spre a sfârşi într-o "fiinţă urbană izolată de potenţele peisajului, retezată din acesta de pavajul pe care calcă", fiinţă care şi ea "slăbeşte pe măsură ce senzaţiile şi inteligenţa se întăresc" în detrimentul sufletului [268].

Omul "eliberat" de spaţiu redevine nomad, este rupt din peisaj şi aruncat în nomadismul urban, care este totodată şi un "nomadism simţual", atât de tragic ilustrat de absurda "cultură" hedonistă (civilizaţia oraşului postmodern), de "nomadismul sexual" şi de gurmandismul modernului, dar mai ales al postmodernului. Mort "spiritual", adică "fără" suflet, cu sentimente diminuate spre zero, cu insensibilitate teribilă, aşa cum ne-o arată "cruzimea operaţiilor financiar-bancare", capabile să arunce în dezastre popoare întregi, omul marii metropole a coborât lumea întreagă în acest "imperiu demonic de piatră", din care orice peisaj a fost sufocat, spaţiul şi-a pierdut dimensiunea sufletească, timpul s-a spaţializat până la pietrificare, încât totul este masivitate, este materialism, este raţionalism până la "paranoia raţiunii", este, adică, "solipsism" megalitic, orgolios spre megalomanie isterică. Dezmăţul cantităţii, al colosalului nu-şi are corespondent decât în lipsa de măsură, adică în moartea "bunului simţ".

Totul este "inteligenţă" şi "senzualism". Sufletul şi sensibilitatea au decedat. Zeflemeaua, ironia, eristica au devenit semnele omului citadin. "Spiritualizându-se puţin câte puţin [adică "trezind fiinţa şi apoi des-fiinţând" lumea], toate artele, religiile, ştiinţele ajung să se înstrăineze de peisaj, sunt de neînţeles pentru iobagul legat de glie. O dată cu civilizaţia începe şi senilitatea. Vechile rădăcini ale fiinţei se usucă în masa de piatră a oraşelor. Spiritul liber – ce cuvânt fatidic – pare o flacără strălucitoare care se ridică în aer, unde se stinge numaidecât"[269].

Micul oraş devenit colos de piatră şi imperiu abstract al banului şi inteligenţei fără de suflet, după ce-a trezit fiinţa unei lumi (adică o "cultură"), atrăgând-o într-o aventură existenţială teribilă, în istoria unui stil şi a unei forme, o împinge tot el, după ce-a devenit mare metropolă, la moarte, adică sfârşeşte ca "lume des-fiinţată". Oraşul a "în-fiinţat o lume" şi tot el, ca mare metropolă, a desfiinţat-o, i-a provocat decesul noologic sau sufletesc. Oraşul înseamnă, deci, înfiinţarea şi desfiinţarea unei lumi istorice. El începe ca "suflet al oraşului" şi sfârşeşte fără

[267] Idem.
[268] Idem.
[269] Idem.

suflet, ca inteligenţă pură, abstractă, deci în raţionalism pur, opus oricărui cosmomorfism. Începe ca microcosmos şi sfârşeşte ca formaţiune anticosmică.

Fenomenul naşterii (în-fiinţării) unei lumi şi al des-fiinţării ei ca urmare a "formei" urbane sufocante este în întregime adus într-o ipoteză teoretică de către Spengler. În această tranziţie strălucitoare spre moarte este ceva tragic şi evident monumental spre proporţii colosaliste. Formele mici trezesc sufletul unei culturi, formele mari îl ucid. Culturile şi lumile dinlăuntrul lor se nasc şi mor, istoria în întregul ei este succesiune de naşteri şi decese noologice. Încât, fenomenul morţii spirituale este cu mult prea regulat ca să poată fi ignorat de sociologie. Parlamentul, marile partide, revoluţiile, spiritul cezaric, democraţiile, sunt forme şi semne ale grandorii dar şi ale decesului spiritual al unei culturi. Ele nu sfârşesc prin recesivitate, ci, din contră, prin expansivitate, prin exclusivitate dictatorială şi această particularitate este şi iluzia trainiciei lor, sursa orgoliului nefiresc al celor ce le mişcă fără a le mai putea în-sufleţi. Ele sunt toate forme inteligente, dar fără de suflet. Sufletul se retrage încetul cu încetul din "corpul" lor spre a le livra decesului noologic. Pe măsură ce sufletul oboseşte în formele civilizaţiei, inteligenţa îi ia locul şi astfel apar instrumentele şi modurile de manifestare ale acestei inteligenţe reci, capabilă de orice sofism spre a impune "voinţa" şi "direcţia de propagare" şi expansiunea spre colosalism a formei urbane, a unei "civilizaţii". Aceste "instrumente" au fost, pentru antichitate, forumul antic, pentru epoca modernă, presa occidentală; toate sunt mijloacele acestei "puteri spirituale absolute" din care s-a retras sufletul, "aflată în mâinile conducătorilor din capitală"[270] (Spengler).

În acest proces de naştere şi deces spiritual, totul începe, ne spune Spengler, prin constituirea aristocraţiei şi clerului ca "ordine primare" şi prin "ascensiunea lor peste clasa ţărănească", sfârşind prin apariţia şi ascensiunea celui de-al treilea ordin, burghezia, care "a bulversat stilul în istorie". În primul ciclu, axul sociologiei este opoziţia dintre marea şi mica nobilime, dintre rege şi vasali, dintre puterea laică şi cea ecleziastică etc., în ciclul al doilea, par să nu mai "existe decât provinciali şi locuitori ai [marii metropole], ai capitalei", „mai mult decât nobili şi burghezi, decât oameni liberi şi sclavi, decât greci şi barbari, decât drept credincioşi şi necredincioşi"[271], prima distincţie (dintre provinciali şi oameni ai capitalei, ai marii metropole) părând a le întrece pe toate, eclipsându-le în mare măsură. "Aceste oraşe gigantice şi foarte puţin numeroase izgonesc şi ucid, prin conceptul de provincie, în toate civilizaţiile, peisajul întreg, care a fost spaţiul matern al culturii"[272]. Originea cuvântului "provincie" se află chiar într-un asemenea proces de mare declin, căci se referă la coborârea Siciliei de către Roma de la rangul de peisaj al culturii dominante la rangul de "provincie". După înfrângerea ei, Sicilia nu mai era, "comparativ cu Roma, decât un cadru de provincie". La fel, Madridul habsburgilor şi Roma papală, foarte mari oraşe, dominante în secolul al XVII-lea, au fost coborâte la rang de oraşe de provincie când s-au înălţat marile metropole, Londra şi Parisul, spre sfârşitul secolului al XVIII-lea[273].

Ascensiunea New York-ului pare a însemna acelaşi lucru chiar pentru Paris şi Londra şi procesul este diagnosticat ca atare de Spengler. Cu ascensiunea New York-ului, practic, metropola se mondializează, iar "lumea" creată de marea cultură occidentală intră în ciclul final al "decesului spiritual (noologic)", când ea însăşi e globalizată. Este pentru prima dată în istorie când o "lume istorică" se duce ca "lume mondializată", adică declinul se derulează la scara planetei întregi şi a istoriei cu adevărat universale sau planetare. Acesta este drumul parcurs de "omenire", precizează Spengler, de la cele mai vechi capitale, Babilon, Theba, Alexandria, Roma şi Bizanţul, la cele mai noi, Paris, Londra şi, în final, New York-ul, care este cu adevărat "oraş

---

[270] Spengler.
[271] Idem.
[272] Idem.
[273] Ibidem.

mondial", metropolă a planetei, "Megalopolis". Noul Babilon al limbilor într-unul şi acelaşi Imperiu de piatră, de fier şi de reţele.

Simptomele decesului noologic al marii metropole şi a lumii croite de ea se răsfrâng astăzi asupra întregii omeniri şi asupra peisajului de pe întreaga planetă. Ecosisteme întregi sunt istovite şi mor sufocate de tentaculele marilor metropole, în expresiile lor. Fiinţa tentaculară ucide şi se sinucide. Suntem astăzi martorii celui mai teribil declin noologic al unei lumi din istoria speciei omeneşti. Apocalipsa acestei lumi nu şi-a găsit încă sociologia pe măsură.

Oraşul tentacular a început prin "a suge sevele zonelor rurale" şi a sfârşit prin a istovi în "foamea" lui popoare întregi, remarcă Spengler.

Cultura rurală sau ţărănească, ţărănia, ca tip, "a dat naştere pieţei, oraşului patriarhal, hrănindu-le cu partea cea mai bună din sângele ei. Astăzi oraşul uriaş, nesăţios, suge sevele zonelor rurale, cerându-le necontenit noi valuri de oameni pe care-i devoră, până când el însuşi moare golit de sânge într-un pustiu nelocuit. Oricine se prăbuşeşte într-o zi în această frumuseţe păcătoasă a ultimei minuni din toată istoria, nu va mai scăpa de aici niciodată. Popoarele originare se pot desprinde de pământ spre a migra spre depărtări. Nomadul intelectual (s.n.) nu mai poate s-o facă. Nostalgia marelui oraş este poate cea mai puternică. Fiecare oraş mare este patria nomadismului intelectual, în timp ce satul din apropiere îi este complet străin. Nomadul intelectual preferă să moară pe stradă decât să se întoarcă la ţară. Nici dezgustul provocat de această strălucire artificială, sau oboseala produsă de luminile multicolore, ori acel taedium vitae nu-l mai pot determina să se elibereze. Oraşul îl urmăreşte pe munte ca şi pe malul mării. Satul i-a ieşit din inimă şi, de aceea, nu-l va mai regăsi niciodată"[274].

Acest "nomad intelectual" este omul fără suflet, dar cu intelect, cu o mare "libertate" intelectuală, dar rupt de orice "putere sufletească". Din libertatea intelectului faţă de funcţia sufletească, va izvorî nihilismul şi anarhismul modern.

Pentru omul acesta, casa este golită sufleteşte, simplu "adăpost pentru corpuri", confort pentru simţuri, reper pentru nestatornicie şi istovitoare rătăcire.

Casa cu plenitudine sufletească, simbolizată de "locuinţa romană", de pildă, în care conlocuiesc "larii" şi "penaţii", simboluri şi totodată cadre noologice ale puterilor sufleteşti, era loc de odihnă şi cadru de cultivare, de împlinire sufletească.

Locuinţa urbană e goală, e pustiită sufleteşte şi nimic nu e mai expresiv pentru spaţiul golit de suflet decât "acele careuri regulate de case care i-au uimit pe Herodot în Babilon şi pe Spanioli în Tenochtitean"[275]. Seria "oraşelor abstracte", adică al spaţiului golit de suflet este lungă în istorie. În lumea antică ea începe cu "Thurioi, pe care Hippodamos din Milet l-a trasat în 441. Apoi vine Priene, unde modelul echerului ignoră totalmente emoţia planurilor de bază, Rhodos, Alexandria (...), la musulmani, construcţia metodică începe la Bagdad din 762, Samarra pe Tigru (care se întindea pe 33 km de-a lungul Tigrului), iar în lumea euro-americană, primul mare exemplu este planul Washingtonului (1791)"[276].

În acest spaţiu golit sufleteşte îşi găseşte refugiu "nomadul intelectual". "Omul civilizat, nomad intelectual, redevine microcosmos pur, absolut fără nici o patrie şi liber din punct de vedere spiritual, aşa cum erau vânătorul şi păstorul din punct de vedere fizic. Ubi bene ibi patria este adevărat înainte şi după fiecare mare cultură"121. "Omul civilizat", ca şi marea metropolă, nu mai au suflet, ci numai intelect, inteligenţă şi simţualitate nestăpânită; lipsindu-i măsura interioară a bunului simţ, el se poate abandona tuturor exceselor şi tuturor rătăcirilor: "nomadul intelectual" se livrează "nomadismului sexual" şi gurmandismului, dar şi dezmăţului tuturor idolatriilor, de la cele ideologice la cele consumeriste. S-a născut, iată, "cultura hedonistă", care, evident, este o pseudocultură. Don Juan apare multiplicat în milioane de exemplare, iar sexul

[274] Idem.
[275] Idem, p.121.
[276] Idem.

este "marfa" cea mai bine vândută. O copleşitoare nevroză sexuală destramă unitatea sufletească a omului hedonist în ciclul "marii civilizaţii". Din nefericire, diagnosticul pus de Spengler acestei "civilizaţii" se verifică pe toată întinderea ei.

Cu adevărat, putem conchide cu Spengler, că "nu mărimea, ci existenţa unui suflet deosebeşte cultura de civilizaţie. Oraşul din prima fază a expansiunii unei culturi este oraş al culturii, are un suflet al său simbolizat de piaţa lui, de sanctuar, de Castel etc." Treptat, treptat, pe măsură ce oraşul creşte şi "se rupe cu totul de peisaj", "sufletul lui moare şi tot ceea ce-i mai rămâne este inteligenţa şi senzualismul, simţualitatea" [277].

"Ceea ce-l face pe cetăţeanul metropolei incapabil să trăiască aiurea, exceptând acest tărâm artificial, este regresia tactului (ritmului) cosmic al fiinţei lui, în timp ce tensiunea fiinţei lui trezite devine, pe zi ce trece, mai primejdioasă"[278](...). "Tensiunea lipsită de tactul cosmic ce o însufleţeşte este drumul spre neant. Or, civilizaţia este tensiune şi nimic mai mult (...) Inteligenţa este, în mod exclusiv, capacitatea de înţelegere cea mai tensionată"[279].

"Inteligenţa este substitutul experienţei inconştiente de viaţă, exerciţiul magistral al unei gândiri scheletice, descărnate"[280].

Ciudăţenia acestui tip uman, din care viaţa s-a retras, în care au murit şi tactul cosmic şi experierea sufletească, sufletul însuşi s-a micşorat spre nimicul gândirii închise în ea însăşi, golită de orice dat al vieţii, de orice "material de trăire", este că-şi pierde până şi diferenţierea etnică; trăsăturile rasiale dispar de pe aceste feţe inteligente, dar, vai, fără suflet. "De aici identificarea, prin intermediul omului, a ştiinţei cu demonstraţia; de aici şi substituirea mitului religios cu mitul cauzalităţii, ori cu teoriile ştiinţifice; tot de aici şi noţiunea abstractă a banului, considerat o cauzalitate pură a vieţii economice, în opoziţie cu schimbările comerciale rurale, care înseamnă tact şi nu sistem tensionat"[281]. "Singura formă de recreare specifică metropolei care cunoaşte tensiunea intelectuală, este destinderea, distracţia. Jocul autentic, bucuria de a trăi, plăcerea, sunt copiii tactului cosmic, a căror natură nu mai este înţeleasă"[282].

Declinul noologic, prin decesul metropolei, este un proces extins la scara lumii şi întins pe tot eşichierul fenomenelor socio-spirituale. Familia, naşterea, feminitatea, toate sunt atinse de acelaşi sindrom al decesului spiritualităţii lăuntrice, aceeaşi regresiune a funcţiei sufleteşti. O dată cu marea metropolă începe "restricţia ştiinţifică a numărului de naşteri. Polybiu o deplângea în Grecia antică, fenomenul este agravant în vremea romanilor, când atinsese proporţii înspăimântătoare şi ceea ce este mai grăitor ţine de faptul că în ciclul de ascensiune a metropolei un astfel de fenomen nu se mai întemeia pe nimic"[283]. Acelaşi declin noologic însoţeşte de la o anume răscruce manifestarea feminităţii. "Femeia originară, nevasta ţăranului este mamă (...). Femeia care naşte în zilele noastre, soţia din teatrul lui Ibsen, tovarăşa de viaţă, este eroina unei întregi literaturi cosmopolite, de la drama nordică până la romanul parizian. În loc de copii, ea are conflicte sufleteşti, mariajul ei este o chestiune de artistă, aici fiind vorba de «înţelegere reciprocă». Este total indiferent dacă o doamnă americană găseşte procrearea insuficient justificată pentru că ar fi obligată să piardă un sezon, o pariziancă pentru că îi este frică să nu fie părăsită de amant, o eroină a lui Ibsen deoarece ea îşi «aparţine numai ei însăşi». Toate trei sunt propriile lor stăpâne şi toate sunt «sterile»"[284]. Spengler identifica semnele acestui "deces" al funcţiei sufleteşti în toate epocile de mare expansiune urbană, adică în toate fazele de ascensiune

[277] Ibidem.
[278] Ibidem, p.123.
[279] Idem.
[280] Idem.
[281] Idem.
[282] Idem.
[283] Idem.
[284] Idem.

a civilizaţiilor istorice. La Alexandria şi la Roma, în epoca şi în societatea "în care-a apărut Budha", în elenism dar şi în veacul al XIX-lea, ca să nu mai vorbim de al XX-lea, în timpul lui Laotze, etc., apar semnele aceluiaşi "deces";aceleaşi semne, simboluri răzbat precum o anume "etică pentru fiinţele inteligente fără copii şi o literatură bazată pe conflictele lăuntrice ale unor personaje precum Nora lui Ibsen"[285]. Familia este şi ea atinsă de acelaşi sindrom al "regresiunii funcţiei sufleteşti", ceea ce duce la nuclearizarea ei, la prăbuşirea modelului familiei cu mulţi copii, al cărui tablou încă "era schiţat cu veneraţie de Goethe în Werther" şi care este coborât la sensul degradant de "realitate provincială". "Tatăl unei familii numeroase dintr-un mare oraş este o caricatură, aşa cum Ibsen nu a omis să-l creioneze în Comedia amorului"[286].

Concluzia lui Spengler este de o remarcabilă severitate. "Pe această treaptă a tuturor civilizaţiilor începe etapa multiseculară a depopulării alarmante. Întreaga piramidă a umanităţii capabile de cultură se prăbuşeşte chiar de la vârf: mai întâi metropola (oraşul mondial), apoi oraşele obişnuite de provincie şi, în sfârşit, satul, care mai întârzie câteva momente depopularea prin exodul constant şi nelimitat al celor mai buni oameni ai săi. Până la urmă nu mai rămâne decât sângele primitiv, dar golit de elemente fecunde şi sănătoase. Reapare tipul fellahului"[287].

Oraşul este asemenea unei vânturători rurale. Păstrează pentru sine tot ce e sănătos pentru ca, imediat după aceea, să livreze aceste populaţii ale exodului, aceste adevărate popoare ale peisajului, unei cutremurătoare extincţii sufleteşti, unui declin noologic din care rezultă "un sânge primitiv, dar golit, vai, de elementele fecunde şi sănătoase". Fenomenul n-a putut fi oprit nici chiar de mari stăpânitori de imperii, remarcă Spengler. Suverani după suverani în vremurile romane, de la Nerva la Marc Aureliu n-au putut să-l stopeze. Populaţia continua să descrească rapid şi masiv în ciuda "legii disperate a lui August în sprijinul căsătoriei şi al copiilor, lex maritandes ordinibus, care a exercitat o acţiune mai deconcertantă decât înfrângerea lui Varus, în ciuda adopţiunilor masive şi a stabilirii neîntrerupte a soldaţilor barbari care să populeze regiunile devenite pustii şi în ciuda enormelor facilităţi materiale instituite de Nerva şi Traian pentru a creşte copiii părinţilor săraci"[288].

Sunt multe şi indubitabile probele că mai ales în perioadele de maximă ascensiune, în oraşele mari, comunităţile regresează, manifestările omeneşti la scară colectivă şi individuală suportă o teribilă recesivitate a funcţiunilor sufleteşti. Ipoteza lui Spengler identifică motivul acestui declin noologic într-o variabilă de tip metafizic şi, ca atare, imposibil de probat: "sufletul unei culturi". O asemenea variabilă are mai degrabă un sens metaforic, decât un referenţial empiric. Teoria latenţelor sufleteşti ne ajută să încercuim energia reală a fenomenelor culturale şi totodată s-o încadrăm într-o unitate funcţională ea însăşi reperabilă, care este aceea a cadrelor noologice sau spirituale. Acolo unde cadrele noologice sunt silite să se restrângă, ori chiar sunt blocate funcţional, acolo funcţiunile sufleteşti ale omului sunt blocate şi ca atare înregistrăm o recesivitate sufletească, un regres spiritual, atât de grave pentru comunităţile omeneşti, încât le putem încadra în clasa fenomenelor de "moarte spirituală" (declin noologic). În sensul acesta putem vorbi despre declinul, ba chiar decesul unor mari civilizaţii. Ele mor fiindcă ceva în felul lor de manifestare strâmtorează cadrele noologice ale vieţii şi deci secţionează funcţiunile sufleteşti, căci anihilează cadrele trăirilor sufleteşti. În astfel de situaţii oamenii şi colectivităţile există, dar nu mai trăiesc, nu au trăiri, adică manifestări de suflet sau sufleteşti, ci doar manifestări simţuale, de senzualitate, de gândire (ca şi în cazul calculului egoist al câştigului, de pildă) etc. Să ne imaginăm, de pildă, că într-o epocă şi în mediile marilor oraşe (şi nu numai) s-a generalizat modul de viaţă întemeiat pe bani, adică pe calcul şi profit, pe operaţii comerciale şi speculative, deci pe schimb. Evident că în acest mod de viaţă nu încape "inima", sufletul este

[285] Idem.
[286] Idem.
[287] Idem.
[288] Idem.

alungat şi ceea ce triumfă este inteligenţa (combinatoare), egoismul, ba chiar cupiditatea (lăcomia banilor aduce peste tot cupiditatea, *Pecunia obedient omnia*, spuneau cetăţenii Florenţei şi ai oraşelor italiene în vremea lui Dante). Într-un atare cadru, sufletul regresează, trăirile se comprimă, ba chiar se ofilesc, iar energia vitală se transmută în plăceri, în frunte cu marea plăcere a câştigului cu orice preţ, cu preţul ruinării atâtor vieţi, adică tocmai cu preţul suprimării celei mai importante unităţi noologice de manifestare a funcţiunilor sufleteşti (ale trăirilor), care este relaţia de comuniune cu celălalt. În locul "întâlnirilor sufleteşti" cu celălalt, se generalizează predispoziţia de a-l coborî la condiţia de simplu mijloc pentru un scop (egoist) şi deci de simplu "obiect". Iată cum, un tip de socialitate omenească suspendă "pluralitatea subiectelor", fiindcă fiecare Eu (subiect) îi priveşte pe toţi ceilalţi ca pe nişte simple instrumente, deci ca pe nişte sărmane obiecte destinate satisfacerii unor râvniri senzualiste, câştigului, adică simplei manifestări corporale. O asemenea atitudine, aşadar, anihilează şi propria subiectivitate, deviază adică înclinaţia omului de a se identifica cu propriul suflet spre tendinţa răsturnată de a se identifica doar cu trupul propriu: "Eu sunt corpul meu, suma plăcerilor mele, al spaimelor de privaţiune, de suferinţe, în frunte cu suferinţa deposedării, a sărăciei". Totul este posesiune şi avere. Într-un atare mod de viaţă nu mai este loc pentru suflet, pentru "eul trăitor", pentru "întâlniri", pentru unificări sufleteşti, pentru unităţi noologice sau spirituale. Cadrele noologice au fost suprimate aşa cum grădinile părăsite se usucă, se sălbăticesc şi mor. Fenomenul acesta este prezent în toate epocile în care omul face experienţe de pierdere a sufletului. Când asemenea experienţe sunt îmbrăţişate de generaţii întregi, spunem că generaţiile acestea şi-au pierdut sufletul, sunt generaţii fără suflet, sterile. Ele sunt pregătite pentru fenomenul nomadismului intelectual, consemnat ca atare şi de Spengler, dar interpretat în cadrul teoriei sale ciclice asupra naşterii, expansiunii şi decesului sufletesc al civilizaţiilor. Pentru noi aceasta este o ipoteză pur metafizică. Ceea ce putem spune ca sociologi şi putem proba cu date este că ori de câte ori un mod de viaţă care se refuză funcţiunilor sufleteşti este îmbrăţişat de o populaţie largă, ba chiar de o succesiune de generaţii, asistăm la fenomenul declinului unei civilizaţii şi a decesului spiritual al unui mod de viaţă. Faptul că acest fenomen se regăseşte mai cu seamă în marile oraşe se explică doar prin aceea că în asemenea cadre artificiale de existenţă, un mod de viaţă bazat pe explozia egoismului şi a inteligenţei şi pe recesivitatea spre zero a funcţiunilor sufleteşti se difuzează cu o mare rapiditate, ba este chiar condiţia "creşterii urbane", a expansiunii oraşului, căci o asemenea expansiune cere o anume abstractizare a vieţii, ceea ce se fixează în expresia bănească. Banul este tocmai muncă abstractă, viaţă abstractizată, calcul şi profit, adică inteligenţă fără inimă, deci recesivitatea funcţiilor sufleteşti. În cele din urmă, această expansiune în lărgime (oraşul Samarra se întindea pe 33 km de-a lungul Tigrului etc.) suspendă întâlnirile, le transmută în obedienţe. Relaţia de comuniune între două subiecte se preschimbă în relaţie de subordonare, de tipul posesiunii obiectului de către un subiect şi a sclavului de către un stăpân. Relaţia dintre un ţăran şi regele lui nu putea să fie decât una dintre doi "suverani", aceea dintre un rege şi supuşii lui, mai ales orăşeni, ori dintre un senior şi iobagii lui, este a stăpânului cu sclavii. Dar, în acest caz, nici unul nu este, cu adevărat, suveran. Numai trei sunt situaţiile în care regii pot fi cu adevărat suverani: când societatea e ţărănească, când oraşul e corporativ şi când oamenii sunt în biserică; atunci ţăranul, omul credincios şi profesionistul dintr-o corporaţie se află cu regele lor în relaţie de suveranitate. Modelul e acelaşi în cazul republicilor prezidenţiale. Suveranitatea este imposibilă în republici şi la populaţii atee, în state controlate de liber-cugetători, în societăţi salahorizate, în care corporaţiile sunt anihilate de birocraţii fiscaliste, de acele forme de capitalism fiscal şi politic în care înfloresc oligarhiile şi politicienii.

Încât, tocmai sociologia noologică se dovedeşte aptă, aproape în exclusivitate, să explice asemenea decesuri la scara civilizaţiilor, tocmai pentru că fenomenul are substrat noologic

(spiritual) şi încadrare sociologică (are ca referenţial comunitatea omenească, adică intersubiectivitatea, pluralitatea subiectelor).

Ceea ce dă forţă acestor comunităţi sunt latenţele sufleteşti, iar ceea ce le conferă durabilitate, sunt cadrele noologice. Iată de ce credem că o sociologie cu adevărat ştiinţifică trebuie să includă cercetarea cadrelor noologice sau spirituale ca demers axial al actului de cunoaştere şi deci de cercetare. Studiul cadrelor spirituale şi al latenţelor sufleteşti este condiţia ireductibilă a succesului explicaţiei sociologice şi deci piatra de temelie, piatra din vârful unghiului oricărei teorii sociologice, al edificiului ştiinţei despre om şi societate.

Se întâmplă, iată, că în anume condiţii (care nu pot fi "predictorii" sociologiei) insul să rupă lanţul reflexivităţii cu semenii lui, adică să rupă dialogul, cum ar spune Brăileanu, să nu se mai poată "întâlni" cu Celălalt pentru că l-a coborât la starea de "obiect", de instrument al scopurilor sale şi al dorinţelor lui (cum face, de pildă, cel ce vrea să câştige şi doar atât) şi atunci, urmează cu necesitate o asemenea recesivitate a funcţiilor sufleteşti, o aşa de adâncă regresiune sufletească, a "trăirilor", încât insul acela "moare sufleteşte" cu mult înainte de a muri biologic.

Uitaţi-vă la cei din jur şi veţi descoperi la mulţi dintre ei atâta posesivă preocupare pentru bani şi bunăstare materială că nimic nu mai rămâne din ceea ce fusese poate cândva unitatea lor sufletească, în acele timpuri (ale biografiei lor) când trăiau unul în altul, când chiar erau împreună sufleteşte, căci se întâlneau unul cu altul în sufletul fiecăruia. Dar unde eşti tu în sufletul celui de lângă tine când el e robit de gândul şi preocuparea să câştige, să dobândească ocazii de profit şi, deci, de câştig, atât de mult încât sufletul lui rămâne gol, căci toată energia lui e confiscată de acest înrobitor mobil al câştigului, de dorinţa copleşitoare a posesiunii şi a banilor.

În faţa unei asemenea turnante ontologice, protestanţii au reuşit să găsească un deznodământ neaşteptat la ecuaţia obedienţei faţă de acest stăpân egoist care este banul. L-au respins de la ei cu aceeaşi forţă cu care luptă să-l câştige, adică au golit banul de ceea ce-i dă forţă să supună, de promisiunea plăcerilor, pe care le conţin, în virtualitatea lor garantată, banii, de oriunde ar fi ei. Golind banii de un asemenea conţinut hedonist, silindu-se adică la o neaşteptată asceză, o adevărată retragere din lume, protestanţii au făcut din bani cea mai neaşteptată recluziune monahală a acestei confesiuni, care nici nu cunoaşte călugăria şi mănăstirea, altfel decât în şi prin banul câştigat spre a fi refuzat, care, altfel spus, extinde cadrul ascezei şi deci mănăstirea la toată burghezia cea nouă, ba chiar asupra lumii celei noi, în întregul ei. Protestantul tinde, astfel, să închidă lumea toată în cadrul de recluziune al banului dorit întru glorificarea lui Dumnezeu In Majorem Dei Gloria, nu pentru plăceri virtuale şi nici spre confirmarea calculului rece şi egoist al profitului şi rentabilităţii. Acesta este "pietismul neoprotestant". El cheamă burghezia să câştige munţi de bani pentru asceza lumii în frunte cu ea însăşi, care devine astfel prima burghezie călugărită din istoria mondială a capitalismului şi a speciei omeneşti.

3. Căile care conduc la moarte spirituală. Ipoteza lui Tr. Brăileanu

Care sunt căile care conduc la "moarte spirituală"? Am stabilit că esenţa comunităţii şi deci a intersubiectivităţii este trăirea. Trăirea este cadrul în care şi prin care se manifestă toată realitatea socială a individului, mai multă nu este pentru el. Realitatea lui este suma trăirilor sale, organizată după reguli pe care în sociologie le numim modele, tipuri şi tipificaţii, norme, valori, idealuri etc.

Toate aceste "elemente" nici nu sunt altceva decât configuraţii şi intensităţi de trăire, sunt trăiri aduse la un anume prag de intensitate, care le conferă persistenţă (ca în cazul modelelor), remanenţă (ca în cazul normelor), centralitate (valorile), vectorialitate (idealurile), inerţialitate (cazul tipurilor şi a tipificaţiilor) etc. Acestea sunt fie "proprietăţi" spaţiale, fie temporale şi sunt toate caracteristici ale fenomenelor de trăire omenească. Ele imprimă trăirilor repetabilitate şi durată, adică spaţialitate şi temporalitate şi fără aceste trăsături sau atribute ale trăirilor, existenţa ar fi incomprehensibilă şi entropică.

Aşa se face, de pildă, că ori de câte ori individul refuză dialogul, acel refuz, ca schemă de realitate, înseamnă, pe de o parte, suspendarea "normelor", a regulilor, pe de altă parte, dezorganizarea trăirilor proprii. Numim prima faţetă a aceluiaşi fenomen solipsism (posibilitatea omului de a "trece de la dialog la monolog"), iar cea de-a doua o numim "anarhism", căci implică abrogare şi refuz, pentru locul acela, al modelelor şi tipificaţiilor, al valorilor şi idealurilor etc., adică tocmai al cadrelor în care se fixează trăirile comune.

Aşadar, ori de câte ori o trăire se întâlneşte cu alta, spunem că cele două compun nu două trăiri, ci o tipificaţie sau un tipar de trăire.

Ori de câte ori o trăire se recunoaşte în alta spunem că avem de-a face cu un model, ceea ce înseamnă că aceea s-a constituit în oglinda conduitei mele, mă ajută să-mi văd neîmplinirile şi să tind spre asemănare cu modelul acela. Ori de câte ori o trăire dobândeşte puterea de a atrage în jurul ei alte acte trăitoare, proprii sau ale altora, spunem că este vorba despre o valoare. Sociologia trăiristă defineşte valoarea, deci, ca centru de densitate sufletească sau spirituală, cu putere de atracţie, de constituire a unor câmpuri de gravitaţie spirituală. În fine, ori de câte ori o trăire imprimă actelor omeneşti o direcţie, un vector durabil, spunem că avem de-a face cu un ideal. Toate acestea, tipificaţiile sau tiparele, modelele, valorile, idealurile sunt, cum vedem, structuri de trăire, trăiri pur şi simplu. Ele au toate o proprietate comună: provoacă cristalizări ale energiilor vieţii, structuri de ordine, orizonturi de lumină, cadre de întâlnire spirituală şi de fiinţare împreună. Renunţarea la toate acestea ori la unele dintre ele, prin slăbirea trăirii ori prin refuzul ei, induce un efect de dezorganizare şi, deci, de diminuare a coeficientului de realitate pentru acel individ sau pentru acea colectivitate.

Renunţarea la tipificaţii sau la tipare antrenează o diminuare spre anulare a şanselor întâlnirii cu Celălalt. Căci dacă nu te asemeni în ceva cu el, dacă nu te comporţi oarecum ca el, nu-l poţi recunoaşte nici chiar când este lângă tine; insul acesta de alături este cineva cu totul indiferent, un ins oarecare, un „străin", ba, mai rău, un "obiect", ceva din "decorul" vieţii.

Respingerea modelelor micşorează capacitatea recunoaşterii Celuilalt, capacitatea cogniţiilor legate de alteritate (cognoscibilitatea alterităţii scade enorm). Dacă tu şi cu mine n-am avea modele comune, care-ar mai fi oglinda noastră ca fiinţă împreună, nu pur şi simplu ca inşi aruncaţi în lume? Negarea valorilor, a simbolurilor etc., aduce după sine o pulverizare a centrelor gravitaţionale în jurul cărora se organizează atât actele psihice ale insului, cât şi interacţiunile, adică relaţiile cu Celălalt. Nu sunt oare valorile comune centre de gravitaţie spirituală pentru toţi cei care le împărtăşesc?! Aşa se face că epocile de materialism sunt totodată epoci de anarhie sau de dictatură, epoci de egoism monstruos şi de haos.

Părăsirea idealurilor, la rândul lor, provoacă o aşa de dramatică reducere a lungimii voinţei, încât insul şi deopotrivă grupul pierd capacitatea proiectării în viitor, iar cognoscibilitatea lumii succesorilor se reduce drastic. Oare nu tocmai în idealurile noastre ne „întâlnim" cu cei de mâine, cu succesorii noştri? Tocmai în cadrul şi prin idealurile noastre ne putem transmuta în lumea de mâine.

La capătul unor asemenea fenomene "negative" – renunţarea la tipificaţii (tipare), respingerea modelelor, negarea valorilor şi părăsirea idealurilor – avem ceea ce se numeşte "distrugerea Eului" sau "moartea spirituală". Omul acesta, solipsist şi anarhist totodată, şi-ar distruge atât Eul cât şi libertatea. Asemenea acte de ruptură violentă şi lentă, prin diminuarea trăirilor (esenţa retragerii din lume) este un fenomen de diminuare spre anulare lăuntrică a comunităţii spirituale.

De regulă, actele acestea conduc la toată gama de stări ale recluziunii şi ale distrugerii, de la nevroză (în toate formele ei), la criza identităţii şi, mai departe, la stările disolutive minore cum ar fi zeflemeaua, spre atitudinile anarho-nihiliste de mare putere, culminând cu profanarea, blasfemia şi apostazia. La capătul acestei scări a căderii este însuşi diavolul, antichristul, cel ce reuşeşte să nege cu o mare putere modele, mituri, simboluri şi, în chip satanic, pe însuşi

Dumnezeu. Negarea, cu furie barbară spre satanism, a unor valori, modele, tipificaţii, mituri, simboluri, figuri exemplare ale comunităţii induce un efect de multiplicare a răului moral. În toate aceste negaţii se exprimă forţa rupturii de comunitatea de apartenenţă şi propensiunea satanică spre o atare ruptură.

Este drept că o "rupere a legăturilor omului cu comunitatea în care s-a născut spiritualiceşte" înseamnă aruncarea lui în "determinismul biologic şi fizic", în animalitate, ceea ce aduce primejdia pieirii sale ca animal, cum arată Brăileanu. Însă scara căderii nu se sfârşeşte în biologic, căci poate să treacă dincolo, către stările negării, adică în satanism. Omul care s-a nimicit pe sine sufleteşte, adică a murit spiritual prin anihilarea comunităţii sale spirituale, poate trece de partea cealaltă a baricadei, de partea satanei. El se poate sataniza, el îşi face din negare o vocaţie şi o linie de conduită. El poartă în lume, cu sine, moartea, ca o teribilă forţă de distrugere şi anihilare. El devine, nu pur şi simplu un "sinucigaş spiritual", ci un "criminal" de suflete, un agent al răului şi al disoluţiei universale. Aşa au fost, de pildă, bolşevicii, aşa sunt noii ideocraţi de astăzi, aşa sunt toţi ideologii din istorie. Prin ei se propagă în lume moartea spirituală sub ipostazul ei de forţă a disoluţiei şi distrugerii.

Încă Traian Brăileanu consemna că "întoarcerea omului spre animalitate înseamnă moarte spirituală, pierdere a sufletului şi a nemuririi, înseamnă cădere. Faptele omului redevenit animal (..), toate acţiunile sale care primejduiesc ordinea spirituală sunt rele, criminale, sunt fără-de-legi"[289].

De altminteri, Tr. Brăileanu însuşi, constată că omul întors la "animalitate" devine "criminal" adică nu are cum să se menţină la conduita de simplu sinucigaş al sufletului său. El devine un "criminal" ("Nu susţinem că omul care renunţă la libertate şi se întoarce la natură trebuie să fie sau să devină criminal. Dar dacă este sincer şi consecvent, cum va putea evita să devină criminal? Ce înţeles poate avea pentru el proprietatea, virtutea sau viciul? În ordinea naturii nu există nici proprietate, nici virtute, nici viciu, nici crimă."[290] Moartea spirituală este provocată, iată, de renunţarea omului de a mai trăi în cadrele spirituale ale existenţei înălţate sau dăruite. Când omul a pierdut propensiunea de a trăi în asemenea cadre spirituale sau noologice, rezultatul este moartea cea de-a doua. Viu fiind, biologic, el este mort spiritual, „cadavru vertical".

[289] Idem.
[290] Idem.

Partea a III-a
ÎNVĂȚĂTURILE SPIRITUALE

A Profețiile. Învățăturile proorocilor

I Proorociri asupra neamurilor

1 Învățăturile revelate. Iubirea și bunătatea.

Cultul strămoșilor, numele propriu colectiv, amintirile istorice comune, sărbătorile popoarelor, tradițiile lor, miturile și maximele de largă observanță, raportul cu o "patrie", un sentiment de solidaritate comun unor segmente semnificative ale populației etc., toate acestea sunt atributele unei puteri nevădite complet niciodată, capabilă să țină membrii unei societăți, o populație, cum se spune, laolaltă, într-o unitate indestructibilă și într-o anumită direcție, ca și cum acea populație ar beneficia spontan de o anume îndrumare. Această forță greu de monitorizat (de fapt, imposibil de monitorizat), care se propagă în populații spre a compune între membrii acestora o comunitate nereductibilă la comunitățile familiale, corporative etc., alcătuiește împreună cu celelalte forțe unificatoare dintr-o societate, o putere specială, insuficient și ineficient cercetată. O asemenea "forță" se află prinsă într-o rețea ascunsă cu *forța de credință* în Dumnezeu, cea cu adevărat nereductibilă la nimic altceva și, deci, inexplicabilă prin vreo cauză din lumea aceasta. O atare *putere* îmbracă, în calitatea ei de organ al cugetării, al simțirii și al orientării, forma *învățăturilor spirituale*, de la cele *de credință*, la cele ale *tradițiilor* etc.

Tocmai o asemenea putere care îmbracă forma învățăturilor spirituale este ținta agresiunilor și agresorilor de ieri și de azi, care, în ignobila lor egolatrie, își imaginează că vor putea să alunge din lume și din sufletul omului deopotrivă mitul și credința, sentimentul de neam și amintirea eroilor etc., etc., adică *învățăturile elementare ale popoarelor,* la care au acces toți fără de excepție, căci aceste învățături sunt elementare, universale, au exemplaritate și străvechime, confirmând dimensiunea dăruită a existenței. Agresarea învățăturilor este cea mai gravă formă de agresiune, căci e dirijată împotriva dimensiunii dăruite a existenței.

Alături de puterea economică și de cea intelectuală, *puterea învățăturilor*, în genere puterea spirituală, face parte din *potențialul de apărare al popoarelor*, măsoară puterea lor de "supraviețuire" în istorie, capacitatea de conservare și de propagare în timp și spațiu a ființei și a identității (etnospirituale) a popoarelor. Epocile materialiste disprețuiesc această specie de puteri socotindu-le neesențiale. Cercetarea acestei specii de puteri se reazemă pe/și reclamă recursul la bine-cunoscuta ecuație noologică a lumii, pe care am evidențiat-o prin ipoteza latențelor sufletești difuze. Să recapitulăm ecuația noologică a lumii: α + *ai*(-xi), în care:

α = binele latent și difuz în substratul lumii;

x_i = răul, ruperea legăturii sociale, pe orizontală, cu semenii și pe verticală, cu Dumnezeu, ca în apostazie;

α_i = reacția la "ruptură", la răul din lume, la răutatea produsă;

α = este o "mărime" infinită, un parametru incomensurabil, nearitmetizabil ("pentru că Dumnezeu nu dă Duhul cu măsură", îi spunea Iisus lui Nicodim, cf. Ioan, 3,34) și el desemnează binele în structura existenței.

α_i reprezintă partea comensurabilă, din α, adică partea manifestă a binelui, a latențelor sufletești difuze, fiindcă este "binele tocmai trăit" de om (și de către colectivități în întregul lor), binele reactiv, or, prin această particularitate a lui (reactivitatea) poate fi delimitat. Numim această parte comensurabilă a binelui, „faptă bună", încât fapta bună poate avea gradații, deși binele ca latență sufletească este necomensurabil. În consecință, α_i măsoară gradul manifestării binelui în lume prin volum (numărul celor care reacționează la rău) și prin intensitate (rapiditatea

reacţiei şi persistenţa ei pe durata faptei rele). Prin urmare, comensurabilă este reacţia omului care se decide să săvârşească fapta bună, nu binele însuşi, care fiind de la Dumnezeu, devine cântarul faptelor noastre el însuşi fiind necântărit. Putem înţelege lucrul acesta dacă încercăm să ne apropiem cu măsura tâlcuirilor noastre de taina jertfei lui Dumnezeu pentru mântuirea omului, care este fără de măsură de vreme ce Dumnezeu primeşte răstignirea pentru mântuirea noastră. Care fiinţă omenească poate măsura fapta aceasta prin care se revarsă, iată, asupra noastră darul necuprins şi nelimitat al lui Dumnezeu, taină atât de copleşitoare încât mintea omului n-o poate cuprinde!? Curiozitatea raportului x_i/α_i este că atunci când $\alpha_i = 0$, mărimea x_i ni se înfăţişează ca o mărime absolută, adică răul pare a fi, într-o atare viziune, biruitor la modul absolut în substanţa şi în cercul de existenţă al unei colectivităţi. Aceasta este o tulburătoare problemă de teologia apocalipsei, fiindcă ne previne că, pe fondul caracterului absolut şi necomensurabil al Binelui din structura existenţei, în lumea istorică se pot instaura "regiuni" şi "epoci" de biruinţă totalitară a răului, de cădere a popoarelor, atunci când în sânul acestora ai sentimentul că abia de găseşti vreun… om bun, dispus, altminteri spus, să reacţioneze la răul lumii şi la păcatele oamenilor. Acesta, unul singur, situat la polul opus al oricăror despoţi, căci este smerit şi blând, cu o mare putere de credinţă şi de iradiere, este atunci cel prin care se propagă în istorie sufletul poporului şi el este dovadă că "poporul" n-a dispărut, că există încă o cale de întoarcere, că drumul nu este fără întoarcere şi că neamul acela n-a fost ireversibil condamnat. El este învăţătorul şi prin el se propagă în lume învăţăturile mântuitoare, mai presus de cele ale profeţilor, pe care nu le infirmă ci le reînalţă acolo de unde-au izvorât, adică la ceruri. Acela unul singur i-a salvat pe toţi, căci a preschimbat, prin simpla lui smerenie, de care şi diavolul se teme, infinitudinea răului, într-o mărime oarecare, comensurată, limitată, oricât de mare, dar comensurabilă şi, deci, delimitată şi delimitabilă. El este sfântul, aflat, iată, în relaţie directă cu însuşi Mântuitorul omului. Neamul acela, epoca aceea, familia aceea etc., s-au salvat prin el, Sfântul. Acesta este modelul cristologic de interpretare a identităţii spirituale a popoarelor şi a omenirii în întregul ei (un singur păstor, o singură turmă). Când omenirea toată era atât de căzută, El, Unicul şi Absolutul, s-a înomenit şi moartea a fost biruită ("Cu moarte pre moarte călcând", adică cu "relativul" şi vremelnicia întrupării şi a morţii călcând, prin înviere, ceea ce părea infinitudinea morţii, nebiruita ei atotputernicie). O caracteristică esenţială a acestei puteri care îmbracă, iată, forma învăţăturilor mântuitoare, este caracterul lor revelat, căci ele nu sunt dinspre cele naturale ale lumii, adică nu pot fi dobândite pe cale naturală, ci pe cale supranaturală, prin urmarea îndemnului darurilor sau, la pragul lor cel mai înălţat, prin urmarea chemării, a îndemnului, a poruncii lui Dumnezeu, cum a făcut Moise în faţa rugului aprins pe muntele Horeb. „Iar acolo i S-a arătat îngerul de foc, ce ieşea dintr-un rug; şi a văzut că rugul ardea dar nu se mistuia. Atunci Moise a zis: „Mă duc să văd această înfăţişare minunată: că rugul nu se mistuieşte". Iar dacă a văzut Domnul că el se apropie să privească, a strigat la el Domnul din rug şi a zis: „Moise! Moise!" Şi el a răspuns: „Iată-mă Doamne!"[291]. Şi în momentul acela Domnul i-a vestit învăţăturile izbăvirii poporului din robia egipteană, l-a învăţat pe Moise calea ieşirii din robie ca una dintre învăţăturile salvatoare ale poporului ales, care altfel ar fi pierit în acea teribilă robie. Pe acest popor, aşadar, nu l-a salvat nici puterea economică, nici puterea militară, cu strategiile lor, ci puterea spirituală primită direct de la Dumnezeu, prin revelaţie, adică ceea ce-am ales să denumim *învăţături spirituale* spre a le delimita de alte tipuri de învăţături, cum ar fi cele ale muncii ori ale comerţului etc. „M-am pogorât, zice Domnul, dar să-l izbăvesc [pe poporul lui Izrael] din mâna egiptenilor, să-l scot din ţara aceasta şi să-l duc într-un pământ roditor şi larg"[292]. *Şi din acel moment Dumnezeu îi dezvăluie lui Moise învăţăturile izbăvitoare şi nu-l va părăsi pe profet până ce nu-l va învăţa toate învăţăturile, pe cele de credinţă, şi pe cele ale legii şi ale tradiţiilor şi sărbătorile toate, peste care i-a dezvăluit Domnul şi semne care cuprind în ele profeţii care treceau peste ciclul legii.*

---

[291] Ieşirea, 3; 2, 3, 4.
[292] Ieşirea, 3; 8.

Să reţinem deocamdată distincţia dintre *învăţăturile spirituale* şi alte clase de învăţături, ca cele legate de muncă, fixate de aceea în patrimoniul şi secretele *corporaţiilor*, ori cele legate de *comerţ sau de spaţiu şi de timp, de starea vremii ori de constelaţii* etc. Învăţăturile spirituale se disting la rândul lor în funcţie de calea pe care-au ajuns la noi. Nichifor Crainic distinge între învăţăturile care-au ajuns la noi pe calea *revelaţiei naturale* şi învăţăturile care ne-au parvenit pe calea *revelaţiei supranaturale*, adică au fost dăruite omului direct de către Dumnezeul Înomenit, nu prin mijlocirea geniilor sau profeţilor. Această diferenţiere o întâmpină pe aceea care distinge între *învăţăturile mântuitoare* şi cele *providenţiale*, cum ar fi *profeţiile. În fine, să reţinem şi alte trăsături deosebitoare ale învăţăturilor spirituale. Vom sesiza, de pildă, că acestea se referă la unitatea omului şi a lumii, adică la întreg, pe când celelalte clase de învăţături se referă doar la părţi. În al doilea rând, învăţăturile spirituale se referă la calea către afirmarea deplină a fiinţei omeneşti şi deci la metodele de unificare spirituală pe când celelalte se referă doar la modurile vieţii materiale, la cele ce permit trupului să se apere de primejdiile şi de suferinţele trupeşti.* Ele n-ar putea să ne aducă nici liniştea sufletului, nici apărarea de tristeţe şi deznădejde, nici n-ar putea să netezească în vreun fel calea către sensul unificator din tot şi din toate, nici către nădejde ori către credinţă şi iubire, nici chiar către bucurie şi fericire. Cum ar fi putut Sf. Apostol Pavel să vorbească despre dragoste şi bunurile ei dacă n-ar fi cunoscut diferenţa dintre învăţăturile spirituale şi toate celelalte?! „De-aş grăi în limbile oamenilor şi ale îngerilor, iar dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare şi chimval răsunător.// Şi de-aş avea darul proorociei şi tainele toate le-aş cunoaşte şi orice ştiinţă, şi de-aş avea atâta credinţă încât să mut şi munţii, iar dragoste nu am, nimic nu sunt.(…)//Dragostea îndelung rabdă; dragostea este binevoitoare, dragostea nu pizmuieşte, nu se laudă, nu se trufeşte.//Dragostea nu se poartă cu necuviinţă, nu caută ale sale, nu se aprinde de mânie, nu gândeşte răul. Nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr. Toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduieşte, toate le rabdă.//Dragostea nu cade niciodată. Cât despre proorocii – se vor desfiinţa; darul limbilor va înceta; ştiinţa se va sfârşi;//Pentru că în parte cunoaştem şi în parte proorocim//Dar când va veni ceea ce e desăvârşit, atunci ceea ce este în parte se va desfiinţa//Când eram copil vorbeam ca un copil, judecam ca un copil; dar când m-am făcut bărbat, am lepădat cele ale copilului.//Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, faţă către faţă; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte pe deplin, precum am fost cunoscut şi eu.// Şi acum rămân acestea trei: credinţa, nădejdea, dragostea. Iar mai mare decât acestea este dragostea." (1 Corinteni, 13; 1-13). *De unde cunoaşte Sf. Apostol Pavel chipurile dragostei dacă nu din învăţătura spirituală a dragostei creştine?! Toate ne arată ce putere este în cele spirituale, a căror compunere am încercat s-o facem vădită cu ajutorul curioasei ecuaţii noologice, care poartă, iată, ceva din specificul ideogramelor.*

Din greşita înţelegere a ecuaţiei acesteia $y= \alpha + (-x_i)/\alpha_i)$ s-a ajuns la o tălmăcire maniheistă a existenţei, căci dacă în relaţia $x_i)/\alpha_i$ numitorul ar fi atât de mic încât să putem rescrie totul prin raportul $x_i/0$, atunci răul lumii (x_i) ni s-ar înfăţişa ca o mărime absolută (infinită), care se opune unei alte mărimi absolute (α), care este Binele lumii (infinit). Deci, y ar fi o sumă de două mărimi opuse infinite, în al căror "punct de intersectare" avem zero sau "nimicul". Ce este viaţa omului aruncat într-o lume în care cele două principii se luptă la infinit? Exact punctul de intersecţie al celor două serii infinite, adică locul aneantizării, măcinarea energiilor proprii într-un deznodământ care nu sporeşte binele cu nimic, nu consacră nici "pacea sufletească", nici biruinţa binelui, nici mântuirea, nici ispăşirea. Toate acestea, binele, ispăşirea păcatului individual şi colectiv, mântuirea şi răscumpărarea răului săvârşit ar fi o imposibilitate principială (metafizică şi teologică). Viziunea maniheistă a lumii face mântuirea imposibilă şi din Iisus Christos un mit, o naraţiune, o poveste de demult asupra unei fapte petrecute in illo tempore, în timpul acela, care devine astfel timpul basmului, prin care timpul istoric devine inteligibil, adică un timp raportabil prin narare, prin po-vestire (po[d] = după, în sl.) la mitul acela. O asemenea viziune răstălmăceşte caracterul învăţăturii lui Iisus, preschimbându-i sensul, de la cel de învăţătură mântuitoare, vestită omului direct de Dumnezeul înomenit, în cel de

învăţătură providenţială, profetică, salvatoare şi ea, însă transmisă omului prin „revelaţie naturală”, adică prin teofanii, prin dezvăluiri către un om excepţional, un profet, ca Moise, de pildă.

Fapta însăşi, într-o atare viziune, nu se mai poate repeta decât în po-veste, adică numai ca o vestire spusă, repetată prin rostire (vestire), după ce fapta însăşi se va fi petrecut, iar acum poţi doar s-o rememorezi, s-o spui, reamintindu-ţi de ea şi reinserându-te prin memorare în orizontul ei. Aceasta este, în altă ordine de idei, şi diferenţa dintre mitologie şi teologie, dintre mitos şi teos, dintre fapta mitică şi fapta teotică. Prima s-a petrecut cândva şi poate fi spusă după aceea (po-vestită, po(d) = după), a doua se petrece tot timpul, este mereu act-ualizată şi actualizabilă, cu fiecare în parte, în fapta fiecăruia, ceea ce vrea să spună că Dumnezeu este cu fiecare, în sufletul şi în faptele fiecăruia, ca mărime infinitezimală a darului, oricât de mică, dar prezentă acolo ca promisiune de mântuire, ca îndemn practic lăuntric şi impulsiv la întoarcere, la răscumpărare a răului săvârşit. Binele devine impuls. În mitologie, însă, Binele este un simplu exemplu, situat în afară, nu este fapt sufletesc, situat în interior, în chiar sufletul tău, ca în teologie (în fapta de credinţă).

În lumina mitologiei, binele este un scenariu, un *mod de a fi exemplar* şi deci o *normă, un model*, de care îţi aminteşti sau nu, *este un fapt de memorie*. În lumina teologiei, însă, binele este lăuntric, o latenţă a sufletului tău, care se trezeşte şi se împlineşte în grade şi cu eficacitate variabile, dar este tot timpul înlăuntrul sufletului tău, ca tendinţă, ca tindere, care poate fi oricând un impuls deosebit de puternic, impulsul binelui. Binele, deci, pulsează în sufletul fiecăruia cu pulsaţii de intensităţi şi amplitudini variabile, dar continui, permanente. Binele, în acest sens, este sufletul lumii, ritmul spiritual care răzbate în sufletul fiecăruia, în pulsul sufletesc al fiecăruia, făcând astfel, din fiecare, o fracţie cosmică a marii pulsaţii universale, a Sufletului cosmic, a Binelui nesfârşit care organizează universul în armonia universală, în cosmo-morfiile triumfătoare, energie necreată, Duh Sfânt Atotproniator.

2 O zonă de maximă densitate asincronă

Învăţăturile spirituale compun, alături de latenţele sufleteşti şi de cadrele spirituale sau noologice, stratul fondator, fundamentul spiritual al societăţii omeneşti. Fără de prezenţa lor între cele fundamentale ale lumii, omenirea s-ar prăbuşi, adică ar aluneca în barbarie şi, finalmente, s-ar nimici. Învăţăturile s-au transmis omenirii pe calea revelaţiei naturale şi a revelaţiei supranaturale, ne spune Nichifor Crainic, marele filosof şi sociolog creştin din perioada interbelică. Finalmente, învăţăturile revelaţiei s-au fixat în cărţile sfinte ale omenirii, în frunte cu cele care compun Biblia sau Sfânta Scriptură. De aceea socotim Biblia ca pe unul dintre fundamentele societăţii omeneşti, în absenţa căreia totul s-ar clădi pe nisip. Examinarea chestiunilor privind fundamentele biblice ale istoriei universale şi deci referitoare la învăţăturile proorocilor şi ale Evangheliilor lui Hristos asupra implicării factorilor asincroni în istoria lumii reclamă întoarcerea la culturile fondate pe moştenirea Sfintei Scripturi, spre a le fixa trăsăturile tipologice şi pentru a cerceta totodată căile intervenţiei lui Dumnezeu în istorie. Este vorba despre culturile axiale în care s-au fixat marile eperienţe legate de revelaţie, începând cu experienţa profetică a poporului ales şi continuând, mai apoi, cu experienţa celorlalte popoare care s-au zidit pe temeliile Bibliei. Vom începe prin a fixa câteva repere cronologice ale epocii profeţilor, preluate după „Introducerea la Isaia”, a IPS Bartolomeu, în ediţia jubiliară a „Bibliei”, versiune diortosită de episcopul Clujului şi al Feleacului şi editată cu binecuvântarea PF Părinte Teoctist, Patriarhul României. Să reţinem, deci, aceste „repere cronologice generale înainte de naşterea lui Hristos”:

- „931 – regatul lui Solomon;
- 889-859 – fuzionarea Asiriei cu Babilonul – Imperiul Asiro-Babilonian;
- Cetăţile portuare Tir şi Sidon sunt cucerite de Salmanasar al III-lea (858-824);

- Egiptul cunoaşte un declin acum;
- 783-745 – Asiro-Babilonia trece şi ea printr-un declin, dar la 745-722 – Triglatfalasar reface imperiul (cucereşte Damascul). El iniţiază transferurile masive de populaţie prin deportări şi colonizări".
- 721-705 – „Sargon al II-lea cucereşte Samaria, o preface în provincie asiriană, desfiinţează regatul lui Israel, deportează locuitorii în Asia şi repopulează teritoriul cu colonişti asiatici: aceştia, amestecaţi cu rămășița israeliană (ce se va întoarce) contaminată de păgânism, după 200 de ani, vor alcătui poporul hibrid al samarinenilor, aşa cum este el cunoscut în vremea Noului Testament"[293]. „Sehaherib şi Asurbanipal vor continua războaiele cu Egiptul, timp în care regii lui Iuda vor oscila între cele 2 puteri până ce, la 605-562, ajunge pe tron Nabucodonosor, care:
  - asediază, cucereşte şi dărâmă Ierusalimul;
  - preface regatul lui Iuda în provincie asiriană;
  - dărâmă templul, după ce-l jefuieşte;
  - deportează poporul în marele exil babilonian;
  - rămășița lui Israel avea să se întoarcă din exil, după şaizeci de ani (538), prin decretul lui Cirus, regele Mezilor şi cuceritorul Babilonului"[294].

Acesta este marele plan al desfăşurării istoriei. El nu ne spune, prin el însuşi, nimic despre planul cu adevărat semnificativ al *destinului lumii* şi care nu ţine de lectura istoriei imanente, ci de lectura unui alt plan de realitate, atestat de învățăturile despre intervenția factorilor asincroni în istorie. Învățăturile sunt ele însele fenomene asincrone prin care se exprimă, de fapt, intervenția proniei divine în lume. Din acest punct de vedere marele eveniment al istoriei universale nu e reprezentat de *faptele lui Nabucodonosor*, ci de fenomenul asincron al *apariției profeților*, al propagării învățăturilor profetice, care și marchează deschiderea unei *epoci spirituale* pe care istoricii înșiși o leagă de profeți și o numesc *epoca profeților Vechiului Testament*. Elementul central în tot acest lung interval a rămas Legământul cu Dumnezeu şi acesta a fost mereu expus şubrezirii, „contaminării cu practici idolatre, adoptarea luxului, dezvoltarea corupţiei, încurajarea îmbogățirii nedrepte pe seama sărmanilor, carențe de autoritate ale castei preoțești"[295].

Acest complex al crizei şi al şubrezirii, al slăbănogirii spiritului este *vegheat de Dumnezeu* şi reîntărit prin *intervenţii energice ale lui Dumnezeu, inclusiv sub forma învățăturilor profetice. Este motivul pentru care socotim că învățăturile spirituale sunt fundamentale, fac parte din ceea ce noi desemnăm drept fundamene spirituale ale societății: latențe sufletești, cadre noologice și învățături spirituale.*

Expresia dintâi a intervenţiei divine în istorie este, aşadar, „*instituția profetismului*", fenomen asincron cu o propagare universală în dinamica lumii pe toată durata veacului. Profeții și profetismul sunt expresia cea mai radicală, înainte de înomenirea lui Dumnezeu, a acţiunii factorilor asincroni la scara istoriei universale, prin care ni se atestă permanenta manifestare a proniei divine în dinamica lumii. Încât factorii şi fenomenele asincrone capătă semnificaţia căilor de acces la cunoaşterea operaţional-empirică a acţiunii legii supranaturale în dinamica societăţilor şi în manifestările popoarelor. Pe de altă parte, teoria factorilor asincroni ne spune că din momentul în care intervenţia divină a îmbrăcat o formă care o face inteligibilă şi de ci accesibilă cunoaşterii omeneşti, ea se menţine în lume şi intră mereu în ecuaţia lumii, chiar dacă în exprimări variabile, iar lucrul acesta conferă istoriei un determinism supranatural, ceea ce confirmă ideea cu privire la acţiunea în istorie şi în dinamica societăţilor omeneşti a legii

---

[293] IPS Bartolomeu, „Introducere la Isaia", în *Biblia,* versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de IPS Bartolomeu Anania

[294] Cf. IPS Bartolomeu, op. cit.

[295] Ibidem

supranaturale. Aceasta este şi calitatea instituţiei profetismului şi a învăţăturilor profetice ale Vechiului Testament, care au înţeles indubitabil de factori şi fenomene asincrone.

Circumscriindu-i la scara lumii şi a epocii în care s-au ivit, şirul profeţilor, al „profetismului instituţional, durează tot atât cât şi *criza*, începe cu Amos (750) şi se încheie după opt secole cu Ioan Botezătorul”[296].

(„Înaintea lui Amos existaseră profeţi: Moise, David, Ilie”). „După Amos se ridică, la 740, Isaia, personalitatea cea mai complexă a noului curent, dar şi cea mai definitorie prin însăşi noţiunea de profet”[297].

Ce este un profet (*prooroc* în slavonă)? Să fixăm câteva trăsături definitorii prin sinteza datorată IPS Bartolomeu:

- în accepţia curentă: „persoană care reprezintă voinţa lui Dumnezeu şi e înzestrată cu capacitatea de a prezice viitorul”[298];
- în Vechiul Testament, însă, „funcţia prevestitoare a profetului nu e însuşirea de prim plan a acestuia. În esenţă, profetul este *conştiinţa lucidă* şi *responsabilă* a poporului său în momentele de criză religioasă şi morală. El este un om mai mult sau mai puţin obişnuit până în clipa în care intervine *Chemarea*. Aceasta se produce direct, fără mijlocitori: Dumnezeu îi vorbeşte şi îi încredinţează misiunea, el ascultă şi de obicei răspunde imediat (precum Isaia) sau după oarecare şovăială (precum Ieremia)”[299];
- Profetul este „purtător de cuvânt al lui Dumnezeu”;
- „El are autoritate pe toată scara socială, de la rege la omul de rând”;
- Expresia „Aşa grăieşte Domnul” e un „simbol al autorităţii divine, care se rosteşte prin gura profetului”;
- El este un predicator[300].

„Isaia l-a prevestit pe Mesia ca născându-se din Fecioară, asumându-Şi păcatele omenirii şi suferind pentru mântuirea ei”[301]. El a fost numit de Sf. Părinţi „Evanghelistul Vechiului Testament” (tocmai ca urmare a prevestirilor sale). „În Noul Testament există 89 citate isaiene, preluate aidoma, aluziv sau prin parafrazare, ceea ce arată că, după *Psalmi, Cartea lui Isaia* este cea mai puternică legătură dintre cele două Legi”[302]. Profetul Isaia a fost socotit, de altminteri, evanghelistul *Vechiului Testament,* datorită profeţiilor sale referitoare la Înnomenirea lui Dumnezeu în istorie – cea mai strălucită confirmare a teoriei factorilor asincroni la scara istoriei universale – pentru mântuirea şi deci pentru răscumpărarea omului de la condamnarea în care l-a aruncat păcatul protopărinţilor.

„Tot capul vă e numai răni şi toată inima slăbănogită”[303], strigă Isaia intuind cauza răului istoric: rătăcirea păcatului ca principală cauză de blocare a acţiunii factorilor asincroni în viaţa popoarelor, cei care, în acest caz, sunt una cu „învăţăturile lui Israel”.

Teodoret de Cir tâlcuieşte astfel formularea lui Isaia: „capii sunt regii şi inimile sunt învăţăturile lui Israel”, ceea ce înseamnă că forţa şi eficacitatea propagatoare a învăţăturilor divine în lume scad atunci când vehiculele lor sunt slăbănogite, rătăcite. Or, învăţăturile revelate, prin care se transmite în lume voia lui Dumnezeu spre ferirea de nenorociri a popoarelor, se propagă în istorie prin *elite harismatice*. Când acestea nu răspund chemării lui Dumnezeu şi

---

[296] Ibidem
[297] Ibidem
[298] Ibidem
[299] *Introducere la Isaia*, în *Biblia,* versiune diortosită, redactată şi adnotată de IPS Bartolomeu Anania)
[300] Ibidem
[301] Ibidem
[302] IPS Bartolomeu: „*Introducere la Isaia*” în Ibidem
[303] Is. 1,5

risipesc harul Domnului, „oile se risipesc", urmează în istorie o perioadă de teribilă singurătate şi primejdie pentru popoare, ne spune Iezechiel. Dar să examinăm chestiunea mai îndeaproape.

3 Cele şase culturi axiale ale omenirii

Despre intervenţia proniatoare a lui Dumnezeu în istorie prin relaţia cu poporul ales s-au scris tomuri multe. Am îndrăznit să intrăm şi noi în cercul acestor dezbateri, la marginea lui, cu aceste gânduri smerite la o chestiune majoră, aceea a învăţăturilor transmise omului prin mijlocirea profeţilor,[304] ca una dintre expresiile pe care le îmbracă intervenţia asincronă a proniei divine în istorie.

Apariţia profeţilor nu este predictibilă prin nimic din lume, căci nimic din cele ce s-au petrecut atunci n-ar putea să explice ivirea unei epoci şi a unei arii de o aşa de mare densitate asincronă, cum sunt epoca şi aria de emergenţă a profetismului biblic. Instituţia profetismului este inteligibilă însă în cadrul evoluţiilor pe care le cunoaşte legământul poporului ales cu Dumnezeu. *Abia acest legământ se constituie în cadru care face comprehensibilă apariţia profeţilor. Însă acest legământ este deja un cadru asincron căci nici apariţia lui nici direcţia sa de propagare în timp şi spaţiu nu pot fi explicate istoric. Timpul istoric şi timpul testamentar se propagă asincron.*

„Încălcarea (legământului dintre Dumnezeu şi Israel) se cerea sancţionată, dar nu înaintea unor mustrări şi avertismente menite să trezească conştiinţele, să facă pocăinţa posibilă cu un ceas mai devreme şi să evite astfel dezastrele. Rolul acesta, pe cât de măreţ, pe atât de ingrat, şi-l asumă prin voia şi prin chemarea lui Dumnezeu, profeţii".[305] Ne aflăm, iată, în faţa unei constatări. Perioada creşterii celui mai mare imperiu al antichităţii orientale este şi perioada celui mai mare deficit noologic în lume. „Poporul ales", însuşi, este *vânturat de imperiu* şi de marele *conglomerat păgân, asiro-babilonian*, al cultelor şi practicilor idolatre, care vor agresa credinţa cea adevărată şi vor şubrezi monoteismul. Pe acest fond deficitar se produce intervenţia proniatoare a lui Dumnezeu şi expresia acestei intervenţii este cea de a doua mare cultură axială, după cea mediată de celelalte două intervenţii ale lui Dumnezeu, prin care începe în istorie ciclul Revelaţiei, aceea asupra Patriarhului Abraham şi aceea asupra lui Moise. Dacă socotim intervenţia tot salvatoare asupra lui Noe, putem spune că cea prin profeţi este a patra (iar dacă socotim şi intervenţia asupra lui Samuel, prin care evreii au primit instituţia regalităţii, atunci cea profetică este a cincea; în linia intervenţiei asupra regilor se orânduieşte şi momentul davidic căruia îi datorăm emergenţa unui alt cadru noologic transistoric şi deci asincron şi anume cadrul psaltic, cu tot ceea ce ţine de el, de la cântările şi rugăciunile psaltice la medicina psaltică). Încât profeţii sunt expresia aceluiaşi tip de intervenţie axială la scara istoriei universale. Toate aceste momente sunt asincrone. Ele sunt strictamente expresia intervenţiei divine în istorie şi nu datorează nimic determinismului istoric.

Ultima intervenţie copleşitoare este aceea a Întrupării lui Dumnezeu Însuşi prin naşterea din Fecioară a Fiului înomenit, ceea ce a şi generat a şasea cultură axială, cât cele şase zile ale creaţiei. Nu întâmplător aceasta este intervenţia întru mântuirea omului, exact ca în ziua a şasea, care a fost ziua creaturii, a facerii lui Adam, primul om. Intervenţia a şaptea va fi cea finală, a ultimei apocalipse.

Istoria culturală a omenirii nu poate fi înţeleasă fără aceste culturi axiale. Dacă primele cinci au fost experienţe focalizate în Orient, a şasea şi-a avut centrul la pragul Orientului cu

---

[304] Examinarea chestiunilor privind fundamentele biblice ale istoriei universale şi deci ale cadrului de perpetuă actualizare a factorilor asincroni în istorie prin mijlocirea învăţăturilor revelate necesită întoarcerea la una dintre experienţele definitorii ale cadrilaterului popoarelor marii culturi axiale spre a-i cerceta caracteristicile tipologice şi pentru a cerceta căile intervenţiei lui Dumnezeu în istorie. Este vorba despre marea experienţă profetică a poporului ales. Vom începe prin a fixa câteva trăsături mai relevante ale epocii profeţilor, preluate după „Introducere la Isaia", a IPS Bartolomeu, în „Biblia" (ediţie jubiliară).

[305] Ibidem.

Occidentul, loc care astfel devine, cum şi era în vederea medievalilor, *centru al lumii,* adică Ierusalimul. Totul se leagă, iată de Ierusalim şi nu este întâmplător că acesta apare în toate cartografiile medievale ca centru al lumii. Încât putem consemna că istoria universală devine comprehensibilă numai dacă lumăm în seamă modulaţiile istorice ale acestui cadru asincron care este legământul lui Dumnezeu cu poporul ales, de la primul legământ la cel de-al şaselea care acoperă toate popoarele ce fac voia Lui. Poporul Legii şi Legea însăşi au primit astfel cea mai înaltă împlinire, aceea de a fi cadrul întrupării Logosului în istorie. Culturile axiale ale omenirii, în totalitatea lor sunt, iată, culturi care includ poporul Bibliei, chestiune care i-a îndrituit pe europeni să conchidă asupra „tradiţiei iudeo-creştine" ca fundament al Europei însăşi, fără de care lumea europeană nici n-ar fi existat şi dacă vreo practică va ăncerca să escamoteze acest adevăr pentru vreo instituţie europeană, acea practică şi acea instituţie se vor vădi în cele de pe urmă drept antieuropene, de inspiraţie non-europeană şi fără de vreo legătură cu vreuna dintre cele şase culturi axiale ale lumii. Care sunt trăsăturile culturilor axiale? Vom examina aici doar pe cea a epocii profetice, desemnată ca atare de către Eisenstadt, „civilizaţie axială" şi zonă de maximă densitate asincronă la scara istoriei universale. Vom încerca să o prezentăm pe aceasta şi pe cea creştină. Cea profetică are un ciclu care începe la 750, când e chemat la profeţie Osea, respectiv 740, când a fost chemat la profeţie Amos şi apoi Isaia (până la 700 când a murit), dar şi Miheea, poate Ioil. Ieremia e chemat la 627, Sofronie la 622 î.Hr., Iezechiel e chemat la profeţie în 592, până în 570 „când e datată ultima profeţie"[306]. Daniel va profetiza între 587 şi 538 î.Hr., Avdia începe profeţia la 587 î.Hr., Avacum între 609-608, iar Zaharia e chemat la profeţie în 519 î.Hr. pentru ca la 430 î.Hr. să se încheie perioada profetică prin Maleahi. De la 750/40 la 430 sunt aproximativ 300 de ani de triumf continuu al acestei noi culturi axiale, deci de continuă propagare a factorilor asincroni în istoria universală. Tot în trei sute de ani, de la naşterea Domnului până la Conciliul de la Niceea se va definitiva cultura axială creştină, împlinind astfel edificiul lumii cu fundaţie iudeo-creştină, şi tot ca expresie a unor fenomene asincrone, indeterminate.

4 Profeţiile asupra neamurilor

Biblia conţine un filon profetic aparte pe care comentatorii l-au delimitat ca atare, în care sunt date lămuriri asupra fenomenelor asincrone la scara neamurilor. Este vorba despre „Profeţiile asupra neamurilor" care la Ieremia capătă o pondere extraordinară, dar nu lipsesc nici la ceilalţi profeţi. Sigur că este vorba, în principal, despre neamurile sau popoarele Vechiului Testament, nu de cele moderne, dar acest corpus profetic alcătuieşte un tablou noologic de importanţă perenă şi de relevanţă metodologică pentru orice ştiinţă de „avertizare timpurie" (*early warning*) asupra unor dezastre colective, cert legate de tabloul păcatelor şi de intervenţia purificatoare nu pedepsitoare a lui Dumnezeu. *În viziunea profeţilor, dezastrul trebuie citit pe ecranul unui proces de purificare nu de pedepsire.* Dezastrul urmează păcatelor nu voinţei lui Dumnezeu, iar intervenţia lui Dumnezeu se manifestă sub forma curăţiilor pe care un neam le dobândeşte, fără de care nu există salvare de la aceste dezastre, încât Dumnezeu nu intervine cu nenorocirea, care vine de la păcate şi degenerare colectivă, ci cu darul curăţiei tot la scară colectivă, ca fiind singura salvatoare. Sigur că în vechime dezastrele de o asemenea proporţie nu puteau fi duse la împlinire decât printr-o maşinărie militară, dar aceasta nu este singurul mijloc prin care poate fi adus dezastrul nimicitor în mijlocul neamurilor, a popoarelor „în toată plinirea lor", cum se traduce în varianta jubiliară din Septuaginta. Ce e de reţinut ca relevanţă metodologică în „profeţiile asupra popoarelor" din tabloul profetic al lui Ieremia? Mai întâi exigenţa metodologică a examinării chestiunii la *scara lumii* nu a unui *singur popor*. Un popor trebuie cercetat în mediul lumii sale, fiindcă numai aşa se compune tabloul de referinţă, oglinda în care se poate citi corect atât

[306] IPS Bartolomeu

dezastrul cât și intervenția proniatoare a lui Dumnezeu. În al doilea rând, trebuie identificată forța în și prin care se propagă dezastrul în viața popoarelor înlăuntrul lumii lor. Ceea ce este de sesizat în compoziția acelei forțe este dualitatea ei: în ea se compun forța distrugătoare care vine de la masivitatea păcatului și forța purificatoare, care vine din afara procesului, de la Dumnezeu. Este partea asincronă în cadrul procesului ruinător, care altfel ar aduce doar declinul și nimicirea. În al treilea rând și deci a treia exigență, care se desprinde din analiza profetică a lui Ieremia (și a oricărui text de profeție asupra neamurilor), este exigența de a recompune tabloul lumii în și din perspectiva caracterului de „forță reintegratoare" a „puterii" care vine asupra neamurilor spre a le distruge. Distrugerea survine înlăuntrul unui proces *reîntregitor* care în profețiile lui Ieremia este cucerirea de către Babilon a lumii vechi. *Se constituie astfel iluzia că forța care aduce salvarea este din lume, este o putere temporală, în genul imperiilor, al unei ideologii etc. În realitate aceasta aduce o pace impusă, un tip de ordine bazată pe subordine. Adevărata salvare vine din recompunerea interioară a celor căzuți, adică din masiva purificare de păcatele și răutățile care-au adus dezastrele.* Orice *proces* de acest fel, așadar, are sens de *proces cuceritor*. În al patrulea rând, tabloul profetic ridică exigența de a citi în orice *reintegrare* un *subproces distrugător* care este, de fapt, esența acelei reintegrări. Ea vine asupra neamurilor pe care le incorporează dar le și provoacă distrugeri. Un proces cum este cel al „integrării europene" de azi are și el acest *dublu caracter*: el vine asupra popoarelor ca *proces de incorporare* și deopotrivă ca *subproces de distrugere*, iar pe alocuri el este chiar nimicitor. Se ivește, iată, posibilitatea de a înlătura iluzia, amăgirea că salvarea vine de la o forță din lume, cum ar fi astăzi Occidentul, puterile occidentale etc. În realitate de la acestea vine numai dezintegrarea entității încorporate, silită să asculte de un cod nou de ordonare și deci de o nouă structură organizatoare, care poate fi un imperiu, o economie, o ideologie, cum a fost bolșevismul în cadrul sistemului comunist.

În fine, a cincea exigență este de a citi atât *integrarea* cât și *distrugerea* ca fiind niște *fenomene sociale totale*, care antrenează totul în iureșul lor: bărbați, femei, copii, bătrâni (deci toată *gama demografică*) și, deopotrivă: *vechea slavă* a acelor popoare, miturile, religiile lor etc.; deci toată *sociopolitica* și toată *noologia* lor.

În toate acestea, și aceasta este regula a șasea, trebuie să citim ca element axial particularitatea că *procesul respectiv* conține în el faptul cel mai puternic și singurul purtător de speranță și de salvare și anume *intervenția lui* Dumnezeu. Această intervenție este conținută în toate „întâmplările" acestea teribile și ceea ce precumpănește nu este *sensul distructiv* ci *sensul purificator,* singurul care face comprehensibil întregul tablou care altfel pare cu totul absurd. În toate fețele dezastrului profetul citește *fețele păcatului* care atinsese proporții colective adică deja destrămase *noos*-ul neamului respectiv, *nomosul popoarelor* încât ceea ce de fapt le aduce distrugerea nu este pur și simplu „voința pedepsitoare a lui Dumnezeu" ci „efectul dărâmător al păcatului care s-a întins și a cuprins toate popoarele acelei lumi".

Așa se face că Nabucodonosor, cuceritorul și invadatorul acelei lumi și „eroul" timpului pofetic este înfățișat de profet ca „având un mandat de la Domnul" și de aceea el împlinește acest mandat fără milă, încât dacă mila intervine, vocea profetului devine cremene și blestem: „O, blestemat este omul care face// cu nepăsare lucrurile Domnului // și sabia și-o ține în teacă nu în sânge".[307]

Sabia aceasta poartă în tăișul ei *voința purificatoare* fiindcă deși ea împlinește „pieirea" neamurilor, *nu ea este aceea care le-a provocat degradarea*, încât *neamurile s-au dărâmat ele singure prin căderea în păcate și idolatrie* și sabia vine doar spre a curăți și spre a cauteriza rana adusă sufletului de păcat, ca singură cale salvatoare reală. Tabloul arată o atitudine nemiloasă față de *corpul copleșit de păcate al popoarelor* („*corpul demografic*"), care a adus în primejdie de moarte *sufletul popoarelor*, încât

[307] Ir 47,10

singură sabia mai poate cauteriza rana sufletului. Ea loveşte nemilos trupul îmbolnăvit şi astfel pregăteşte *o rezidire a trupului pentru un suflet eliberat.*

II Istoria ca teofanie

1 Cântarul păcatelor colective

Acesta este sensul avertizării profetice, partea luminoasă a „profeţiilor asupra neamurilor: sufletul eliberat". Altfel istoria este absurdă, nu are nici un sens, căci dezastrele ca atare n-ar avea sens renovator, ci doar înţeles natural, de pure catastrofe. Ieremia ne învaţă că popoarele trebuie să citească în asemenea dezastre semnul luminător asupra *căii care eliberează sufletul* şi care este *calea întoarcerii la Dumnezeul adevărat* şi deci la Renăscătorul adevărat. Întregul tablou al doxologiei lui Ieremia cuprinde această „certare a poporului", acest dialog cu poporul rătăcit, care este certat că a greşit, a pierdut calea către Dumnezeul adevărat şi astfel şi-a provocat el singur dezastrul.

Capitolul 44 din Ieremia este cutremurător în acest sens şi pe deplin edificator. Iată doar câteva extrase (versete) ilustrative din acest capitol: „Aşa grăit-a Domnul, Dumnezeul lui Israel: Voi aţi văzut toate relele pe care Eu le-am adus asupra Ierusalimului şi asupra cetăţilor lui Iuda; şi iată, ele sunt pustii, fără locuitori, *din pricina răutăţilor lor*, pe care ei le-au făcut pentru ca să Mă întărâte mergând *să ardă tămâia unor dumnezei străini*, pe care nici ei şi nici părinţii lor nu i-au cunoscut. Dar Eu vi i-am trimis pe servii Mei, profeţii, dis-de-dimineaţă, zicând: - Nu faceţi *fapta aceasta spurcată* pe care Eu am urât-o! Şi nu M-au ascultat şi auzul nu şi l-au plecat ca să se întoarcă de la răutăţile lor, aşa încât să nu mai jertfească la *dumnezei străini*. Astfel *mânia Mea* şi *urgia Mea au căzut şi s-au aprins în porţile lui Iuda şi pe uliţele Ierusalimului…*"[308].

Este cât se poate de evident cântarul pe care păcatele poporului l-au aplecat spre panta dezastrului căci relele sunt aduse asupra poporului de păcatele lor, în frunte cu cel mai mare, cu *păcatul idolatriei.* Acesta a adus suferinţa şi catastrofa, iar în această „balanţă" Dumnezeu pune *voinţa Sa de vindecare, mânia Sa purificatoare, adică „eliberarea sufletului" întemniţat de păcate, de trupul şi de mintea întunecată de păcate.*

„…Şi iată ele (cetăţile) sunt *pustii din pricina răutăţilor lor*", zice Domnul prin cuvântul profetului. „De ce faceţi voi astfel de răutăţi împotriva sufletelor voastre? Să fie *tăiaţi dintre voi om şi femeie, prunc şi sugar din mijlocul lui Iuda*, aşa ca nimeni dintre voi să nu rămână, să Mă întărâtaţi cu faptele mâinilor voastre arzând tămâie unor dumnezei străini în ţara Egiptului, în care aţi intrat s-o locuiţi"[309].

(Oare n-au săvârşit popoarele Răsăritului păcatul idolatriei comuniste, pentru ca, mai apoi, din ziua eliberării lor să se arunce cu voluptate în robia celei de-a doua idolatrii, cea consumeristă, pe care au îmbrăţişat-o în „ţara Egiptului", în noul Egipt de astăzi care este Occidentul, tot atât de bogat, de rafinat, ezoteric şi decăzut ca şi cel vechi). Cum arată comentariul IPS Bartolomeu, „dispariţia totală (fără nici un fel de „rămăşiţă" regeneratoare) este ultima consecinţă a divorţului dintre Israel şi Dumnezeul său"[310]. Dialogul Profetului cu Poporul este extraordinar şi unic în cultura lumii. E de observat în treacăt, că Profetul se adresează poporului prin chemarea divină, în numele Domnului, adică la chemarea lui Dumnezeu, nu a vreunei autorităţi temporale, cum ar fi regele sau dregătorii. Cu aceştia va intra în conflict, de la ei va primi închisori, dar Cuvântul adevărului nu i-l vor putea suprima. În unele versete, profetul atinge cu dialogul lui unele segmente ale poporului cum erau acele femei izraelitence din Egipt care căzuseră în păcatul idolatriei: „Atunci toţi bărbaţii lor care ştiau că femeile lor jertfesc tămâie altor dumnezei, precum şi femeile şi-ntregul popor care locuia în ţara Egiptului în Patros,

---

[308] Ir, 44, 2-6
[309] Ir 44, 7-8
[310] Cf. nota b la p. 1019 a Bibliei, ediţie jubiliară, diortosită de episcopul Clujului şi Feleacului.

i-au răspuns lui Ieremia, zicând: - Cât despre cuvântul pe care tu ni l-ai grăit în numele Domnului, *noi nu te vom asculta*. Fiindcă noi vom face negreşit tot (după) Cuvântul care va ieşi din gura noastră: să ardem tămâie pentru regina cerului (Astarte, Iştar, zeiţa amorului şi a fertilităţii în mitologia babilonică, n.n. IPS Bartolomeu) şi să-i turnăm libaţii, aşa cum am făcut noi şi părinţii şi regii noştri şi dregătorii noştri în cetăţile lui Iuda şi pe uliţele Ierusalimului şi am fost sătui de pâine şi ne-a fost bine… Atunci Ieremia a răspuns întregului popor, bărbaţilor ţării, şi femeilor şi întregului popor care-i răspunsese întorcându-i vorba, zicând: - Credeţi voi că Domnul nu Şi-a adus aminte de tămâia pe care o ardeaţi în cetăţile lui Iuda şi pe uliţele Ierusalimului, voi şi părinţii voştri şi regii voştri şi dregătorii voştri şi tot poporul ţării? Credeţi că ea nu s-a suit la Inima Lui? Dar Domnul nu v-a mai putut suferi din pricina răutăţilor faptelor voastre şi din pricina urâciunilor pe care le-aţi făcut; aşa se face că ţara voastră a devenit o întindere pustie şi de necălcat, un blestem a devenit, aşa cum este astăzi (…) pentru că glasul Domnului nu l-aţi auzit şi-ntru poruncile Lui şi-n legea Lui şi-n mărturiile Lui n-aţi umblat, de aceea v-au apucat relele acestea” (Ir 44, 21-23). Oare nu se aud cuvintele profetului azi dinspre fruntariile „lumii noastre”, ale Răsăritului şi Apusului deopotrivă?!

Glasul Domnului, Legea Lui, poruncile Lui, mărturiile Lui, acestea toate au fost puse pe cântar de păcatele poporului şi când aceste păcate au cântărit în trupul şi-n sufletul poporului mai mult decât cele ale Domnului, consecinţa a fost dezastrul poporului şi chiar atunci Dumnezeu le-a trimis un ultim semn de bunăvoință şi deci de milă: pe profeți. Când nici cuvântul profetului, în care răzbătea chemarea Domnului, n-a fost auzit, atunci şi doar atunci a urmat dezastrul, urgia şi prăbuşirea. Și oare n-ar putea să stea aceste cuvinte rostite de profet în „Profeții împotriva Egiptului”[311] pe *Stela* de la hotarul oricărui popor? „O, fiică a Egiptului, ce încă stai acasă, găteşte-ţi strai de înstrăinare, căci Memfisul va fi întru totul pustiu şi <<Vai!>> se va chema”[312].

Revenind la profeţiile asupra neamurilor ale lui Ieremia putem spune că acestea au în centru una dintre marile *catastrofe etnologice* ale lumii al cărei centru era la vremea aceea în Orientul Apropiat. Practic în vremurile profetului Ieremia dispar *un număr de popoare* de pe faţa pământului, iar această dispariţie se petrece înlăuntrul unui *unic proces* de incorporare sau de *integrare*, unul şi acelaşi cu marile cuceriri ale lui Nabucodonosor, „biciul lui Dumnezeu”. Ce se întâmpla, istoriceşte vorbind? Pe de o parte se petrece *decadenţa imperiului asirian* şi pe de alta *ascensiunea imperiului neobabilonian*. Procesul începe cu regele Neobopolasar (625-605 î.Hr.), care distruge din temelii cetatea-capitală a ninivitenilor, Ninive (612) încât la 609 î.Hr. imperiul asirian iese definitiv din istorie. Poporul acesta, practic, dispare şi din *neamul ninivitenilor* nu mai rămâne decât mărturia învăţăturilor. Cu urmaşul acestui prim rege neo-babilonian, *Nabucodonosor,* începe practic *seria marilor dezastre etnologice ale antichităţii neamurilor semite*. „După ce cucereşte Siria, la 597 Nabucodonosor cucereşte Ierusalimul şi dezlănţuie prăpădul asupra neamului şi regatului lui Iuda. Profeţiile lui Ieremia sunt confirmate una după alta, fiindcă după 587 Nabucodonosor porunceşte deportarea în masă şi începe astfel „marea captivitate babilonică a Evreilor”. La doar o lună este dărâmat templul de pe muntele Sion (practic, captivitatea babilonică va dura 70 de ani, începând de la 597 când se efectuaseră primele deportări)”[313].

Tot acum cad celelalte regate şi popoare, toate prevestite de Ieremia. Cade Egiptul (vezi cap.6 din Ir, „Profeţie împotriva Egiptului”), urmează „cei din sămânţa altor neamuri”, care sunt asimilaţi de interpreţi filistenilor, enachimii (urmaşii lui Enac), apoi moabiţii („Pentru Moab nu-i nici o vindecare… Veniţi să-l retezăm de printre neamuri!. Şi el va înceta să mai existe”, conchide Profetul în cap. 48, versetul 2). Dezastrul se dezlănţuie cu furie mai mare asupra neamurilor amoniţilor (alt trib semitic), asupra neamurilor edomiţilor, locuitori în Idumeea,

---

[311] Cap. 46
[312] Ir 46, 19
[313] Din Introducerea IPS Bartolomeu la Ieremia

elamiţii, triburile arabe ale Chadarului, acum cade Damascul şi, în fine, Ieremeia prooroceşte însăşi căderea Babilonului şi, deci, sfârşitul caldeenilor, cei ce încadrează în ascensiunea lor toate dezastrele intermediare. Totul este ca un arc de căderi, de *catastrofe etnologice* nemaiîntâlnite pentru un interval atât de scurt totuşi.

Însă dezastrul nu se dezlănţuie decât de la un prag încolo, după ce fărădelegile din poporul ales, necredinţa lui, neascultarea lui la chemarea profetului şi deci a Domnului ating proporţii insuportabile în faţa lui Dumnezeu, adică după ce poporul ales *nu-şi mai ţine locul lui în faţa lui Dumnezeu.*

Atunci se strică echilibrul dumnezeiesc al lumii, rânduiala făcută de Dumnezeu prin legământul său cu poporul ales şi doar atunci este atins pragul dezlănţuirii catastrofelor în lanţ şi nu doar asupra poporului lui Dumnezeu, ci şi asupra celorlalte care compun fundaţia şi arcul acelei lumi. („Vai nouă, că ziua s-a plecat, că umbrele zilei subţiri se topesc", zice profetul în cap. 6, versetul 4, consemnând pragul la care balanţa păcatelor a făcut să se încline teresia zilei spre întunericul nopţii).

Din acel moment „istoria e ca un tăvălug, suferinţa devine generală"[314]. „Ascultă pământule: Iată asupra acestui popor Eu voi aduce rele – roada răzvrătirilor – pentru că ei n-au luat aminte la cuvintele Mele, iar Legea Mea au lepădat-o"[315].

Domnul Însuşi, în cuvintele profetului, lămureşte şi ce va fi şi de ce va fi astfel: fiindcă, zice Domnul, „ei n-au luat aminte la cuvintele Mele şi Legea Mea au lepădat-o", iar cele ce urmează, toate relele şi nenorocirile sunt „roadele răzvrătirii lor", zice Domnul. Cap 2-11 din Ieremia sunt lămuritoare pentru înţelesul real al „răului" rostogolit asupra „poporului". Cap. 2 ne vorbeşte despre poporul „nerecunoscător" şi în consecinţă pedepsit. („Ce greşeală au aflat în Mine părinţii voştri de s-au îndepărtat de Mine şi s-au luat după deşertăciuni şi s-au făcut netrebnici? Şi n-au zis: - Unde este Domnul, Cel ce ne-a scos din ţara Egiptului, Cel ce ne-a călăuzit în pustie (…). Dar Eu v-am adus în Ţara-cea-Verde (…) voi aţi intrat şi Mi-aţi pângărit pământul, iar moştenirea Mi-aţi făcut-o urâciune"[316]), cap. 3 ne vorbeşte despre „necredinţa poporului", cap. 5 este o desfăşurare de tonuri şi nuanţe ale tristeţii divine la vederea păcatelor şi rătăcirii poporului („În vremea aceea i se va spune acestui popor şi Ierusalimului: Există un Duh al rătăcirii prin pustie; Calea fiicei poporului Meu nu duce la curăţie şi nici la sfinţenie"[317]).

La tema „duhului rătăcirii prin pustie" ne întâmpină notarea IPS Bartolomeu care spune: „experienţa celor patruzeci de ani ai rătăcirii lui Israel prin pustie, presăraţi cu răzvrătiri idolatre, pare să fi lăsat în subconştientul acestui popor un anume duh al nesupunerii, ca un model dobândit printr-o boală lungă". Desigur, s-ar putea căuta în istoria popoarelor *perioadele rătăcirii lor* prin *deşertul întoarcerii din robie* cum se întâmplă cu *popoarele ortodoxe la ieşirea din robia noului Egipt, al comunismului ateu şi idolatru, cum se întâmplă cu popoarele Occidentului care încă rătăcesc în pustia sufletească a celei mai urâte idolatrii, aceea a consumerismului etc.*

Cap.5 ne vorbeşte din nou despre fărădelegile poporului, care aduc năvăliri şi „pedeapsă spre îndreptare" („fiindcă ei nu cunosc calea Domnului sau judecata lui Dumnezeu", rezumă profetul în 5,4. Şi mai departe: „pentru că ei şi-au înmulţit răutăţile şi-n răzvrătirea lor s-au întărit. Pentru care dintre acestea te voi ierta? Fiii tăi M-au părăsit – le spune Domnul prin cuvântul Profetului – şi se jurau pe cei ce nu sunt dumnezei. Şi i-au hrănit până la saţiu, iar ei se prea-desfrânau şi-n casele târfelor îşi găseau adăpost. *Cai înnebuniţi după iepe au devenit, fiecare rânchezau spre femeia vecinului său. Oare pentru acestea nu voi pedepsi? – zice Domnul – şi nu se va răzbuna sufletul Meu pe un neam ca acesta?*"[318]). Cap. 7 lămureşte mai în adâncime *sursa răului* şi a *nenorocirilor*

---

[314] IPS Bartolomeu, nota la Ir 4,11
[315] Ir 6,18
[316] Ir 2, 5-7
[317] Cap.4,11
[318] Cap. 5, 6-9

abătute asupra poporului lui Dumnezeu: „falsa închinare”, idolatria („…şi jertfe de băuturi au vărsat pentru dumnezei străini ca să-Mi stârnească Mie mânia. Oare pe Mine mă stârnesc ei? Zice Domnul: nu se stârnesc oare, pe ei înşişi, ca să le ardă obrazul de ruşine?”[319]). Cap.8 este un capitol de „*plângeri şi poveţe*” care însoţesc „înstrăinarea lui Israel” („Oare cel ce cade nu se întoarce? De ce oare s-a abătut acest popor al Meu în răzvrătire neruşinată şi în propria lor voie s-au înstăpânit şi n-au vrut să se întoarcă”?[320]).

„Şi-n propria lor voie s-au înstăpânit // şi n-au vrut să se întoarcă”, iată sursa răului şi deci a nenorocirii: *voinţa omenească ruptă de voinţa lui Dumnezeu*. Când oamenii vor ceea ce nu este întru voinţa divină apare fenomenul înstrăinării colective, al cărui rod suprem este „omul autonom”, „poporul autonom”, care se *încred în ei* mai mult ca-n Dumnezeu, ba trăiesc chiar fără de Dumnezeu.

„Înţelepţii s-au dat de ruşine, s-au descumpănit şi s-au prins, fiindcă au lepădat cuvântul Domnului. Ce înţelepciune este întru ei?”[321].

Dacă nu au cuvântul Domnului, „ce înţelepciune este întru ei?” Evident că este „îndrumarea răului”, abaterea, înstrăinarea.

Concluzia profetului în care se întăreşte cuvântul Domnului este ca o sentinţă: „…de aceea căderea lor atunci când cad este întreagă, iar la vremea cercetării vor pieri, zice Domnul”[322].

Cap.9 înfăţişează „stricăciunea în Iuda” şi „tristeţea în Sion” arătând totodată „adevărata înţelepciune” („că toţi se desfrânează // ei, adunătură de trădători”[323]. Desfrânaţii sunt „trădători de Dumnezeu”, ne spune profetul. Teribil!)

„Minciuna, nu credinţa-i stăpână pe pământ; căci mers-au ei din rău în rău şi pe Mine nu m-au cunoscut, zice Domnul”[324].

Examinaţi tabloul acestor lunecări şi judecaţi de nu se potriveşte tuturor vremurilor de stricăciune în popor, deci inclusiv acestora pe care le trăim astăzi: „Feriţi-vă fiecare de aproapele său, în fraţii voştri să nu aveţi încredere, fiindcă fiece frate cu amăgire va amăgi şi fiecare prieten cu viclenie va umbla. Fiecare-şi va bate joc de prietenul său; adevărul nu-l vor grăi, limba lor s-a învăţat să spună minciuni; de năpăstuit au năpăstuit, dar de-ntors n-au vrut să se întoarcă”[325]. La acestea toate profetul dezleagă spre popor povăţuirea Domnului, „Că glas s-a auzit în Sion: (…) Voi, femei, ascultaţi acum cuvântul Domnului // primească auzul vostru cuvintele gurii sale // şi pe fiicele voastre învăţaţi-le să se tânguie // şi fiece femeie să-şi înveţe vecina să plângă// Că moartea s-a suit prin ferestrele voastre // în ţara voastră şi-a făcut intrare // ca să zdrobească pruncii de pe afară // şi pe tinerii de pe uliţe (…) Acestea zice Domnul: Înţeleptul să nu se laude cu a sa înţelepciune // puternicul să nu se laude întru a sa putere // iar bogatul să nu se laude întru bogăţia lui // ci întru acestea să se laude cel ce se laudă: întru înţelegerea şi cunoaşterea că Eu sunt Domnul, // Cel ce face milă şi judecată şi dreptate pe pământ”[326].

„Cine este înţeleptul care să priceapă aceasta? Cel ce are-ntrânsul cuvânt din gura Domnului”[327].

Lucrul tulburător în „Profeţiile lui Ieremia asupra neamurilor” este finalul optimist. Căci neamurile totuşi nu pier; ele trec, adică atunci când arcul răscolirii lor şi al distrugerii lor se rupe,

---

[319] Cap 7, 18-19
[320] Cap. 8, 4-5
[321] Ir 8,9
[322] Ir 8, 12
[323] Cap. 9,1
[324] Cap. 9,2
[325] Cap 9, 3-4
[326] Ir 9, 18-23
[327] Ir 9,11

ele se întorc asupra forţei care le-a livrat vânturătoarei istoriei, care, în timpul profetului Ieremia, era Babilonul: „Că iată adunări de neamuri Eu ridic // din latura de miazănoapte // asupra Babilonului // (…) Şi Caldeea va fi de pradă (…) şi tot cel ce va trece prin Babilon // se va uita cu tristeţe // şi va fluiera de toate rănile lui"[328].

Căderea Babilonului este o scriere neîntrecută ca vigoare a profeţiei asupra cetăţii care se curmă şi cade lăsând pe urmele ei pulberea sau nimicul. Este cea mai teribilă viziune asupra zădărniciei măreţiei imperiilor, asupra *nimicului interior* al oricărei metropole ridicată pe slava lumească („şi nu vor lua din tine o piatră unghiulară // zice profetul, sau o piatră de temelie // căci pustiu vei fi pe totdeauna // zice Domnul"[329]).

2 Poporul cuviincios: asincronia modelului etnospiritual

La toţi profeţii se aduce în lumină din „unghiul cel înalt" al lui Dumnezeu, condiţia creaţională fixată la Geneză pentru popoare de către Însuşi Creator: „poporul cuviincios". Acesta nu-L pierde pe Dumnezeu căci e ferit de trufia care l-ar duce la idolatrie. El este prototipul modelului naţional şi argumentul peremptoriu al asincroniei acestuia. Sofronie (cel chemat la profeţie la 622) este cel ce ne-o spune răspicat: „Atunci în ziua aceea (…) Îţi voi şterge trufia ta cea plină de dispreţ, îi spune Domnul prin profetul său cetăţii Ierusalimului, şi nu te vei mai preamări // în muntele cel Sfânt al Meu // Şi voi lăsa întru tine // un blând, *cuviincios popor*"[330]. Acesta este poporul iubit de Dumnezeu şi el va fi lăsat întru Ierusalim să vieţuiască, altfel spus acest tip de popor întruneşte atribute asincrone. Este, desigur, o profeţie asupra poporului lui Iisus, adică *neamul cel înnoit*, căci acesta este drept, blând, cuviincios, smerit, iubitor şi el va moşteni pământul, deci el va fi aşezat *întru* Ierusalim (nu *în* Ierusalim, ci întru oraşul sfânt, întrucât prin naşterea şi învierea Domnului acesta a devenit *Centrul lumii* în ultima cultură axială a pământului).

„… Şi cei rămaşi ai lui Israel // se vor teme de numele Domnului şi nu vor face nedreptate // şi nici vor mai grăi deşertăciuni şi-n gura lor nu va mai fi o limbă-nşelătoare"[331]. Este evident că versetele 14-20 sunt toate pe tema „Bucură-te Noule Ierusalime", căci sunt toate profeţiile acestuia. Şi nu întâmplător profeţind bucuria aceasta, Sofronie „este singurul autor vrechitestamentar care foloseşte verbul *katate*rpo = a (se) încânta", cum subliniază IPS Bartolomeu în nota sa la Sofronie 3,14: „Bucură-te foarte, tu, fiica Sionului, vesteşte cu glas mare, tu, fiica Ierusalimului! Din toată inima te veseleşte // fii plină de'ncântare, tu fiica Ierusalimului!".

Axa acestor versete este aceea a lucrării iubitoare şi înnoitoare a Domnului întru cei ce vor moşteni Ierusalimul şi această lucrare este *înnoitoare*:

„În vremea aceea, Domnul îi va zice Ierusalimului: Îndrăzneşte, Sioane, mâinile tale să nu slăbească ! // Domnul Dumnezeu e'n tine// Cel Puternic te va mântui // El peste tine va aduce veselie // Şi'ntru iubirea Sa te va'nnoi"[332]. Şi mai departe: „Iată că'n vremea aceea – zice Domnul – de dragul tău // Eu voi lucra'ntru tine"[333].

3 Ziua Mâniei Domnului. Fenomenul asincron al mâniei divine

Fiecare cultură axială a dăruit omenirii un pachet de învăţături descoperite omului direct de către Dumnezeu şi adăugate la marele *depozit sacru* al omenirii, de care nimeni şi niciodată nu se va putea lipsi. De asemenea, culturile axiale au sporit moştenirea spirituală, de învăţătură, a

328 Ir 50, 13
329 Ir 51,26
330 Sof 3, 11-12
331 Sof 3, 12-13
332 Sof 3, 16-17
333 Sof 3, 19

lumii şi a descoperit mereu alte faţete ale dreptăţii, bunătăţii şi frumuseţii lui Dumnezeu. La Sofronie, de pildă, găsim şi „învăţăturile despre poporul cuviincios" şi despre marea primejdie a pierderii „cuviinţei" dar tot la el se va fixa marele tipar al zilei mâniei Domnului, „temă care în Evul Mediu îi va furniza imnografiei creştine apusene celebra *Dies irae*, parte a misei catolice, copios exploatată de numeroşi compozitori. Profetul o înfăţişează în culori sumbre, ca pe o revărsare a urgiei divine asupra unor cugete înnebunite de spaimă. E perioada purificării generale, un proces care implică arderi, decantări, nimicire şi salvare"[334]. Este un proces îndatorat unor factori asincroni, pe care timpul istoric imanent nu-i poate explica.

Avem, iată, doar o linie a demonstraţiei la forţa apogenezică a culturilor axiale, ca dovadă temeinică pentru fenomenele asincrone şi pentru rolul lor hotărâtor în storie. Atunci apar, în toată plenitudinea lor, teme, modele, patternuri care mai apoi răzbat în alte şi alte împliniri adeveritoare inaugurând serii strălucitoare fără de care istoria ar fi întuneric şi vale a plângerii. Aşa se întâmplă şi cu tema de la profetul Sofronie: „Ziua Domnului", care în viziunea profetică va precede purificarea. Însă perioada purificării nu va veni înainte ca Domnul să „ofere păcătoşilor şansa de a se îndrepta înainte de dezastru". Iar tema se va împlini în celălalt înţeles al ei, pe deplin lămurit de Însuşi Dumnezeu-Fiul înnomenit, prin faţeta aceasta a „şansei" dăruită de Dumnezeu „spre a-i face pe nelegiuiţi să priceapă că în ziua judecăţii finale nu vor avea nici o scuză; este ceea ce Însuşi Iisus va rosti asupra acestui soi de oameni: «De n-aş fi venit şi nu le-aş fi grăit, păcat n-ar avea; dar acum ei nu au cuvânt de dezvinovăţire pentru păcatul lor (In 15,22)»" (IPS Bartolomeu, în ibidem). Şi pedeapsa Domnului va fi asupra celor „ce se abat de la Domnul", acelora „ce nu-L caută pe Domnul", a celor „ce nu se ţin de Domnul"[335].

Dar ce va fi Ziua Domnului, Ziua Mâniei Domnului? „Şi va fi că'n Ziua jertfei Domnului // Eu mă voi răzbuna pe cei puternici // şi pe casa regelui // şi pe cei ce s-au îmbrăcat în haină străină (...) pe cei ce umplu casa Domnului Dumnezeului lor // *cu păgânism şi înşelăciuni*..."[336].

„Zi de Mânie e ziua aceea
Zi de necaz şi de nevoie
Zi de chin şi de nimicire
Zi de ceaţă şi de'ntuneric
Zi de nor şi de negură
Zi de trâmbiţă şi de strigăt
Împotriva cetăţilor tari
Şi-mpotriva unghiurilor înalte"[337].

E teribilă mânia Domnului şi „ziua aceea" e cumplită!

4 Profeţii mincinoşi

„Noi ne uităm cu ochii spre un neam // în care nu-i scăpare"[338]. E vorba de egiptenii în care regele şi nobilimea poporului ales îşi puseseră nădejdea în răspăr cu avertismentele lui Ieremia.

În realitate, Dumnezeu a pus în fiecare, de la cel mai umil şi până la cel strălucit şi puternic sorţii mântuirii. Scăpare este la Dumnezeu, graţie celor pe care le-a sădit în făptură ca daruri, ca virtualităţi, pe care timpul nu le poate anihila, chiar dacă păcatele noastre ar zădărnici „lucrarea" restauratoare. Scăparea vine pe cale asincronă, iar a pune speranţe într-un alt popor este amăgitor. În loc de-a privi în zarea altor popoare aşteptând scăpare prin acelea, prin influenţe,

---

[334] Cf . IPS Bartolomeu: *Introducere la cartea Profetului Sofronie*, în Biblia…, ed. cit.
[335] Sof 1,6
[336] Sof 1,8-9
[337] Sof 1, 15-16
[338] Ir, Plângerea a 4-a, 17

cum se spune azi, trebuie să punem în toate ale noastre străduinţe proprii, iar privirea de pe zarea amăgitoare s-o preschimbăm într-o privire înlăuntru. „Noi ne uităm cu ochii spre un neam // în care nu-i scăpare"[339], le striga Ieremia regelui şi nobilimii neamului său. E vorba de egiptenii în care regele şi nobilimea îşi puseseră nădejdea în răspăr cu avertismentele lui Ieremia. Nu din *spoiala peretului zidit* vine prevenirea căderii aceluia, ci din *edificare durabilă înlăuntru*. Cei ce „spoiesc" peretele zidit sunt şi adepţii teoriilor că rezolvarea crizelor vine prin determinismul mediului, care se orânduiesc prin aceeaşi succesiune din profeţii mincinoşi, de care vorbeşte Iezechiel.

„… Ei nu vor fi părtaşi la învăţătura poporului Meu", îi spune Domnul lui Iezechiel referindu-se la profeţii mincinoşi[340].

„Falşii profeţi" de care este plin veacul, ca şi comisarii politici de ieri şi de azi, ca şi promotorii teoriei selecţie naturale prin efectul mediului, şi ai teoriei sincronismelor de toate soiurile, de la cele occidentale la cele orientale, „nu-şi dau osteneala să consolideze un perete, ci se grăbesc să-l spoiască, ascunzându-i astfel defectele", zice IPS Bartolomeu în nota la Iezechiel 13 cu 10-11: „Pentru că Mi-au înşelat poporul zicând: <<Pace! Pace!>> şi pace nu este, iar dacă cineva zideşte un perete, ei îl spoiesc cu var şi el va cădea, spune-le celor ce spoiesc: <<*va cădea*>>". E cât se poate de lămuritoare nota IPS Bartolomeu la aceste versete: „Falşii profeţi nu-şi dau osteneala să consolideze peretele – sau cel puţin să-i certifice soliditatea –, ci se grăbesc să-l spoiască cu var, ascunzându-i defectele. Simbol pentru cultul aparenţelor fără acoperire. Iisus îi va numi pe fariseii făţarnici >>morminte văruite>>" (nota IPS Bartolomeu la Iz 13: 10-11).

„Iar ei auzind aceasta şi *mustraţi* fiind de cuget…" spune evanghelistul referindu-se la cei ce se adunaseră s-o lichideze pe femeia adulterină cerând pentru aceasta confirmarea lui Iisus, însă care le spusese: „Cel fără de păcat dintre voi să arunce cel dintâi piatra asupra ei"[341].

Această *mustrare de cuget* arată că Dumnezeu priveşte (veghează) dinlăuntrul nostru asupra situării noastre în lume. În clipa aceea ei toţi *s-au privit cu ochiul lui Dumnezeu*. Iar ochiul este „cugetul mustrător", *conştiinţa vinovată*. Iată o turnură neaşteptată pentru teoria factorilor asincroni.

Momentul culminant al acestei *priviri înăuntru* este, după învăţătura creştină, instituţia spovedaniei. Iată de ce s-a dat atacul contra *duhovnicilor* în numele ideii de deconspirare a aşa-zişilor colaboratori ai securităţii. Acest atac arată că partea cea mai urâtă a comunismului – anticreştinismul – a ieşit parţial triumfătoare în 1989 şi triumful acesta s-a propagat în numele democraţiei şi al „noii societăţi". O minciună ticăloasă.

„Profeţiile asupra neamurilor" din Ieremia sunt o paradigmă perpetuă. În cultura română această paradigmă renaşte în gândirea lui Eminescu şi la Iorga, la care găsim, de fapt, cuvinte profetice asupra tuturor neamurilor risipite în Balcani şi-n Europa centrală. Cine a citit prelegerile lui Iorga din 38 a descoperit acolo pe unul dintre *profeţii* Europei Centrale care a profetizat căderea lui Hitler când acela era în plină ascensiune. Ne dăm seama ce şoc va fi fost cuvântul lui Iorga, pentru contemporanii săi amăgiţi de falsa strălucire hitleriană.

Iar cuvântul profetic al lui Eminescu este de-a dreptul copleşitor. Am ieşit noi răsăritenii vreo clipă de sub efectul devastator al „păturii superpuse", pe care el a aşezat-o în faţa ochilor noştri cei lăuntrici?! Nu este oare puterea sistemului de gândire eminescian un semn al biruinţei factorilor asincroni în istorie?

„… Ei nu vor fi părtaşi la învăţătura poporului Meu" îi spune Domnul lui Iezechiel referindu-se la profeţii mincinoşi[342].

---

[339] Ibidem

[340] Iez 13,9

[341] Ioan 8,7

[342] Iez 13,9

III Apocalipsa lui Iezechiel şi vedeniile lui Zaharia

1 Popoare şi elite în profeţiile lui Iezechiel. Cădere şi restaurare

Într-adevăr, teribilă este singurătatea popoarelor şi, iată, o avem tălmăcită în versetul acesta al lui Iezechiel: „Şi oile Mele s'au risipit din lipsă de păstor (...); pe faţa întregului pământ s'au risipit, şi nu era nimeni care să le caute şi să le întoarcă”[343]. *Profeţii şi elitele harismatice sunt, iată, pârghiile prin care se propagă în istorie factorii asincroni. Elitele false ori neresponsabile sunt cauza blocării factorilor asincroni, a secţionării canalului haric al intervenţiei proniatoare a lui Dumnezeu în istorie.*

Iată judecata asupra *elitelor false* la Iezechiel: „Fiindcă oile Mele au devenit pradă (...), fiindcă *păstorii* n-au avut nici un fel de grijă pentru oile Mele, ci s-au păscut păstorii pe ei înşişi, dar oile Mele nu le-au păscut, de aceea, voi păstori, auziţi cuvântul Domnului: Aşa grăieşte Domnul Domn. Iată Eu sunt împotriva păstorilor; şi voi cere oile Mele din mâinile lor (...); şi-Mi voi scoate oile din gura lor, iar ele nu le vor mai fi lor de mâncare”[344].

E cea mai aspră judecată la adresa celor ce poartă răspunderea „îndrumării” eronate a poporului, adică la adresa acelui segment din „elita” unui popor, deopotrivă dascăli şi leviţi, profeţi mincinoşi şi cărturari ticăloşiţi şi „turciţi”, străini de frământarea şi noosul popoarelor. Rătăcirea popoarelor prin falşii păstori este o permanenţă europeană din Quatrocento încoace, accentuându-se în forme autonomiste din secolul „luminaţilor”, în cadrul marelui curent al „solipsismului” european modern. Toqueville, A. Comte, Eminescu etc. au ridicat cuvântul contra acestor mistagogi prin care se propagă în lume falsul şi mediocritatea sufletească, drept primejdii dintre cele mai mari pentru ordinea lumii. Toate acestea sunt mărturii ale unei tradiţii cu rădăcini în textele marilor profeţi ai Vechiului Testament. Însă nu numai elitele false, ci şi popoarele idolatre sunt cauza blocării factorilor asincroni în istorie şi a secţionării canalului haric în viaţa popoarelor.

Popoarele idolatre, la rândul lor, sunt vinovate în faţa lui Dumnezeu tocmai prin *păcatul idolatriei*: „Şi nu voi mai răbda ocară de la neamuri...”[345]. „Şi împotriva noastră nu se va mai auzi defăimarea neamurilor”[346], „iată ocara popoarelor nu o veţi mai suferi”, zice Domnul Domn[347]. Păcatul idolatriei aduce pe urmele lui, iată, pedepse colective, primejdii de moarte, de nimicire colectivă.

Domnul lasă în lume, pentru atari situaţii, *pedeapsa colectivă*, care înseamnă: „risipire printre neamuri”, „vînturare prin alte ţări”, „ocară de la [alte] neamuri”, „defăimarea neamurilor” „ocara popoarelor”; căci, spune profetul: „...dar ei [adică popoarele care-au căzut în păcatul idolatriei] l-au spurcat [pământul] cu purtările lor: cu idolii lor, şi cu necurăţiile lor”[348]. „Şi i-am risipit printre neamuri şi i-am vânturat prin ţări, după purtările lor...”[349]. (*Oare nu vânturare este marea migraţie a răsăritenilor spre anii 2000 către alte popoare în căutarea sorţii şi cu speranţa falsă către cele materiale?!*)

Toate acestea ne arată că ori de câte ori intervin în istoria popoarelor vremuri de captivitate, mari deportări, curente masive de emigrare, dimpreună cu acţiuni de ticăloasă desfigurare identitară, este semn că avem de-a face cu o „pedeapsă colectivă”. Incât, ridicarea pedepsei va fi tot una cu *restauraţia*, deci cu *întoarcerea* procesului sancţionator: „Şi vă voi lua de printre neamuri, şi din toate ţările vă voi aduna şi vă voi aduce în propria voastră ţară”, le spune Domnul evreilor prin vocea profetului

---

[343] Iezechiel, 34, 5-6
[344] Iezechiel, 34, 8-10
[345] Iezechiel, 34, 29
[346] Iez., 36, 15
[347] Iez., 36, 15
[348] Iez., 36, 17
[349] Iez, 36, 19

Iezechiel [350]. „Şi-mpotriva voastră nu se va mai auzi defăimarea neamurilor iar ocara popoarelor nu o veţi mai suferi", zice Domnul Domn"[351]. (Suntem cam pe la anul 587 (î.H.) când începuse, în schimb, pedeapsa neamurilor din *jur*: „Şi a fost că în anul al 11-lea, in prima lună...(...) fost-a cuvântul Domnului către mine, zicând: „Fiul omului, am zbrobit braţele lui Faraon, regele Egiptului (...). De aceea aşa grăieşte Domnul Domn: Iată Eu sunt împotriva lui faraon, regele Egiptului (...). Iar pe Egipteni îi voi risipi printre neamuri şi prin ţări îi voi vântura..."[352].

Restaurarea poporului vine prin *mila lui Dumnezeu* şi prin *lucrarea duhului în istorie*, altfel e imposibilă: „Şi vă voi stropi cu apă curată şi vă veţi curăţi de toate necurăţiile voastre, şi de toţi idolii voştri vă voi curăţi. Şi vă voi da *o inimă nouă* şi un *duh nou* voi da întru voi; *inima de piatră* o voi lua din trupul vostru şi vă voi da inimă de carne"[353]. Teribil! Şi copleşitor! Fiindcă aflăm că *restaurarea* este un *proces* ce nu vine din vreo putere a poporului decăzut, ci din *lucrarea lui Dumnezeu*, din *mila* şi *iubirea* Lui. Iar *lucrarea* are desfăşurări care vin asupra poporului în chip de procese şi fenomene demografice şi sociale (adunarea de printre neamuri, întoarcerea din pribegii şi deportări etc, refacerea coeziunii în propria ţară), dar, lucru teribil!, aceeaşi lucrare înseamnă „înlocuirea inimii de piatră" a poporului cu „inimă de carne", *inimă nouă* şi *duh nou*, însă acestea numai prin *despietrirea* inimilor, care altfel nu pot primi nimic. Este cea mai tulburătoare taină pe care Dumnezeu o săvârşeşte cu poporul căzut, din milă şi iubire şi, deopotrivă, pentru a restaura *axa noologică* a lumii: „de aceea spune-i casei lui Izrael: Aşa grăieşte Domnul Domn: Nu de dragul vostru, o, casa lui Izrael, vă fac Eu acestea, ci de dragul numelui Meu cel sfânt pe care cei din casa lui Izrael l-au necinstit printre neamurile la care au mers" (Iz 36, 22).

Această metanoia a popoarelor este tulburătoare şi ea merge până la „restaurarea stării primordiale", cum observă IPS Bartolomeu: „Şi se va zice: «Acest pământ pustiu a devenit ca o grădină a desfătării»"[354], căci este aici, într-adevăr o *reamintire* a „raiului desfătării" sau „raiul din Eden" („Eden" însemnând desfătare[355]) şi, într-adevăr, ridicarea pedepsei devine inteligibilă prin trimiterea pe care Domnul o face la „restaurarea stării primordiale, ca şi cum omenirea ar fi creată din nou". „Aşa grăieşte Domnul Domn: De data aceasta, Eu voi fi căutat de cei din casa lui Izrael, ca să-i zidesc"[356].

„Aşa vor fi cetăţile pustii: pline de oameni. Şi vor cunoaşte că eu sunt Domnul!"[357]. Pragul de sus al restaurării poporului căzut este, deci, restaurarea credinţei depline în popor, refacerea axei noologice a lumii care trece prin „inima lui dezpietrită" şi prin „duhul înnoit" şi deopotrivă prin deplina cunoştinţă şi trăire de Dumnezeu: „şi vor cunoşte că Eu sunt Domnul!"[358]. Acţiunea factorilor asincroni îmbracă, în acest caz, forma unor fenomene minunate prin care poporul decăzut este readus la echilibru în şi prin revenirea la dreapta credinţă în adevăratul Dumnezeu, adică prin ieşirea din idolatrie şi deci prin restaurarea bunei rânduieli. „Duhul înnoit" şi „inima dezpietrită" sunt expresia şi măsura de eficacitate a factorilor asincroni prin care se propagă salvatoare pronia lui Dumnezeu în viaţa poporului decăzut. Efectul deplin şi chipul restaurării poporului alunecat ne sunt arătate de către profetul Iezechiel într-una dintre cele mai tulburătoare apocalipse ale Vechiului Testament, în „vedenia oaselor uscate". În această apocalipsă ne este arătată, ca în toate apocalipsele, acţiunea devastatoare a răului, înfăţişată aici prin vedenia oaselor uscate, adică a poporului împrăştiat, lipsit de unitatea vieţii, de duhul

---

[350] Iez, 36, 24
[351] Iez., 36, 15.
[352] Iez., 30, 20-30
[353] Iez., 36, 25-26
[354] Iez., 36, 35
[355] Cf. nota IPS Bartolomeu, la Iez, 36, 35
[356] IPS Bartolomeu, nota la Iez, 36, 37
[357] Iez., 36, 38
[358] Iez., 36, 38

învierii, dar ne este arătat şi triumful binelui în ciuda lucrării răului şi peste puterea, ce părea decisivă, a morţii.

2 Apocalipsa lui Iezechiel

Această *profeţie a restaurării* culminează, aşadar, în cap 37 cu „vedenia oaselor uscate", „una dintre cele mai frumoase pagini ale Vechiului Testament", cum subliniază IPS Bartolomeu[359]. Pe lângă semnificaţia ei istorică (refacerea din împrăştiere a lui Izrael reaşezarea lui, sub domnia unui nou David, în jurul templului), Sfinţii Părinţi ai Bisericii n-au ezitat să vadă în ea prefigurarea invierii morţilor, de la sfârşitul veacurilor, şi realizarea «noului Israel», sub domnia lui Iisus Hristos"[360].

S-ar putea adauga şi că sunt cele mai tulburătoare pagini *pneumatologice* şi, deopoptrivă, eshatologice (cum deja subliniaseră Sf Părinţi) ale Vechiului Testament. Fiindcă „învierea oaselor uscate" este lucrare pneumatologică, („Aşa grăieşte Domnul către oasele acestea : Iată, Eu voi aduce întru voi *duh de viață* și nervi voi aduce pe voi și carne voi pune pe voi și piele voi intinde pe voi și *duhul meu* îl voi pune întru voi și veți învia și veţi cunoşte că Eu sunt Domnul!"[361]). Este una dintre marile desfăşurări pneumatologice ale lucrării lui Dumnezeu, un plan de colosală minune şi de necomensurată *pneumatogonie,* cu totul tainică. Această lucrare are un anume înţeles asupra căruia stăruie IPS Bartolomeu în nota sa la Iz, 37, 6, avertizând că este vorba despre „acel duh pe care omul l-a primit de la Dumnezeu când acesta «a suflat asupra lui suflare de viaţă» şi a devenit el «întru suflet viu»: (Fc 2, 7); [despre acelaşi duh se face menţiune] cu privire la Iosif: «Am mai găsi noi oare un om ca el, în care să fie Duhul lui Dumnezeu?» (Fc 41, 38); al înţelepţilor pe care «Eu i-am umplut de duhul înţelepciunii şi al priceperii»"[362]. Însă tot în „Vedenia oaselor uscate" este prezentă si *viziunea eshatologică*, nu doar cea *pneumatologică*, căci, ne spune profetul: „Şi iată am profeţit, aşa cum îmi poruncise Domnul (...). Şi m-am uitat şi iată nervi şi carne creşteau pe ele, şi piele se întindeau pe ele; dar duh în ele nu era"[363]. Prin urmare *cuvântul* profetului nu are *puterea* de înfăţişa lucrarea duhului decât într-un plan de colosală desfăşurare *eshatologică.* Cum îi spune lui Domnul: „Iar El mi-a zis: «Profeţeşte-i duhului, profeţeşte, fiul omului, şi spune-i Duhului: Aşa grăieşte Domnul: Vino duhule, *din cele patru vânturi*, şi suflă asupra acestor morţi, iar ei să învie!»"[364]. Şi, cum precizează din nou IPS Bartolomeu, „expresia: «din cele patru vânturi» (folosită şi la Mt 24, 31; Ap 7, 1) introduce *dimensiunea universală a învierii*, întărită de finalul versetului"[365].

Este evident, deci, că un *eveniment pneumatologic*, o minune de colosală proporţie (cum este *învierea morţilor*, *restaurarea popoarelor*), (ori pur şi simplu fenomene pneumatologice de genul *înţelepciunii* şi deci al înţelepţilor, al *geniilor, sfinţilor, profeţilor* chiar etc), sunt diferite de cele ce se petrec în plan eshatologic, prezent ca *orizont* într-o vedenie precum aceea a lui Iezechiel (în genere în toate „apocalipsele" vechiului Testament) şi ca realitate deplină în cadrul Kenozei, al Inomenirii lui Dumnezeu si, la sfârşitul veacului, în Apocalipsa finală sau cea mare, a „întâlnirii neamurilor" în faţa Scaunului Marii Judecăţi (aşa cum apare în fresca de la Voroneţ, unică în lume). Să reţinem aceste două concepte ale noologiei creştine şi deopotrivă noţiuni axiale ale teoriei factorilor asincroni:

a) *eveniment pneumatologic*, adică eveniment prin care se împlinesc lucrări datorate intervenţiei directe a lui Dumnezeu, a Duhului Sfânt, ca în cazul *restaurării popoarelor din marile*

---

359 la Iez, 37, 1
360 Nota IPS Bartolomeu la Iez 37, 1
361 Iez, 37, 5-6
362 Iş 28, 3, cf. nota IPS Bartolomeu, menţionată
363 Iez, 37, 7-8
364 Iez, 37, 9
365 Notă la Iez, 37, 9

declinuri și rătăciri, ori ca în cazul învierilor de morţi precum cele săvârşite de Însuşi Mântuitorul, iar, mai apoi, şi de Apostoli, sau, în fine, ca în cazul minunilor vindecătoare, al marilor lucrări tămăduitoare, al puterilor de jertfire suprafireşti, ca cea a lui Constantin Brâncoveanu şi a pruncilor acestuia dimpreună cu sfetnicul Ianache, care au primit toţi moartea pentru triumful credinţei în Hristos etc.;

b) *fenomene pneumatologice*, adică derulări datorate lucrării spiritului, a Duhului Sfânt, ca în cazul geniilor, al sfinţilor, al convertirilor, al martirajului, al eroilor, al profeţilor, al marilor reformatori, al marilor vocaţii şi caractere, al figurilor exemplare şi deci al marilor exemple etc.

Aşadar, o teorie nouă, întemeiată pe noologia Scripturii, cum este cea pe care o tâlcuim noi înşine prin ipoteza factorilor asincroni ai istoriei, operează cu aceste două concepte: *evenimente pneumatologice*, acele evenimente care nu se explică în plan istoric ci în planul transistoric, planul intervenţiei divinităţii în istorie şi în viaţa popoarelor, şi, al doilea concept, cel de *fenomene pneumatologice*, pe care ni le atestă atâtea situaţii neobişnuite cărora istoria la scara ei le este îndatorată uneori în chip crucial, precum apariţia geniilor, a profeţilor, a marilor reformatori etc. Cine ar putea explica în istorie decizia preşedintelui Wilson de a cere unuia dintre consilierii lui să alcătuiască o comisie de mari experţi (peste 200) care urma să fie însărcinată cu pregătirea unui nou plan de organizare a Europei, ce avea la temelie *ideea națională*?! Această decizie ţine de clasa fenomenelor pneumatologice, de planul eshatologic al omenirii, pe care l-a croit, nu omul, ci Dumnezeu, propagându-l prin mintea unui om crucial, al celui ce se vădi a fi fost vasul de primire al inspiraţiei divine. Particularitatea evenimentelor şi a fenomenelor pneumatologice ţine de faptul că energia care le susţine nu este din lume, ci ţine de planul de propagare în istorie şi în structura întregii existenţe a energiilor necreate şi deopotrivă a unui scop eshatologic, adică de acel orizont înnoitor instituit de pulsaţia luminii neînserate a Învierii lui Hristos, deci de un *timp nou*.

În viziunea profetului Iezechiel, eshatologia restaurării poporului (să reţinem, în plus, că restaurarea popoarelor, în lumina aceloraşi texte, are o faţă scăldată în energiile necreate şi o alta în lumina eshatologică a invierii) este un eveniment pe muchia ontologică a întregii existenţe, căci desparte timpurile cele nimicitoare de timpul învierii şi al eternei dăinuiri. „Şi am profeţit aşa cum îmi poruncise Domnul; şi duhul a intrat într' înşii, iar ei au înviat şi au stat pe picioarele lor, mulţime multă foarte. Şi a grăit Domnul către mine, zicând: «Fiul omului, oasele acestea sunt toată casa lui Israel. Ei zic: Oasele ni s-au uscat, nădejdea ne-a pierit, noi ne-am stins...De aceea profeţeşte şi zi: Iată eu voi deschide mormintele voastre şi vă voi duce pe pământul lui Israel. Şi veţi cunoaşte că Eu sunt Domnul atunci când Eu voi deschide mormintele voastre ca să-l scot din morminte pe poporul meu. Şi duhul Meu îl voi pune întru voi şi veţi învia; iar eu vă voi aşeza în ţara voastră şi veţi cunoaşte că eu sunt Domnul; Eu am grăit, Eu o voi face!» zice Domnul”[366].

„Iar când va fi o judecată de mare cumpănă (...), cu *judecăţile Mele vor judeca şi-Mi vor păzi legiuirile şi poruncile în toate sărbătorile Mele;* şi zilele Mele de odihnă le vor sfinţi”[367].

„Iar când vă veţi măsura pământul pentru moştenire să-i puneţi Domnului deoparte o pârgă sfântă de pământ”[368].

„Aşa grăieşte Domnul Dumnezeu: Destul vă fie vouă , o, principi ai lui Izrael!, lepădaţi nedreptatea şi ticăloşia, faceţi judecată şi dreptate; luaţi asuprirea de pe poporul Meu, zice Domnul Dumnezeu”[369].

„Şi m-a dus în tinda casei; şi, iată, apa ieşea de sub pridvorul dinspre răsărit (...) şi m-a purtat (...) spre poarta curţii ce cată spre răsărit; şi, iată, apa curgea din latura dreaptă. Era ca şi

---

[366] Iez, 37, 10-13
[367] Iez, 44, 24
[368] Iez, 45, 1
[369] Iez, 45, 9

cum un om ar fi ieşit din partea cealaltă (...), şi a măsurat cu măsura o mie [de coţi]; şi a *trecut prin apă: era apa iertării*"[370].

„Şi a mai măsurat o mie şi a intrat în apă: apa îi ajungea la coapse; şi a mai măsurat o mie şi a intrat în apă; apa îi ajungea la brâu" [371]

„Aceasta este apa care iese spre Galileea (...) şi ea va însănătoşi apele"[372].

„Iar numele cetăţii, începând din ziua în care va fi ispravită: *Iahvé Şammah,* adică «Domnul este acolo»"[373]. Propagarea factorilor asincroni în istorie este anunţată, iată, prin epoci de sănătate şi de curăţie, semne sigure ale unui timp înnoit şi ale unei cetăţi noi. Însă factorii asincroni îmbracă şi alte expresii despre care încă avem cunoştinţe din textele profeţilor precum este şi textul despre „vedeniile" lui Zaharia, ori cel în care e consemnată viziunea isaică asupra cântarului divin.

3 Vedeniile lui Zaharia

„Vedeniile" lui Zaharia, care e chemat la profeţie la 520 î.Hr. ca profet postexilic, sunt cele care dau înţeles unui nou început într-un fel cu totul special. Practic, începutul vedeniilor, deci prima vedenie, coincide cu sfârşitul captivităţii babilonice. „De la începutul captivităţii babilonice, 587 î.Hr., până la data vedeniei, 520 î.Hr., trecuseră 67 de ani"[374]. Iar prima vedenie este aceea a „călăreţilor" care înconjoară pământul („Aceştia sunt cei pe care Domnul i-a trimis să dea ocol pământului, iar ei i-au răspuns îngerului Domnului (…): Am dat ocol pământului întreg şi, iată, tot pământul e locuit şi se odihneşte"[375]).

Această vedenie ne previne că ceea ce spune Domnul prin vocea profetului se pune asupra întregului pământ, cuprinde tot pământul, care se arată învăluit de Cuvântul lui Dumnezeu. Acesta este unul dintre *înţelesurile vedeniei* întâia a lui Zaharia, că mesajul la care e chemat profetul este pentru tot pământul, nu doar pentru poporul ales.

Înţelesul acesta e întărit în a doua vedenie, aceea a coarnelor, care sunt patru, iar „cifra patru, precizează IPS Bartolomeu[376] este simbol al punctelor cardinale, al celor patru vânturi". Or, coarnele sunt deopotrivă simbolul forţei de risipire şi al forţei de eliberare. Însă lucrul tulburător este că această forţă lucrează prin „neamuri", cele care au lucrat spre risipire şi care „vor alerga către Domnul atunci, în ziua aceea, şi ele Îi vor fi popor şi-n mijlocul tău vor locui"[377]. Profetul ne spune, din nou, că lucrarea lui Dumnezeu „devine, iată, universală" şi că „Ierusalimul devine centrul religios al lumii"[378]. Înţelesul e fixat în vedenia a treia, care este aceea a „funiei de măsurat pământul", cea mai tulburătoare viziune a lucrării măsurătoare, care pune, deci, o nouă măsurare în lume şi în neamuri, prin acea nouă „proporţie noologică" ce va măsura raportul neamurilor la noul Ierusalim, adică la *noul centru noologic al omenirii renovate*.

Viziunea este radicală şi ea se referă la noul *centru spiritual* şi la raportul popoarelor pământului la el şi faţă de el. Vedenia este clar una *cristo-centrică* şi se referă la *reaşezarea lumii întru Hristos*, Cel Ce va veni: „Bucură-te şi te veseleşte, tu fiica Sionului; că iată, Eu vin şi voi locui în mijlocul tău – zice Domnul – şi *neamurile multe* alerga-vor către Domnul atunci în ziua aceea *şi ele Îi vor fi popor* // şi-n mijlocul tău vor locui // şi vei cunoaşte-atunci // că Domnul, El,

---

[370] Iez, 47, 1-3
[371] Iez, 47, 4
[372] Iez, 47, 8
[373] Iez, 48, 35
[374] IPS Bartolomeu, nota la Zah 1,12
[375] Zaharia 1, 10-11
[376] În nota la Zah 2,1
[377] Zah 2,15
[378] IPS Bartolomeu, notă la Zah 2,15

Atotţiitorul, El m-a trimis la tine. Şi Domnul îl va lua pe Iuda-n moştenire"[379]. Nota IPS Bartolomeu la aceste versete aduce unele precizări: „Opera de eliberare a lui Dumnezeu devine universală; Ierusalimul devine centrul religios al lumii". Şi-n această lucrare „Domnul îl va lua pe Iuda-n moştenire". Acest verset n-a fost tâlcuit îndeajuns, după ştiinţa noastră. Oare nu este poporul ales parte a conştiinţei interioare a lumii noastre, a fiecărui popor şi a tuturora împreună? Lucrurile se cer adâncite, însă nu oricum, nu de oricine, ci de o conştiinţă teologică rafinată, de o minte cu înaltă inspiraţie duhovnicească.

Vedenia „funiei" este, în fine, cea mai tulburătoare tâlcuire profetică la „înţelesul proporţiei noologice" în şi prin care se reface măsura dumnezeiască (spirituală) în lume, prin popoare, ca expresie variabilă şi totuşi unică a „puterii centrului" refăcut prin Dumnezeu Ziditorul în lumea şi ea recreată astfel: „Şi mi-am ridicat ochii şi m-am uitat şi, iată, un bărbat; şi-n mâna lui o funie de măsurat pământul"[380]. Iar la versetele următoare ni se tălmăceşte că „bărbatul cu funia" nu este şi cel ce rezideşte, ceea ce vrea să spună că „proporţia" pusă de Dumnezeu în popoare, ca „putere spirituală" a acestora (a centrului divin dinlăuntrul fiinţei lor), este doar măsura noii zidiri, „puterea ziditoare" însăşi este la Dumnezeu. El este ziditorul cel nou şi suntem, iată, preveniţi asupra filetismului, asupra primejdiei de a idolatriza popoarele, oricare ar fi ele. Nu ele „fac" noua lume (fie ele popoare ale Răsăritului ori ale Apusului), ci Însuşi Dumnezeu, întrucât voieşte s-o facă, să o rezidească: „Şi iată, îngerul care grăieşte întru mine stătea şi un alt înger venea să-l întâlnească. Şi i-a grăit zicând: Aleargă şi grăieşte către tânărul acela, zicând: Fi-va Ierusalimul pe de-a întregul locuit (…). Şi Eu îi voi fi – zice Domnul – zid de foc împrejur, şi spre mărire voi fi în mijlocul lui"[381].

„Tânărul" acesta „care trebuie repede oprit să facă o muncă inutilă (…) nu ştie că Domnul face totul"[382].

Este evident că Noul Ierusalim are „material" pe de-a-ntregul spiritual, „celest": Domnul este deopotrivă „zidul de foc împrejur" şi „mijlocul lui"[383].

Înţelesul acesta se află tâlcuit la finele capitolului 2, versetele 10-17: „Şi Domnul îl va lua pe Iuda-n moştenire // partea lui în Ţara Sfântă // şi iarăşi va alege Ierusalimul // Tot trupul să se teamă'n faţa Domnului, // căci El S-a ridicat // din norii Săi cei sfinţi"[384]. Este tocmai imaginea cerului noologic, al Ierusalimului celest, căci este preluat în „norii cei sfinţi" ai lui Dumnezeu.

Vedenia a patra este despre „îmbrăcămintea lui Iosua", adică despre „hainele virtuţilor" şi, mai ales, ale *harului*. Iosua, ca preot, ca sacerdot, se dezbracă de haina lumească şi o îmbracă pe aceea a harului. Într-un anume fel este o străfulgerare profetică a „îmbrăcării în Hristos": „câţi în Hristos v-aţi botezat // în Hristos v-aţi şi-mbrăcat", spune „troparul" Botezului Domnului.

Hainele cele noi ale lui Iosua sunt, într-un fel, profeţia noului veşmânt al întregii firi prin botez, adică prin aghiasma cea mare, când toată facerea se reînnoieşte.

„Luaţi de pe el hainele cele ponosite! Iar către el a zis [Domnul]: Iată, Eu ţi-am şters fărădelegile şi păcatele tale le voi curăţa!… Îmbrăcaţi-l în haina lungă şi mitră curată puneţi-i pe cap!" Că acesta este înţelesul vedeniei şi că el este legat de profeţirea venirii Celui ce va recrea lumea o aflăm prin vestirea lui Mesia din finalul capitolului 3: „… Căci, iată, Eu Îl aduc pe servul Meu Răsăritul!"[385]. Or, cum precizează IPS Bartolomeu la acest verset, acest text este o „profeţie mesianică": Preotul Zaharia, tatăl Sfântului Ioan Botezătorul, Îl va numi pe Iisus, prevestindu-L: „Răsărit-a Cel de Sus"[386]. Iar textul profeţiei mesianice e întărit prin simbolul „pietrei cu şapte

---

[379] Zah 2, 14-16
[380] Zah 2,5
[381] Zah 2, 7-9
[382] IPS Bartolomeu, nota la Zah 2,8
[383] Cum se spune în Zah la cap. 2, versetul 9
[384] Zah 2, 16-17
[385] Zah 3,8
[386] Lc 1,78

ochi" („Că piatra pe care am aşezat-o în faţa lui Iosua, iat-o: pe o singură piatră sunt şapte ochi"[387]), or, cum subliniază iarăşi IPS Bartolomeu în nota la acest verset: „Cei şapte ochi subliniază văzul universal al lui Dumnezeu, şapte ochi va avea şi Mielul din Apocalipsa lui Ioan (5,6)". Or, văzul universal al lui Dumnezeu în lume este însăşi privirea lui Iisus, şi noi înşine o dobândim prin îndreptările Sale, ca următori ai Săi.

Ideea reapare la cap 4 care ne vorbeşte despre a cincea vedenie: „Sfeşnicul şi măslinii".

„Iată un sfeşnic în întregime de aur (…), iar pe el şapte făclii"[388]. „Şapte este numărul simbolic al desăvârşirii, al plenitudinii"[389].

La cele şapte făclii vine precizarea de la versetul zece al capitolului: „Acestea şapte sunt ochii Domnului, care privesc peste tot pământul"[390]. Este tâlcuit înţelesul celor şapte făclii, pe de o parte, prin referenţialul simbolic al cifrei şapte care este „numărul simbolic al desăvârşirii, al plenitudinii"[391] iar, pe de altă parte, prin explicitarea textului profetic, din care aflăm că cele şapte făclii sunt chiar „ochii Domnului, care privesc peste tot pământul", încât vedenia, profeţia şi, la vârf, cuvântul Celui venit să ne mântuie, sunt tocmai „vasul" care primeşte şi trece către noi ceea ce vede Însuşi Dumnezeu, Îndreptările şi Învăţăturile Sale. Harul, darul profeţiei, virtuţile şi, taină de necuprins, Cuvântul Întrupat sunt tocmai „privirile lui Dumnezeu în lume", care ajung la noi sub forma *puterilor* ce dau lumii ordinea şi mântuirea, vindecarea de boala morţii. Încât, nu întâmplător, capitolul patru vesteşte despre cele două puteri: cea seculară sau temporală şi cea spirituală sau dumnezeiască, pe care Dumnezeu le vrea în con-Lucrare, adică în „simfonie". Şi într-adevăr, cei doi măslini, cum ne tâlcuieşte IPS Bartolomeu, din vedenia a cincea îi „simbolizează pe conducătorul politic Zorobabel şi pe cel religios (marele preot) Iosua, cei doi *fii ai ungerii*" (v 14), rânduiţi în locuri egale, cu misiunea de a realiza o conlucrare între *puterea seculară* şi cea *religioasă*, un fel de prefigurare a ceea ce, mai târziu în imperiul bizantin, s-a numit *simfonia* dintre Stat şi Biserică"[392].

Prin urmare, starea lumii depinde şi de gradul împlinirii acestei exigenţe „simfonice" a puterii. Iar cel care va cerceta starea lumii prin taina puterii va trebui să examineze, de fiecare dată, cele două puteri şi marea dificultate este să găseşti locul în care cele două puteri pot fi citite.

Atunci, în vremea lui Zaharia, s-a întrunit configuraţia de aur a acelei conexiuni, care e dată de împlinirea conjuncţiei lor într-una şi aceeaşi ţară.

Istoria universală cunoaşte doar câteva asemenea perioade în care conjuncţia puterilor a atins proporţia de aur. Una este aceea a regilor David şi Solomon, alta cea a lui Zorobabel şi Iosua, sau cea a Bizanţului. În spaţiul nostru o asemenea conjuncţie este aceea a statului voievodal când aflăm asemenea „perechi noologice" ca în persoana voievozilor Ştefan şi Daniile ori Petru Rareş şi Mitropolitul Grigorie Roşca, cel ce-a desăvârşit programul iconografic al „chivotelor lui Petru Rareş".

Am putea spune că marea expansiune a Americii se leagă de ştiinţa conjugării puterilor şi, nu este întâmplător, că în vizita preşedintelui Bush în România, s-a creat la un moment dat impresia, deloc îndoielnică, ba chiar foarte pregnantă, că în discursul său el s-a adresat în primul rând celor două *persoane colective* şi transistorice, Biserica şi Poporul român. În Piaţa Revoluţiei, cum e numită, preşedintele american reamintea cuvântul îndreptător din vedenia a cincea a profetului Zaharia, referitor la simfonia dintre Stat şi Biserică. Iar Statul nu poate veni în această conjuncţie ca stat oligarhic, al unei grupări, oricare ar fi, ci ca stat al acelui Popor din Biserică, adică al poporului lui Dumnezeu. Biserica a răspuns, chiar dacă atunci, în clipa aceea, capul ei

---

[387] Zah 3,9
[388] Zah 4,2
[389] IPS Bartolomeu, nota la Zah 4,2
[390] Zah 4,0
[391] IPS Bartolomeu, nota la Zah 4,2
[392] Nota IPS Bartolomeu la Zah 4,2

fusese rânduit în *rând* cu alți „seculari”, deşi el era Întâistătătorul, aşa cum Iosua se afla aşezat în faţa lui Zorobabel, cum profetul Daniel stătea în faţa lui Nabucodonosor. Or, Patriarhul a arătat lumii chipul voit al lui Dumnezeu pentru Biserica Lui faţă cu puterile mari ale lumii, atunci în Piaţa San Pedro, când Roma se arăta în chip de centru al întregului Pământ, graţie întâlnirii reale a celor doi mari ierarhi ai lui Hristos. Atunci s-a vădit lumii chiar şi doar pentru o clipă, puterea lui Dumnezeu în lumea aceasta şi faptul că dacă Dumnezeu voieşte se face precum voieşte, căci unde erau capetele încoronate ale lumii în clipa aceea când în San Pedro strălucise ca fulgerul braţul ridicat al lui Dumnezeu deasupra mulţimilor şi popoarelor!? Braţul lui Hristos a ridicat peste lume soarele unității ei spirituale, iar cei măriți în lume pot înțelege semnul acesta sau nu. Iar de vor înțelege va fi bine pentru viitorul omenirii. Fiindcă ce putere reală are acest Occident care nu e capabil să refacă unitatea dintre Atena şi Ierusalim, pe care, tot el, a distrus-o din Quatrocento începând?! Această unitate este cheia integrării europene şi fără de ea nu va exista nici o integrare şi nici o unitate ci numai experiment, cum a tot fost de şase sute de ani, căci Occidentul nu s-a edificat pe sine pe fundaţia unităţii Europei, ci pe faptul scindării ei.

Am spune că Occidentul şi-a clădit strălucirea vremelnică săvârşind sciziparitatea Europei de trei ori. În Quatrocento, această sciziparitate s-a adâncit ca ruptură gravă între Atena şi Ierusalim, adică între Iisus Hristos şi antichitatea greco-romană, care a condus la cele patru mari forţe ale rupturii de lungă durată: raţionalismul, naturalismul, umanismul (antropocentric), secularismul. Iar roadele lor au fost: materialismul, evoluţionismul şi ateismul. Acestea trei au condus în secolul XX, la nazism şi la comunism.

Viitorul omenirii depinde azi de gradul în care fiecare ţară va redobândi conjuncţia de aur a celor două puteri – statul şi Biserica – adică va recăpăta cele două *aripi* fără de care se va prăvăli rănită în negura nimicirii: aripa puterii temporale a statului şi aripa puterii spirituale a Bisericii într-una şi aceeaşi formulă de guvernare a popoarelor. În caz contrar, totul va fi zădărnicie şi nesfârşită suferinţă serie de încercări absurde, de experimente lipsite de înţeles.

IV Proporţia, îndepărtarea şi ritmul în lumina învăţăturilor profetice

1 Factorii asincroni în viziunea profetului Isaia. Cântarul divin

Lucrul cel mai tulburător în capitolul 40 din Isaia, cu titlul „Profeţii asupra Înaintemergătorului”, este *teologia proporţiilor*. Aflăm în versetul 2 că poporul lui Israel „din mâna Domnului a primit *de două ori mai mult decât preţul păcatelor lui*”[393], ceea ce ne arată că *lumea e cântărită*, iar acest *cântar noologic* ne asigură că binele şi cele puse de Dumnezeu în ţesătura lumii nu pot fi răsturnate de păcatele omeneşti decât dacă Dumnezeu retrage proporţia noologică din (toată) zidirea lumii. (Aici avem sensul tâlcuit odată în plus de teologia „surpării zidului”). Această *proporţie* este un *factor asincron. El nu depinde de timpul lumii, nici de voinţa popoarelor ori a domnilor, nici chiar de proporţia păcatelor ci numai de voinţa celui ce este mai presus de spaţiu şi de timp, a lui Dumnezeu. Acest cântar ne tălmăceşte ceva din sensul noţiunii de factor asincron al istoriei şi al vieţii popoarelor.* Un atare factor se manifestă ca factor de înlesnire a drumului celui bun şi de împiedicare a celui greşit, care duce spre rătăcire şi pierzanie, iar ştiinţa luminoasă ar putea să deducă multe din atenta cercetare a modului său de propagare în lume, ca milă a Domnului dar şi ca slavă a lui Dumnezeu.

Iar mila Domnului „înlesneşte drumul celor ce călătoresc spre virtute” (cum spune Sf. Ioan Hrisostom[394]).

[393] Is 40,2
[394] Menţionat în nota IPS Bartolomeu Anania la Is 40,4

Lumea va bineprimi însăşi slava lui Dumnezeu. Dumnezeu se va arăta lumii în faţa slavei Sale încât omul va dobândi putinţa mântuirii în trup: „Şi slava Domnului se va arăta // Şi orice trup va vedea mântuirea lui Dumnezeu"[395].

Acest verset este cu totul tainic şi deci tulburător, căci ne îndrumă a preînţelege că *trupul sfinților* este „lumină oglinditoare" şi că trupul nostru, ţărână şi iarbă fiind, se zideşte întru veşnicie numai prin Cuvântul lui Dumnezeu, devenind trup veşnic, *corp spiritual* interior, ca templu al lui Dumnezeu. „Tot ce e trup e iarbă // şi toată slava omului e ca floarea ierbii// iarba s-a uscat // floarea s-a scuturat// dar cuvântul Dumnezeului nostru rămâne în veac"[396]. Acest *trup sfințit* dinlăuntru *trupului pieritor* este un *implicat noosic* al corporeităţii şi, fiind iniferent la timp şi la spaţiu, el are semnificaţie de *factor asincron*, dar şi de măsură divină în toate, laturi pe care antropologia n-ar trebui să le ignore. Sf. Apostol Pavel va şi fundamenta întreaga sa teologie pe această antropologie luminată a „trupului interior". La fel va face Sf Evagrie Ponticul la începuturile epocii patristice (postapostolice).

Cântarul noologic al corporeităţii (Dumnezeu precântăreşte, iată, trupul pieritor) ne arată că doar primirea în trup a cuvântului lui Dumnezeu smulge corporeitatea de la pieire şi nimicire, transformându-o în *trup de lumină,* în *corp spiritual*, interior.

Este, într-un fel, conţinută aici toată antropologia pauliniană a „corpului interior" spiritual, înviat prin trăirea curăţitoare.

Deci la *cântarul milei Sale proniatoare*, Dumnezeu a pus în lume şi *cântarul slavei sale strălucitoare* (al Cuvântului întrupat), pe acela al *virtuților curățitoare* şi pe acela al *puterii îndreptătoare,* cum spune Isaia: „Cine a *măsurat* apele cu mâna// şi cerul cu palma // şi-ntreg pământul cu pumnul// Cine a *cântărit* munţii pe cântare // şi pădurile într-o *cumpănă*?"[397]. Teologic, *factorul asincron* îmbracă cele trei forme de exprimare, toate aşezate sub ideea cântarului dumnezeiesc: „cântarul slavei lui Dumnezeu", cântarul „virtuţilor curăţitoare", cântarul „puterii îndreptătoare". Aşadar, factorul asincron dumnezeiesc lucrează în lume, mai întâi, ca *slavă a lui Dumnezeu*, şi atunci *când clasa de direcţie a istoriei acţionează întru slava lui Dumnezeu, cum au făcut capitaliştii nordici, acţiunea acestui factor capătă o mare eficacitate, destinul popoarelor urmează o linie înălțătoare, cum ne arată istoria popoarelor nord-atlantice.* Acest „tablou magnific al măreţiei lui Dumnezeu" înfăţişează puterea darurilor Sale, care fac să ţină *zidirea magnifică lumii*. O atare direcţie a fost se pare părăsită de clasele de direcţie ale aşanumitei lumi civilizate şi consecinţele încep să se arate. E atâta rătăcire în lumea care-a pierdut cântarul milei, al slavei dumnezeieşti şi al virtuţilor, atâta desfrânare, atâta idolatrie, atâtea catastrofe, deopotrivă sociale şi naturale, încât tabloul lumii rămâne maculat spre simplă mâzgăleală, iar dintr-o atare impuritate se descarcă peste omenire teribila mâzgă a suferinţei absurde, incomprehensibile.

Această *eshatologie isaică* este cu totul tulburătoare, mai ales prin tâlcuirea însemnătăţii factorului asincron dumnezeiesc în viaţa popoarelor. *Când popoarele alunecă în marea de păcate acţiunea factorului asincron slăbeşte, şi ele nu mai sunt decât „un nimic care atârnă", cum se exprimă atât de inspirat profetul, parcă voind a sublinia cât de mult datorăm în viaţa colectivă şi individuală factorilor asincroni.* Popoarele fără de Dumnezeu, închinătoare la idoli şi deci depărtătoare de Dumnezeu sunt „cât o înclinare de cumpănă", „cât un nimic atârnă", ceea ce ne învaţă că *numai ceea ce este „purtător de Dumnezeu" are „greutate ontologică" restul e ca o „picătură într-o găleată", „cât un scuipat vor atârna": „şi neamurile toate ca o nimica sunt// ca un nimic atârnă"*[398].

„Cine a cunoscut gândul Domnului? // Şi cine I-a fost sfetnicul // care să-L înveţe? // Sau cine S-a sfătuit şi L-a învăţat?// Sau cine L-a învăţat pe El judecata // sau cine I-a arătat calea înţelegerii? // sau cine I-a dat Lui pumnul // ca să poată fi plătit în schimb?// de vreme

---

[395] Is 40,5
[396] Is 40,6
[397] Is 40,12
[398] Is. 40: 17

ce neamurile toate // atârnă cât o picătură dintr-o găleată // şi cât o înclinare de cumpănă// şi doar cât un scuipat vor atârna? (…) şi neamurile toate ca o nimica sunt // ca un nimic atârnă”[399].

Două mari înţelesuri ni se tâlcuiesc aici. Întâi că *neamurile sunt „gradații” în marea cumpănă a toată creatura* şi, în al doilea rând, că *sunt ținute în viață de puterea lui Dumnezeu pusă în lume și dată lor ca* ***dar***, deci ca *latență spirituală*, ca virtualitate, pe care de n-o vor actualiza, vor fi ceea ce sunt cu făptura lor: „o picătură dintr-o găleată”, „un nimic care atârnă” şi „doar cât un scuipat vor atârna”. Greutatea lor (ontologică) vine de la darul lui Dumnezeu, prin actualizarea latenţei dumnezeieşti. Oare nu sunt aceste mari inundaţii şi uragane stârnite peste popoare întregi deodată, scufundând oraşe, ba regiuni întregi cât întinderea României, o teribilă fotogramă a viziunii isaice asupra popoarelor care „doar cât un scuipat vor atârna” de nu vor face voia lui Dumnezeu, nu-i vor urma calea şi nu-i vor primi cuvântul?! Nu este metafora aceasta a „nimicului care atârnă” tocmai rama şi tabloul unor părţi întregi din popoare copleşite de urgia apelor, a vânoaselor, a puhoiului de ape prăvălite din cer, de sus şi de jos dintr-o parte şi dintr-alta, în acest an al marilor catastrofe naturale, de la înspăimântătorul tsunami care-a vânturat popoare ale Asiei, la uraganele Katrina şi Rita, ori la marile puhoaie care au măturat satele României, preschimbând totul în nesfârşite mlaştini şi uriaşe întinderi de neputinţe. Şi oare în rama acestor puhoaie mai putem spune despre bietele popoare căzute în desfrânări şi idolatrie altceva decât profetul Isaia: „o picătură dintr-o găleată”, „un nimic care atârnă”, şi „doar cât un scuipat vor atârna”?

Textul isaic ne avertizează asupra copleşitorului dar al mântuirii care este anunţată în acest capitol al „Profeţiei asupra Înaintemergătorului” ca să înţelegem că de n-ar fi venit El, Dumnezeul Întrupat, toate praf ar fi fost, atârnând „cât un scuipat” (*teribilă metaforă teonomică a păcatelor adunate în trupul pieritor al lumii scârnăvite de păcat*). Iar dacă-L refuzăm pe El, Cel ce-a venit să ne mântuie, mai rămâne din fiinţa noastră altceva decât „un nimic care atârnă”?

Această teologie a proporţiilor, această aritmetică noologică ne avertizează asupra adevăratei *măsuri* a mântuirii şi deci a venirii „Mântuitorului” în lume. El este măsura tuturor măsurilor şi fără de ea se vor strica toate *cântarele lumii*. Prin tâlcuirea isaică a acestei proporţii (eshatologice) ni se face deschidere de uşi către o ştiinţă a lumii ca parte dintr-un *întreg* ce *nu-i este dat omului nici spre măsurare, nici spre cuprindere, ci spre mântuire*.

Cum şi spune Domnul prin Isaia: „*Eu voi ocroti cetatea aceasta pentru ca de dragul Meu s-o mântuiesc // și de dragul lui David robul Meu*”[400]. Sensul e bine tâlcuit de Teodoret al Cirului, tâlcuire consemnată de IPS Bartolomeu în nota „d” la versetul tocmai citat: „Dumnezeu mântuieşte Ierusalimul nu de dragul locuitorilor lui, atât de nestatornici în fidelitatea lor faţă de Domnul, şi nici de dragul lui Iezechia, a cărui inimă totuşi a fost atinsă de trufie, ci de dragul propriului său nume de proniator, ca şi de acela al lui David întemeietorul cetăţii”.

Fără de *principiul proniator suprem* prin Domnul, pus în toate ca latenţă a lor cea mai adâncă şi, deci, ca factor asincron axial, ce răzbate în toate şi în tot veacul după legea triumfului spiritual perpetuu, şi ca străfund nestrăbătut, toate ar fi nimic, iar principii, preşedinţii şi regii, n-ar fi mai mult decât „domni peste nimic”, cum spune tot Isaia[401].

„El este Cel ce-i ţine pământului rotundul, // acei ce-l locuiesc sunt ca nişte lăcuste; // El este Cel care-a alcătuit cerul ca pe o cămară//… Cel ce a pus principii să fie *domni peste nimic* // Şi ca pe nimic a făcut pământul”.

Şi numai cei ce „nădăjduiesc întru Domnul” „vor alerga şi nu vor osteni// vor merge şi nu vor flămânzi”[402].

---

[399] Is 40, 13-17
[400] În cap. 37, versetul 35
[401] Is 40,23
[402] Is 40,31

Adică numai cei ce-L au pe Dumnezeu se pot cântări, toţi ceilalţi sunt nimic, „atârnă cât o picătură într-o găleată // şi cât o înclinare de cumpănă // şi doar cât un scuipat vor atârna"[403]. Adică nu vor avea nici o greutate (ontologică), nici o pondere, ca şi cum nici n-ar fi.

Putinţa *cântăririi* ţine, iată, de gradul îndumnezeirii, al actualizării celor puse de Dumnezeu ca latenţe noologice în făptură şi-n tot ceea ce vine spre a trece. Fără de împlinire dumnezeiască, omul este simplu „călător" prin lume, „homo viator", „străinătate de nimeni ştiută".

2 Istoria ca proces de îndepărtare

Înţelepţii s-au dat de ruşine // s-au descumpănit şi s-au aprins //fiindcă au lepădat cuvântul Domnului. Ce înţelepciune este întru ei? (Ir 8, 8-9)

Lucrul tragic în viaţa popoarelor ţine de alunecările lor amănunţite şi prin aceasta neconştiute, propagate în timp ca o îndepărtare continuă a timpului istoric colectiv de planul revelat, ca o deviere axială faţă de arătătorul lui Dumnezeu. Relaţia dintre planul desfăşurării istorice şi planul manifestării factorilor asincroni, al propagării voii lui Dumnezeu, îmbracă forma procesului de îndepărtare progresivă. Efectul acestei îndepărtări nu va întârzia să se manifeste la „vremea cercetării" lor. Oare nu sunt zilele noastre „zilele cercetării popoarelor"?! Chestiunea a fost lămurită în învăţăturile profetice. În viziunea profeţilor, istoria este o continuă îndepărtare, o mereu relansată „înstrăinare a lui Israel" de la Dumnezeu. Istoria ca „îndepărtare" şi deci înstrăinare este o tulburătoare descoperire a profeţilor, în şi prin care se pregătea înţelesul complementar al istoriei ca „revenire", ca „întoarcere" la Dumnezeu şi deci ca răscumpărare, ce va culmina prin jertfa Fiului înnomenit şi prin învierea cea de obşte, când popoarele se vor fi întors toate aşteptând Judecata cea mai de pe urmă. Aceasta este, în Eshaton, „revărsarea istoriei în împărăţia lui Dumnezeu", „plinirea timpurilor", adică reunificarea timpului curgător, aducător de moarte, cu timpul esenţial, divin, dătător de viaţă veşnică, pe care până atunci Dumnezeu l-a păstrat în lume ca dar al mântuirii şi ca dimensiune graţiată (rugăciunea, în general, Sfânta şi tainica Împărtăşire şi jertfa de sine pentru cei mulţi).

Sensul istoriei ca „îndepărtare" apare explicit la Ieremia în capitolul 8: care este ecoul plângerii lui Dumnezeu pentru „Înstrăinarea lui Israel", cum se spune la titlul acestui capitol: „Oare cel ce cade nu se ridică!? Oare cel ce se abate nu se întoarce?! De ce oare s-a abătut acest popor al Meu // în răzvrătire neruşinată // şi în propria lor voie s-au înstăpânit // şi n-au vrut să se întoarcă?".

Şi accentul ieremiadic cade ca trăsnetul când ne previne asupra acelei măsuri care-l poate păstra pe om la sine, adică întors la Dumnezeu, măsură care este pusă în toată făptura ca lege naturală sau firească, şi numai la om este pusă ca *lege supranaturală*, ca voie a lui Dumnezeu:

„Barza'n cerul ei îşi cunoaşte anotimpul // tot astfel turtureaua şi rândunica; // păsăruicile vin când trebuie să vină // doar acest popor al Meu nu cunoaşte judecăţile Domnului"[404]. Factorii asincroni şi voia lui Dumnezeu se propagă în toate, fixându-se, iată, tot sub forma unei proporţii, pe care o numim *proporţie a întoarcerii*, a revenirii oricărui lucru, a oricărui fenomen la proporţia sa, la măsura sa. Ideea este, aşadar, că în tot ceea ce există este pusă o măsură lăuntrică, o proporţie, de la care se petrec îndepărtări, devieri, uneori tragice.

Toată făptura are-n ea proporţia „întoarcerii", pe care cele de sub om o cunosc numai ca pe o „lege naturală", de care ascultă în chip „natural". Omul singur, eliberat fiind de legea naturală, ajunge să nu-şi mai cunoască măsura, ori, mai exact, a ajuns de şi-a pierdut-o în chipul pierderii bunului simţ din clipa în care a *uitat* (n-a mai cunoscut) judecăţile Domnului, adică şi-a pierdut „*memoria ontologică*", care este aceea a „chipului lui Dumnezeu întipărit în adâncul fiinţei sale" („Cum oare veţi spune: *Noi suntem înţelepţi // şi cu noi e legea Domnului?* (…) Înţelepţii s-au

403 Is 40,15
404 Ir 8,7

dat de ruşine // s-au descumpănit şi s-au aprins // fiindcă au lepădat cuvântul Domnului. Ce înţelepciune este întru ei?"[405]).

În locul acestui Cuvânt, în ei s-a înstăpânit „iubirea de arginţi şi minciuna": şi, prin consecinţă, neruşinarea şi nesimţirea, ceea ce le va aduce „la vremea cercetării", pieirea.

„Fiindcă toţi – de la cel mic pân' la cel mare toţi suntem iubitori de arginţi // şi toţi – de la profet pân' la preot – toţi spun minciuni // Ei s-au făcut că vindecă frântura poporului Meu // zicând: Pace! Pace!, dar pace nu era, s-au ruşinat pentru că s-au poticnit, dar nu s-au ruşinat ca aceia care într-adevăr se ruşinează; de aceea căderea lor, atunci când cad, e'ntreagă // iar la vremea cercetării vor pieri, zice Domnul"[406]. Forţa capabilă să inducă marile îndepărtări, devierile tragice, capătă, iată, aceste două expresii, *iubirea de arginţi şi minciuna*. Aceasta este şi forţa care provoacă rupturi între factorii asincroni şi planul manifestărilor efective.

Cumulul relelor este „trădarea lui Dumnezeu", adică încălcarea Legământului, ceea ce preschimbă „poporul" în „adunătură de trădători", cum ne spune profetul la cap.9, versetul 1: „ei, adunătură de trădători" şi în versetul 2: „minciuna, nu credinţa-i stăpână pe pământ // Căci au mers ei din rău în rău // şi pe Mine nu M-au cunoscut, zice Domnul"[407]. Ruperea planului istoric de planul propagării proniatoare a factorilor asincroni transformă un popor într-o „adunătură de trădători".

Sintagma „poporului" – „adunătură de trădători" este explicitată în versetele 3-5, acelaşi capitol: „Feriţi-vă fiecare de aproapele său // în fraţii voştri să n-aveţi încredere // fiindcă fiece frate cu amăgire va amăgi // şi fiece prieten cu viclenie va umbla: // Fiecare-şi va bate joc de prietenul său; adevărul nu-l vor grăi, limba lor s-a învăţat să spună minciuni; // de năpăstuit au năpăstuit // dar de întors n-au vrut să se-ntoarcă. Camătă peste camătă // vicleşug peste vicleşug // pe mine n-au vrut să mă ştie, zice Domnul".

Capitolele 9-13 descriu *pedeapsa pustiirii* ca ceea ce urmează părăsirii legii lui Dumnezeu şi a Cuvântului său, adică blocării factorilor asincroni. („Ridicaţi tânguire până deasupra munţilor // şi plângere întindeţi pe căile pustiei (…). Goli-Voi Ierusalimul de cei ce îl locuiesc (…), Cetăţile lui Iuda le voi deşerta // aşa ca ele să nu mai fie locuite // Cine este înţeleptul să priceapă aceasta? // Cel ce are'ntrânsul cuvânt din gura Domnului // el să vă spună de ce a pierit pământul // de ce dogoreşte ca un pustiu neumblat. Zis-a Domnul către mine: Pentru că ei au părăsit Legea Mea // pe care Eu le-am pus-o înainte şi pentru că de glasul Meu n-au ascultat // ci au mers după poftele inimii lor celei rele // şi după idolii cu care părinţii lor i-au deprins"[408]).

3 Ritmul spiritual

Viaţa bine rânduită este expusă şi unei altfel de primejdii, aceea a dereglării ritmului spiritual care compune cadenţa răscumpărării, a acelei ordini mai adânci din om şi din lume, ordinea spirituală ca ordine duhovnicească, datorată nu factorilor din lume, temporali ori spaţiali, ci factorilor asincroni, transtemporali şi aspaţiali. Problema ritmului este una crucială în studiile noologice, de sociologie şi antropologie noologică. O aflăm tâlcuită la cel ce este unul dintre cei mai mari teologi ai acestui veac, la Pr. Stăniloae, sau într-una dintre cele mai tulburătoare cărţi, în care sunt fixate învăţături duhovniceşti ale celui ce se vădeşte a fi fost unul dintre marii duhovnici ai Bisericii noastre pentru secolul care tocmai a apus, Pr. prof. Constantin Galeriu. Cartea poartă titlul smerit: „Convorbiri duhovniceşti", însă cele consemnate acolo de conlocutorul părintelui sunt mărturii ale unei înalte gândiri teologice, între care şi cea referitoare la taina ritmului spiritual care se propagă în toată făptura, prin care ni se destăinuie ceva din secretul factorilor asincroni.

---

[405] Ir 8, 8-9
[406] Ir 8, 10-12
[407] Ir 9,2
[408] Ir. 9, 9-13

Există în om felurite ritmuri. Există bioritmuri, dar există mai ales ritmuri pe care le fixează fiinţei noastre *stările noologice*, inclusiv stările onirice. Anumite vise te trezesc. Cele care pot surveni între orele 1 şi 3 bunăoară, aşa cum altele survin, cu aceeaşi încărcătură, între orele 7-9 dimineaţa în caz că te-ai aşezat să te odihneşti după ce-ai lucrat peste noapte etc.

Mai există apoi ritmuri care decurg din cele trei zone ale creierului descoperite recent de „fiziologia creierului" (vezi în acest sens Paul Chauchard).

În cartea de dialoguri a Părintelui Galeriu este consemnată chestiunea şi aprofundată: „În fiziologia sistemului nervos [au fost constatate] cele trei zone: zona arhaică, cu cele două, să le numim, instincte, conservarea insului şi a speciei, hrana şi reproducerea – care e specifică oricărei vieţi; zona mediană a creierului, cu cele cinci simţuri (pe care le au şi animalele superioare) şi zona specificităţii umane, a creierului prefrontal – aici unde e scânteia divină, harul divin insuflat în om. Aici s-au construit instrumentele pentru condiţia umană, sinapsele şi aici s-a dezvoltat creierul conştiinţei legăturii cu Dumnezeu, a Harului. Creierul libertăţii, religiei, filosofiei, moralei, ştiinţei… Aici, în frunte, e zona spiritului, a persoanei. Și ce-au constatat aici ? Şi opresorii şi oprimaţii sunt nevrozaţi"[409].

Chestiunea e ridicată de Pr.Galeriu foarte sus, căci ne previne asupra unor posibile incongruenţe ale ritmurilor. La om cele trei etaje se adeveresc toate prin cel de-al treilea în cunoaşterea lui Dumnezeu. Dacă aceasta nu se dezvoltă, omul este un nevrozat. Pentru explicitare, părintele mută discuţia în plan noologic, invocând cuvântul Scripturii referitor la „Pomul Cunoştinţei Binelui şi Răului" şi la „Pomul Vieţii". Tâlcuirea sa este tulburătoare şi radicală: „N-a zis Dumnezeu *Pomul Răului*, a zis "Pomul Binelui şi Răului", pentru că binele rămâne (…). Dacă Binele rămâne fundamental în mine, în conştiinţa mea, de neşters – Răul se înscrie în voinţa mea (…). Adică Binele e de la Dumnezeu; el intră în constituţia mea ontologică. Răul nu este ontologic!"[410]. Or, astfel, subînţelegem că prin fapta bună, prin Binele constituţional fiinţei noastre („structurii spirituale a persoanei", o numeşte părintele), *ritmul divin* ne traversează şi pe noi, esenţial, *se propagă în toată fiinţa noastră și astfel suntem traversaţi de un ritm noologic divin, de „timpul etern"*, am putea spune. Doar că acesta poate fi întunecat în noi de răul care se înscrie în *voinţa* noastră şi ne atrage în jos, ne îngroapă în cele trecătoare: pofte, plăceri, patimi etc.

„Aici este şi o problemă de teologie fundamentală! Şi anume că răul nu are fiinţă. Este *meonic*. *Me-on*, ceea ce nu există. El nu este fiinţă, nu este esenţă. Dacă ar fi esenţă, ar fi de nedistrus. El se poate înscrie în voinţa persoanei, iar persoana, în voinţa ei, poate să-l măture. Depinde de voinţă"[411]. Chestiunea a primit o dezlegare, iată, care se face prin ea însăşi ziditoare de nădejde în cel mai înalt grad, ceea ce atestă vocaţia marelui duhovnic.

Și mai departe: „Asta-i marea problemă, ca Răul să nu se substanţieze, să nu se esenţializeze. Nu! El e *în voinţă*. Or, ce înseamnă asta: Să nu se atingă de Pomul Vieţii. Să nu se eternizeze Răul, să nu se esenţializeze. Pe de o parte. Pe de altă parte, Binele din noi, Adevărul din noi (Pomul vieţii din noi) înseamnă că nu poate fi rănit, distrus. Părinţii au asemănat Pomul Vieţii cu Crucea. Adică starea aceea de ofrandă, de oferire, de disponibilitate către Dumnezeu, către Bine, către Adevăr. Nici lui Satan nu i-a dat voie, lui, care a participat la consiliul îngerilor (Cartea lui Iov). I-a spus Dumnezeu: "De viaţa lui Iov să nu te atingi". Iar Mântuitorul spune Apostolilor: «Pe această piatră voi zidi Biserica mea (adică pe credinţa noastră, pentru că El e Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel Viu) şi adevăr zic ţie: Porţile Iadului n-o pot birui». Forţele Iadului nu pot birui Pomul Vieţii, adâncul din noi, divinul – Binele adânc din noi"[412].

---

[409] Ibidem, p.72.
[410] Ibidem, p.76-77
[411] Ibidem, p.77-78.
[412] Ibidem, p.86.

Pr Galeriu ne vorbeşte, iată, despre cele două ritmuri care s-au despărţit înlăuntrul nostru, în chip tragic, prin păcat (cădere), datorită păcatului: ritmul binelui şi acela al răului, cu precizarea că primul străbate *fiinţa noastră* („structura spirituală a persoanei"), celălalt doar *voinţa noastră* şi de aici poate invada tot trupul, preschimbându-l din „vas al sufletului" (care este, la rându-i, *vas al harului*) în locaş de înmormântare, în *groapa sufletului*, în *abis al morţii*, încât se produce secţionarea canalului haric al fiinţei noastre şi suntem scoşi din zona nepieirii în aceea a nimicirii noastre sufleteşti şi trupeşti. Prin pulsul „structurii spirituale a persoanei" consemnăm, în alcătuirea persoanei umane, acţiunea factorilor asincroni. În rânduiala vieţii, factorii asincroni se propagă]n primul r\nd prin re'eaua tainelor, de la taina botezului la taina căsătoriei, care ne cere să trăim căsătoria la nivel de taină şi până la taina tainelor, Sfânta Euharistie, care preschimbă timpul pieritor în timp liturgic recreator. Ridicarea căsătoriei la nivel de taină, cum subliniază Pr. Arsenie Boca, recreează fiinţa bărbatului şi a femeii. Femeia capătă, în această tâlcuire, o semnificaţie foarte înaltă: ea este „adăpostul spiritual" al bărbatului ei şi casa spirituală a copiilor pe care-i va naşte.

Faţă cu o asemenea înţelegere celibatul laic este o scădere, cum aflăm din cuvântul înalt piduitor al Dnei Preotese, consemnat alături de cuvintele Părintelui în aceeaşi carte de convorbiri. Dna preoteasă spune despre cineva care n-a fost rânduit prin rânduiala tainică a căsătoriei (cum se consemnează de către conlocutorul părintelui): „n-a stat la adăpostul unei femei". Câtă adâncă tâlcuire la taina soţiei şi la minunea căsătoriei! „N-a stat la adăpostul unei femei". Această adăpostire este rodul înalt al acţiunii proniatoare a factorilor asincroni prin taina cununiei, adică prin ridicarea familiei la taină, prin trăirea ei ca o taină, ceea ce-o şi apără de fiziologia singurătăţii în doi.

O tâlcuire de mare adâncime a părintelui duhovnic la ceea ce noi legăm de chestiunea factorilor asincroni este aceea referitoare la interdicţia „Pomului Cunoştinţei Binelui şi Răului din care de vor mânca, cei doi vor muri": „Cunoscând Binele şi Răul, hotărând deci voi ceea ce este bine şi ceea ce este rău"[413]. Adică Dumnezeu sădise în om cunoaşterea noologică, prin Dumnezeu, prin cunoaşterea de Dumnezeu. Când omul alege să guste din Pomul interzis el alege deja calea „cunoaşterii autonome", calea solipsistă, şi astfel pierde legătura cu „centrul dumnezeiesc" din el şi deci caracterul dialogal al fiinţei şi al actului de cunoaştere. Din acel moment, omul pierde măsura interioară a subiectivităţii sale, putinţa oglindirii de sine. În el totul se oglindeşte, el însuşi nu se oglindeşte în nimic altceva, şi astfel se iveşte trufia subiectului, „paranoia raţiunii", cum spune Horkheimer. Raţiunea omului autonom fără de Dumnezeu devine puşcăria spiritului omenesc, fiindcă nimic în afara subiectivităţii umane nu-i trimite ecou. Subiectul solipsist nu mai cunoaşte măsura, este o conştiinţă fără de măsură, care nu va întârzia să aducă omenirii cele mai mari catastrofe pe cale cunoaşterii, de la bomba atomică şi biologică la arma holotropică a „statului magic". Acţiunea proniatoare a factorilor asincroni este blocată. Însă aceste căderi sunt arătate în profeţia Cărţii Genezei, în virtualitatea lor. Să urmăm firul tâlcuirilor Pr. Galeriu. „Şi a văzut Eva că mărul era «bun la gust», adică pofta trupului, cum zice Sf. Ioan în Epistola Întâi; că era «frumos la vedere», pofta ochilor şi «dădea ştiinţă», trufia vieţii (…). Şi atunci *pofta trupului*, *pofta ochilor* şi *trufia vieţii*, toate se înscriu în neascultare, necredinţă şi de aici în lotul Morţii. Te hrăneşti cu ele, te hrăneşti cu moarte. Nu-ţi dai seama ce logică are atunci a spori cu ajutorul lui Dumnezeu în credinţă?! Pentru că dacă te hrăneşti cu cele nemuritoare, cu cele eterne, atunci porţi în tine armura eternităţii"[414]. Oare n-am căzut noi cu toţii, chiar dacă unii mai greu decât alţii în cele trei pofte aducătoare de moarte: pofta trupului, pofta ochilor, trufia vieţii, teribilă în gândul deşert că împărăţim noi lumea, pe care-l împărtăşim cu ştiinţă dar mai ales fără de ştiinţă, nu însă şi fără de urmări vizibile în tot ceea ce facem zilnic. Acestea toate deregleză ritmul spiritual, care este parte din marele ritm noologic al universului,

---

[413] Ibidem, p.89.

[414] Ibidem.

în şi prin care răzbate în toate rânduiala lui Dumnezeu, stricată, iată, prin consecinţa căderii şi, mai apoi, prin refuzul cu care-l întâmpinăm pe Hristos, ceea ce aduce a doua dereglare a ritmului spiritual al marelui tot, căci ritmul jertfei Fiului lui Dumnezeu şi deci al mântuirii străbate tot universul. Cum să ne mirăm de atâtea catastrofe? Dar mai ales cum să ne mirăm de incapacitatea administraţiilor, a elitelor care guvernează popoarele de a gestiona situaţiile de dezastru, de la marile dezastre naturale la catastrofele demografice, sociale, economice, istorice, culturale chiar?! O elită fără de Dumnezeu şi-a pierdut şi puterile interioare căci ratează accesul la marele ritm spiritual al universului, prin care ar dobândi acces la cunoaşterea adevărată şi la ştiinţa bunei administrări, şi pierde totodată energia mobilizării în gesturile de sacrifciu cerute de situaţiile excepţionale. Dispar astfel eroii, specialiştii devin mediocri, politicienii agonizează când nu se pot dezlănţui în patimi meschine, în interese şi conflicte, administraţiile se baricadează în birocratisme şi sofisme, corupţia revine într-un chip şi sub forme neaşteptate, incoerenţa se supra-adaugă la celelalte neputinţe ale clasei guvernante etc. etc. Totul indică o dereglare de ritm spiritual, singurul care pune armonie în faptele noastre. Problema ritmului este una esenţială în abordările noologice, şi teoria factorilor asincroni restaurează în toată deplinătatea locul şi rolul acestui concept în studiile istorice şi spirituale. În lumina profeţiilor lui Daniel, istoria lipsită de eficacitatea ritmului moral este o tragică „vânzoleală a răului din lume”. Ea nu aduce prin ea însăşi ordine, încadrând în albia ei, pur şi simplu, feluritele moduri de manifestare a dezordinii provocate de acţiunea nestrunită a răului.

V Învăţăturile lui Daniel

1 Istoria ca „vânzoleală a răului din lume”

„Daniel, precizează IPS Bartolomeu[415], e convins că, lipsită de adevărul credinţei şi de norme morale, istoria nu e altceva decât o vânzoleală a răului din lume, un vălmăşag de orgolii, de patimi, interese şi nebunie, totul prefăcându-se într-o imensă panoramă a suferinţei şi deşertăciunii. *Istoria este un mers în jos al popoarelor*, care nu face altceva decât să le arate cum ele se degradează. *Cele patru imperii succesive* (din Capit. 2) sunt simbolizate printr-o uriaşă statuie cu capul de aur, cu pieptul şi braţele de argint, cu pântecele şi coapsele de aramă, cu pulpele de fier, dar cu picioarele de lut; timpul nu fructifică ci degradează; nu e de mirare că *namila e doborâtă de o mică piatră desprinsă din munte în chip supranatural*, ceea ce trimite la grăuntele de muştar al Evangheliei lui Hristos, din care va creşte uriaşă împărăţia lui Dumnezeu (Mt, 13, 31-32)”[416]. Cel două serii de fapte, a mersului în jos al popoarelor, dar mai ales al imperiilor, mers transpus simbolic în uriaşa statuie cu capul de aur dar cu picioarele de lut, şi seria în care se încadrează întâmplarea minunată a acelei pietre desprinsă din munte, în chip supranatural, spre a doborî namila, sunt cea mai surprinzătoare atestare scripturistică a dualismului celor două planuri coimplicate în devenirea societăţii umane, planul istoricităţii şi cel al acţiunii factorilor asincroni. În prima serie, timpul „nu fructifică ci degradează”, între altele şi pentru că imperiile nu pot valorifica energiile necreate, astfel că tot ceea ce zidesc ele este asemenea statuii cu picioare de lut, este cap de aur pe picioare de lut. Numai seria de manifestare în istorie a factorilor asincroni, deci transistorici, serie întrunită de comunităţile credincioşilor, de popoarele cuminţi, de sfinţi şi martiri, de cei jertfelnici în frunte cu mucenicii, cu cei ce duc o viaţă de mucenicie etc., o indubitabilă dovadă a intervenţiei, a proniei divine, aşadar, asupra incidenţa unor legi supranaturale, fructifică şi deci împlineşte. Pentru a sugera intervenţia în planul istoriei a unor factori asincroni de esenţă supranaturală Daniel recurge la teologia „necunoscutelor istorice”,

[415] În *Introducere la Daniel* (*Biblia sau Sfânta Scriptură,* ed. cit.)
[416] Ibidem, pp.1104 - 1105

idee care va răzbate la toţi istoricii şi sociologii conservatori. O întâlnim şi în cultura română într-o idee ca aceea a celor patru monarhate a lui Cantemir, ori în ideea lui Xenopol a „neconştiutului în istorie”, a lui Iorga asupra ciudatelor permanenţe ale istoriei, ori, în sociologie, în opera lui A. Stourdza care face referire explicită la legea supranaturală ca lege a societăţii. „Daniel îşi ocultează teologia, subliniază IPS Bartolomeu, în spatele unor *necunoscute istorice*, aşa cum va face la timpul său, însuşi Iisus cu propria Sa Persoană de după înviere: în drumul spre Emaus, El face în aşa fel ca cei doi ucenici să nu-L recunoască şi li Se va descoperi în clipa *când* frânge pâinea: *Hristos istoric* devine *Hristos euharistic*, singurul care va străbate de acum istoria”[417]. Încât modul cel mai radical, direct de propagare în istoria postevanghelică a factorilor asincroni este Hristosul euharistic, Biserica Învierii Sale şi a liturghiei euharistice, deci singurul prin care putem căpăta acces la ritmul spiritual, divin al marelui tot, al întregului univers şi deci la cunoaşterea legilor armioniei universale, care ne apără de catastrofe şi dezastre de toate tipurile. Când pierdem accesul la acest tip de cunoaştere şi la modul de viaţă bazat pe aceste legi şi deci reglat de ritmul noologic universal ne condamnăm singuri la dezastre şi la neputinţe tragice în faţa catastroficului din natură şi în istorie. Or imperiile din lume excelează prin edificii fără de nici o consonanţă, fără de armonizare cu exigenţele ritmului spiritual, ele sunt de aceea statui cu picioare de lut. Edificiul acestora ca al tuturor organizărilor umane din care s-a retras pulsaţia divină, ritmul spiritual, excelează prin inaderenţa la ceea ce, faţă de timpul grandorii amăgitoare al celor pământeşti şi deşarte, îmbracă semnificaţie asincronă. Trăsătura cea dintâi a factorilor asincroni este, cum s-a precizat deja, anistorismul lor. Viziunile care se revendică de la o atare idee preiau un accent anistoric. Anistorice sunt profeţiile toate, inclusiv cea a lui Daniel. „Anistorismul lui Daniel ar putea fi înţeles şi prin ceea ce va spune Bernard de Clairvaux, anume că în istorie nu există trecut, prezent şi viitor, ci doar *memorie, acţiune şi proiecţie*”[418]. Teoria factorilor asincroni, aşadar, tratează istoria ca fenomen de memorie, de trăire sau acţiune şi de proiecţie, nu ca spaţiu al unor abstracţii ale raţiunii, ale unei gândiri obiectivante. Subiectul cunoscător angajează în operaţia lui nu doar aparatul gândirii, intelectul, ci îşi angajează toată viaţa sa asemenea sfinţilor. Tocmai fiindcă o asemenea formă de cunoaştere vizează „adevărurile fundamentale de credinţă, necesare omului spre a-şi dobândi mântuirea”. „Sfânta Scriptură nu ne-a fost dată în scopuri ştiinţifice, indiferent de natura lor, ea ne poate oferi şi informaţii de acest fel, dar în subsidiar; revelaţia divină acoperă doar adevărurile fundamentale de credinţă, necesare omului spre a-şi dobândi mântuirea. Inspiraţia Duhului Sfânt asupra autorului sacru nu e un dicteu automat, ci o stare de graţie care-i respectă personalitatea, caracterul, temperamentul, gradul de cultură, talentul literar şi stilul propriu”[419].

Tot IPS Bartolomeu ne previne asupra unei distincţii esenţiale pentru înţelegerea textului profetic al lui Daniel şi totodată pentru specificul acelui tip de cunoaştere care năzuieşte să surprindă intervenţia proniatoare a factorilor asincroni în istorie.

Cartea profetului Daniel face distincţie între „sýnesis”, care înseamnă „cunoaştere dobândită” şi „paideia” care înseamnă „*învăţătura* prin care această cunoaştere va fi transmisă”[420]. Această distincţie este esenţială, fiindcă toată „cunoaşterea” vine de la Dumnezeu, iar învăţătura vine de la Dumnezeu şi om, deci de la *modul* folosirii cunoaşterii primite de la Dumnezeu. Să zăbovim, însă, înaintea altor tâlcuiri la textul danielin, asupra profeţiei despre imperii, prin care se şi inaugurează noologia imperiului şi deci ştiinţa coimplicatului asincron în toate edificiile din istorie ale speciei omeneşti. Ne întoarcem, aşadar, la „vedenia lui Daniel”.

---

[417] Ibidem
[418] Ibidem
[419] Ibidem
[420] IPS Bartolomeu, nota la Dn, 1, 20

2 Apocalipsa lui Daniel. Vedenia celor patru fiare

„Eu Daniel vazut-am în vedenia mea din vremea nopţii, şi iată, patru vânturi ale cerului lovit-au năprasnic marea cea mare. Şi patru fiare mari ieşeau din mare, deosebite între ele, cea dintâi era asemenea unei *leoaice*, iar aripile ei erau ca nişte aripi de vultur, şi m'am uitat până ce aripile i-au fost smulse, iar ea s-a ridicat de la pământ și a stătut pe picioare de om; şi o inimă de om i s-a dat. Şi iată a doua fiară era asemenea unui urs; şedea pe-o rână iar în gura ei, între dinţii ei, erau trei coaste şi i se zicea : «scoală-te şi mănâncă multă carne». După aceia m-am uitat: şi, iată, o a treia fiară sălbatică, asemenea unui leopard; şi avea pe la patru aripi ca de pasăre, şi fiara avea patru capete şi putere i s'a dat. După aceea m-am uitat: şi, iată, o a patra fiară, înspăimântătoare şi groaznică şi nespus de puternică; dinţii îi *erau de fier* şi mari, *mâncând şi sfărâmând*, iar rămăşiţele le călca în picioare; aceasta era cu mult mai altfel decât toate fiarele cele de dinainte, şi avea zece coarne. Şi m-am uitat la coarnele ei; şi, iată, un alt corn mic s-a ivit în mijlocul lor; iar în faţa lui, trei dintre coarnele ei de dinainte au fost smulse; şi, iată, în cornul acela erau ochi ca ochii unui om şi o gură care grăia lucruri mari”[421]. Vedenia lui Daniel, precizează IPS Bartolomeu în nota de la 7, 1-4, face parte din „literatura apocaliptică” şi „trebuie pusă în paralelă cu cele patru metale din care era alcătuită uriaşa statuie din capitoloul 2. Ca şi acolo, se crede că cele patru fiare sunt simbolurile celor patru imperii...”. Simbolul imperiului îşi asociază însă şi o perspectivă eshatologică. „devenind simbolul oricărei mari puteri organizate împotriva lui Dumnezeu. În această perspectivă va fi preluat de către Evanghelistul Ioan în capitolul 13 al Apocalipsei sale, unde cele patru fiare sunt concentrate în una singură, precursoare a Antihristului şi Antihristul însuşi”. Oare nu este un astfel de imperiu acela ce s-a zidit abscons de la luminaţi încoace, în Europa, în cei circa trei sute de ani de afirmare progresivă, dar, vai, cât de amăgitoare, a marelui conglomerat pozitivist occidental, care a fondat state fără de Dumnezeu, şcoală fără de religie, ştiinţă fpără de spirit, viaţă fără de suflet, dragoste fără de iubire etc.? Oare nu este acest conglomerat o putere organizată împoptriva lui Dumnezeu? Nu este progresul secularismului european rodul lui şi cauza dezastrelor actuale în care a intrat omenirea şi al căror şir este deabia la început?

Să reţinem, deci, că vedenia lui Daniel însoţeşte *faza finală* a *ciclului neobabilonian* (Cirus a cucerit Babilonul la 583 î.H., când Daniel avea 70 de ani) şi face parte din *revelaţiile* şi deci dintre *învăţăturile* asupra puterii din lume (stârnită, adică, de lucrarea răului în lume), care preia, iată, forma unei organizaţii teribile îndreptate contra lui Dumnezeu. În această viziune, orice mare putere din lume poate deveni *sediu şi vehicul al răului* care se organizează într-un teribil asalt asupra cerului şi deci împotriva lui Dumnezeu şi implicit împotriva ritmului spiritual universal. Este pragul la care o entitate geopolitică precum imperiul poate fi utilizată spre a bloca intervenţia şi lucrarea eficientă a factorilor asincroni în mersul lumii, tentativă luciferică de a bloca planul mântuirii. Oare nu astfel au fost, mai întâi, conglomeratul pozitivist pentru care a depus, la începuturile lui, atâta efort secta „luminaţilor”, iar, mai apoi, ca o culminaţie, imperiile nazist şi bolşevic în secolul al XX-lea? Nu este la fel şi „imperiul informal” sau, cu o altă denumire, „statul magic”, care năzuieşte azi să rezidească lumea pe fundaţia de nisip a idolatriei consumului, aceea care năruie în vremurile cele de acum energiile omului şi animalizează popoarele? Era implacabil ca Dumnezeu să-l înalţe pe om la pragul vederii acestei teribile puteri antiteiste, fiindcă omul este chemat să organizeze cruciada contra acestei fiare, mereu răpusă şi mereu întronată peste popoare, cu toată grozăvia ei de putere ameninţătoare la adresa fiinţei popoarelor şi a supravieţuirii lor în istorie.

Puterea aceasta a „vederii fiarei” ca şi puterea tâlcuirii vedeniei nu sunt din lume, ci de la Dumnezeu, consecinţă a intervenţiei directe a lui Dumnezeu în fluxul puterilor dăruite peste fire făpturii umane. Acesta este un alt chip, reprezintă o altă formă de manifestare proniatoare a factorilor asincroni în istorie. Această „putere

---

[421] Dn, 7, 1-8

dăruită" face parte din harurile cele mari și cu totul excepționale („marile harisme, puteri harismatice"). Fără asemenea puteri omul nu ar avea capacitatea nici să vadă fiara (căci imperiile au dimensiuni nefirești, durate lungi și înțelesuri supraistorice, ca cele referitoare la caracterul lor de catapultă contra cerului și de diavolicească, demonică forță organizată contra lui Dumnezeu) și nici să tâlcuiască vedenia. Fiindcă, iată, în cazul celeilalte vedenii, aceea pe care o avusese Nabucodonosor, tâlcuirea vine prin puterea dumnezeiască pusă în Daniel sub forma „*cugetului veghetor*", ca „Duh al lui Dumnezeu celui Sfânt (deci ca mare putere harismatică), iar în cazul vedeniei lui Daniel tâlcuirea vine de la un «înger din preajma lui Dumnezeu»", ne spune IPS Bartolomeu în nota menționată. „În ambele cazuri, nu omul este cel care descoperă și luminează sensurile"[422]. Apocalipsele toate mărturisesc despre intervenția acestor *puteri harice,* ca extraordinară ilustrare a manifestării factorilor asincroni în fluxul cel mare al întregii existențe și al *istoriei universale* (macroistoria), pe de o parte, ca daruri ale *vederii* (a ceea ce în chip firesc nu poate fi cuprins cu *ochiul sensibil*, nici cu *ochiul minții*) și, pe de altă parte, ca daruri ale înțelepciunii, ca puteri ale tâlcuirii și totodată ca *premisă* a renovării raportului omului cu lumea (atât în registrul binelui cât și în acela al raportării la răul din lume). Răul care nu se vede și lucrarea care nu se înțelege nu pot fi controlate, căci ele lovesc de unde nu te aștepți. Fiindcă imperiile se prezintă popoarelor ca aparate juridice, militare, ca civilizații, ori, ele sunt, ne spun marii profeți, prin acele vedenii păstrate în Cartea Sfântă (grație puterilor lor clarvăzătoare, de origine suprafirească), asemenea *fiarei*, prin care se săvârșește încordarea răului într-un asalt asupra cerului și împotriva lui Dumnezeu.

În esență, vedeniile profetului Daniel, inclusiv cele care, într-un fel, se rânduiesc în seria profețiilor lui Ieremia asupra neamurilor, dimpreună cu „vedenia asupra învierii morților și asupra lui Antihrist", ce vine în aceeași serie cu vedenia lui Iezechiel, a „câmpului cu oase" (a învierii acestora), alcătuiesc împreună tabloul apocalipselor biblice. Cu totul tulburătoare rămâne și vedenia lui Baltasar (chiar dacă pare a se referi doar la rege), căci, cum reținem din tâlcuirea lui Daniel, aceasta pare a ne dezvălui *intervenția* în lume a unei *puteri* care *cântărește lumea*, găsește *lipsă* în „substanța" lumii (un bizar „deficit ontologic") și astfel lasă imperiul acela, ce-și luase sarcina guvernării ei, să se prăbușească, iar lucrul acesta ni-l spune Daniel când tâlcuiește celebrele cuvinte scrise de o *mână* pe perete în fața ochilor îngroziți ai regelui Baltasar: „Mane, Techel, Fares".

Iar acestea sunt astfel tâlcuite de Daniel: „*Mane*: Dumnezeu și-a *măsurat* regatul și i-a pus capăt; *Techel*: a cântărit în cumpănă și a găsit lipsă, *Fares*: regatul tău este împărțit și dat mezilor și perșilor"[423]. *Imperiul a împuținat substanța spirituală a lumii*, ne spune în tâlcuirea lui profetul și, deci, trebuie să piară. *Aceasta este cauza fatală pentru care pier imperiile și la pragul unui atare scăzământ ontologic se poate prognoza căderea lui.* Când imperiul împuținează substanța spirituală a lumii, adică despiritualizează omul și marile colectivități, de tipul popoarelor, atunci e semn că deja s-a pavat drumul căderii sale, drumul declinului, al nimicirii lui. Când, altminteri spus, imperiul intră în conflict cu spiritul dumnezeiesc pus în ființa popoarelor care împreună alcătuiesc un singur popor al lui Dumnezeu, este pavat drumul declinului acelui imperiu, drumul marilor surpări și drame colective. Vai popoarelor acelora care se află la clipa aceea în ruajul unui asemenea declin! Profețiile lui Ieremia asupra neamurilor ne spun ce se poate întâmpla cu acele popoare. Curios este că în clipa aceea Dumnezeu nu părăsește planul lumii, drama umană, ci intervine sădind în oamenii excepționali, ca în profeții Vechiului Testament, o putere înțelegătoare de o esență aparte, în care se cuprind și capacități de citire a semnelor vremurilor și puteri vizionare. O dovadă este cea furnizată de tâlcuirile lui Daniel la vedeniile lui Nabucodonosor și, deopotrivă, la propriile lui vedenii. Dumnezeu a sădit în Daniel, iată, nu numai darul vedeniei ci și puterea de a tâlcui aceste vedenii. Această putere este sădită în duhovnici, în cei mari și în cei mici, ceea ce

[422] Cf. nota IPS Bartolomeu, loc. cit.
[423] Dn, 5, 26-28

conferă spovedaniei caracter de taină. Tot o dovadă asupra caracterului tainic şi asincron al puterii de a tâlcui este funcţia liturghisitoare a preoţilor etc.

3 Puterea tălmăcirii şi darul vedeniei. Despre cunoaşterea noologică

În toate *tâlcuirile* acestea, în orice putere de tâlcuire, este prezentă o *putere înţelegătoare* de o esenţă aparte, pentru care avem şi mărturia de duh a cuvântului limbii care a fost şi ea utilizată la scrierea Cărţii Sfinte. Căci în greacă avem cuvântul *voũs* (nous) – care se referă la acea *facultate de înţelegere opusă perceperii senzoriale* (*sensus*).

Tulburător este să constaţi că *voũs* şi *sensus* sunt facultăţi opuse, una îndreptată spre *lucruri*, alta spre cele *eterne* (*to en* – Unul suprem; *ortoenos*, *orto* – drept *to en* – Unul suprem, *enos* de la *nous*) (Pr. Galeriu). Puterea de tâlcuire a vedeniilor regilor vine, aflăm din Cartea sfântă, prin puterea profetică, iar tâlcuirea vedeniilor lui Daniel vine direct de la îngerul Gavriil: „...iată bărbatul Gavriil, pe care-l văzusem în vedenia de la început, venind în zbor (...); şi a vorbit cu mine şi a zis: «Daniel, acum am venit să te fac să înţelegi». La începutul rugii tale a ieşit poruncă, iar eu am venit să-ţi vestesc; căci tu eşti un om de la capătul dorului"[424]. Adică, Daniel este „*bărbat iubit de Dumnezeu*", cum subliniază IPS Bartolomeu în nota sa la acest verset.

Prin urmare este vorba despre un tip special de *cunoaştere* care este şi participare la rânduială lui Dumnezeu.

Aici, în această chestiune, Daniel este cu totul tulburător, fiindcă în 12, 3 vorbeşte despre acea „cunoaştere" care mântuie, este mântuitoare şi care evident, nu e dintre cunoştiinţele obişnuite ci dintre cunoştiinţele neobişnuite, cum sunt *vedeniile* şi precum sunt înseşi aceste *puteri de tâlcuire,* care vin de la Dumnezeu, fie prin *profeţi,* fie prin îngeri, fie, suprem, prin Iisus Hristos. Daniel vorbeşte în cap 12, versetele 2-3, despre sensurile acestei cunoşteri în strânsă legătură cu „învierea morţilor", deci cu tema eshatologică: „şi mulţi dintre cei ce dorm în ţărâna pământului se *vor trezi*: Unii la viaţă veşnică, alţii la ocară şi ruşine veşnică. Şi cei ce au *cunoaşterea* vor străluci ca *lumina cerului*; iar din cei *drepţi*, mulţime, vor fi ca stelele în vecii vecilor. Iar tu, Daniele, închide cuvintele şi pecetluieşte cartea până la vremea sfârşitului, până ce *mulţi vor fi învăţaţi şi cunoaşterea va spori*"[425].

Ce ne surprinde aici este legătura dintre *cunoaşterea luminată şi mântuire.* Am îndrăznit a numi această cunoaştere *noologie.* Daniel spune că „cei ce au *cunoaşterea* vor străluci ca lumina cerului" (este, evident, vorba despre cei ce s-au *sfinţit*, căci s-au *mântuit*, iar aceştia sunt cei ce au *cunoaşterea.*) Prin ei se manifestă în istorie, într-un chip minunat şi într-o formulă specială factorii asincroni.

În nota la acest verset a IPS Bartolomeu citim următoarea explicitare: „*sýnientes* e un cuvânt cu o mare încărcătură semantică: [se referă la] cei *înzestraţi* cu *inteligenţa* de a înţelege prin *cunoaştere,* de a *intra în posesia cunoaşterii prin lumina intelectului* (vezi In, 17, 3: «Iar viaţa veşnică aceasta este: ca ei să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, şi pe Iisus Hristos, pe care Tu L-ai trimis»)". Aflăm de la Daniel că această cunoaştere ***va spori*** până la sfârşit. Ea este deci o „cunoaştere înţelegătoare" şi participativă la Dumnezeire, deci la rânduiala lui Dumnezeu. În al doilea rând, aflăm, că se dobândeşte prin *„lumina intelectului"*, adică printr-o „putere luminoasă" care, dacă, este la ins, e situată în *intelect*, deci nu în simţuri, chiar dacă nu se identifică nici cu intelectul, căci fiind în intelect este supraintelectuală, intelectul servindu-i numai ca instrumnent.

În fine, această cunoaştere are legături secrete cu "*trezirea*", deci cu *învierea* la *viaţa veşnică*, căci tot în nota IPS Bartolomeu la Dn, 12, 2, citim: "exegeiro = a se trezi, a se deştepta (din somn). Dacă Iezechiel profeţea o înviere generală, nediferenţiată (37, 1-14), Daniel anunţa tot o

---

[424] Dn, 9, 21-23
[425] Dn, 12, 2-3

înviere a tuturor, dar a cărei finalitate rezidă în răspundere individuală, a fiecărui om pentru faptele sale". Deci e vorba despre acea putere pusă în fiecare, dintre cele necreate, de la Dumnezeu, putere, însă, care, ca în pilda talanţilor, la unii n-a *lucrat*, n-a fost lucrătoare şi, deci, n-a sporit, nu s-a înmulţit. Deci despre această "înmulţire a talanţilor" e vorba, despre talanţii *darurilor* dumnezeieşti, nu despre orice fel de "puteri". C*ăci și puterile simțurilor pot fi înmulțite, ca în lăcomia banilor, dar acestea nu aduc mântuire.*

Acei ce sporesc cunoaşterea luminoasă sunt *noemones,* adică cei care „dobândesc cunoaşterea prin propria lor aşezare în duh: mai cuprinzător: «înţelepţii duhovniceşti»", „noeticii"[426]. În acest punct, profeţia lui Daniel devine şi mai răspicată în ceea ce priveşte acest tip de cunoaştere, care, probabil este aceea a „*noologiei*" adică este „cunoaşterea înteleaptă" sau a „înţelepţilor" şi profeţilor, şi ea are legătură directă tocmai cu urmărirea *căii (metodos) care aduce și* mântuirea. Deci nu orice metodă, ci cea prin care triumfă *trăirea înălțată* şi înălţătoare (morală, înţeleaptă). Iată ce ne spune Daniel: „Mulţi vor fi aleşi şi înălbiţi şi încercaţi prin foc şi sfinţiţi; dar nelegiuiţii vor face nelegiuiri, şi nimeni dintre nelegiuiţi nu va avea *cunoașterea*; dar *cei înțelepți* vor avea *cunoașterea*"[427]. Prin factorii asincroni este pusă în lume, iată, puterea de cunoaştere dar şi trăirea înălţată şi înălţătoare, capabilă să ridice insul la cer şi la cunoaşterea luminată.

Este vorba aici despre cunoaşterea eshatologică (asupra sfarşitului şi deci asupra „plinirii sfarşitului"), tot ca tip de cunoaştere noologică. Dar este vorba şi despre toată învaţătura revelaţiei, atâta câtă ne este dată în cele două praguri ale acesteea, ca *revelație naturală* şi *supranaturală*, cum precizează Nichifor Crainic. Însă este vorba şi despre „cunoaşterea ziditoare", care ne ajută să urmăm calea cea bună, *calea salvării*, cunoaşterea luminoasă, înălţătoare. Ea este împlinită prin profeţi, prin genii, prin sfinţi, prin Iisus Mântuitorul (Evanghelii), prin vedenii şi tâlcuiri, etc., prin „documente noologice" etc. Ea este în planul lumii, prin acea rânduială nevăzută, ca Biserică invizibilă sau euharistică, ce este în lume, dar lumea n-o vede fiindcă stă departe de ea, cum aflăm petrecându-se la momentul acela de pe drumul spre Emaus, când cei doi apostoli (Cleopa şi probabil însuşi Evanghelistul Luca) nu L-au recunoscut pe Iisus, Cel ce mergea alături de ei, decât atunci când „luând pâinea a binecuvantat şi, frângând, le-a dat. Şi s-au deschis ochii lor şi L-au cunoscut; dar El li s-a făcut nevăzut"[428]. Abia în momentul euharistic L-au re-*cunoscut*, ceea ce arată că *nu orice cunoaștere și cunoștiință este dătătoare de adevăr*, *de acces* la *planul ascuns* al realităţii, la Dumnezeu, ci numai cea dobândită în şi prin *trăirea mântuitoare (înălțată).* Această cunoaştere dimpreună cu trăirea care ne dă acces la ea reprezintă *firul* de continuitate a lumii, dacă ea este retrasă, e semn că s-a apropiat sfârşitul. În unitate cu trăirea corelativă, ea alcătuieşte ceea ce denumim prin termenul sintetic de învăţături. Exprimările acestor învăţături, ca tipar de trăire şi ca tip de cunoaştere, sunt noologice, de la vedenii, la tâlcuiri, documente spirituale, profeţii, cărţi înălţătoare, în frunte cu cea mai înaltă şi imposibil de decriptat pe toate faţetele ei, cu Biblia, care rămâne *pecetluită* totuşi până la plinirea vremilor. „Iar tu, Daniele, închide cuvintele şi pecetluieşte cartea până la vremea sfârşitului"[429]. Este vorba despre o cunoaştere în derulare, neîmplinită decât odată cu împlinirea vremii, ceea ce confirmă „dimensiunea eshatologică" a acestei cunoaşteri (noologia). „Iar tu pecetluieşte vedenia, căci ea e pentru multe zile", îi spune îngerul Gavriil lui Daniel, referindu-se la vedenia acestuia asupra celor două chipuri, *berbecul și țapul*[430].

Să reținem că la această cunoaștere nu au acces nici „senzualiștii", nici acei înțelepți ai filosofiei (sofoi), ci „noeticii", acei „înțelepți duhovnicești", însuflețiți de „inspirație duhovnicească", adică acceptați la cunoașterea

---

[426] Nota IPS Bartolomeu la Dn, 12, 10
[427] Dn, 12, 10.
[428] Lc, 24, 29-31
[429] Dn, 12,4
[430] Dn, 8, 26

luminată grație „trăirii înălțate", curate, triumfătoare (în și prin care triumfă Duhul Sfânt și deci ordinea cerească în cele de pe pământ: „precum în cer așa și pe pământ").

Drumul vieții, din perspectiva cunoașterii luminate („noologia"), este înmărginit de minunății și de minuni, pe care doar opacitatea vieții prea coborâte ne oprește a le vedea. Altfel drumul vieții noastre este însemnat, jalonat de miracole, minuni și cadre minunate, care nu i se arată decât celui curat cu inima și înălțat cu mintea, aleșii, „înălbiți și încercați prin foc și sfințiți"[431]. Dar să cercetăm puterea acestei cunoașteri în tâlcuirea la care este solicitat Daniel a celor trei vedenii. Să începem cu vedenia lui Nabucodonosor.

4 Profetul lui Dumnezeu și Împăratul lumii acesteea

După ce are visul care-l tulbură enorm, Nabucodonosor își cheamă toți înțelepții și magii să i-l tâlcuiască și cum nimeni nu i-l poate *reda,* Nabucodonosor dă ordin „ca toți înțelepții Babilonului să fie dați pierzării[432].

Și atunci, Daniel primește de la Dumnezeu „descoperirea vedeniei într-o noapte". Dus în fața regelui, Daniel îi spune: „Iar mie *nu* mi s-a descoperit această taină datorită *înțelepciunii* ce se află *în mine* mai mult decât în toți cei vii, ci *pentru* ca eu *să-i spun regelui tâlcul,* așa ca tu să-ți poți cunoaște *gândurile inimii*"[433] (sbl. ns., IB). Este cea mai tulburătoare lămurire asupra acelei „*puteri*" (de clarviziune și tâlcuire) care nu este *dintre* cele ale omului și ale lumii, căci nu-și are *originea* în *om* ori în orânduiala firii, ci este suprafirescă, își are rădăcina în *voința lui Dumnezeu către om*, de a lămuri omului *linia interioară* a *istoriei*, aceea care se descoperă prin *vedenii* și *tâlcuri*. De aceea este dedicată „gândurilor inimii" și, în al doilea rând, este însoțită de o „putere" corelativă pe măsură, un fel de „putere în oglindă" căci această curioasă „capacitate" se manifestă, odată, ca „*vedenie*", în visul lui Nabucodonosor și, în chip simetric (ca-n oglindă), se manifestă ca „putere de tâlcuire" în capacitatea lui Daniel de a *tălmăci* acea vedenie (de a o „re-vedea" și a o tălmăci). Ba, în plus, resortul ei de putere suprafirescă pusă în *vedenia* lui Nabucodonosor și în *tâlcuirea* lui Daniel, i se lămurește și acela lui Daniel: „Taina despre care întreabă regele nu este (în puterea) înțelepților, a magilor, a descântătorilor, sau a ghicitorilor să i-o spună regelui, dar în cer este un Dumnezeu Care descoperă tainele și i-a arătat regelui Nabucodonosor ce lucruri se vor petrece în zilele ce vor veni"[434].

Această putere pusă în *vedenia* regelui și deopotrivă în *tălmăcirea* lui Daniel este integral o putere dumnezeiască, ce se propagă în lume ca *har* și sub forma *pachetelor de harisme.*

Aceeași putere i-a fost dată lui Moise și lui Aaron, le-a fost dată lui Petru și celorlalți ucenici pe muntele Tabor, le-a fost dată ucenicilor pe drumul către Emaus când Iisus frânge pâinea și ucenicii îl recunosc deodată, este dată lui Pavel pe drumul Damascului și tuturor apostolilor, este dată lui Iezechiel în vedenia „câmpului cu oase", este dată lui Ioan în vedenia apocalipsei etc, etc. Este dată, ne spune Biblia și unor mari conducători, însuși lui Nabucodonosor, etc, etc.

Iar ceea ce vede Nabucodonosor este „chipul puterii celei mai mari din lume", pe care însă el singur n-o poate înțelege (cuprinde cu mintea). De regulă, în aceste situații, Dumnezeu trimite *puterea în chip simetric*, la a doua persoană, de data aceasta ca *putere de tâlcuire*, de „înțelegere". Uneori, vedenia se tălmăcește în altă epocă, așa cum s-a întâmplat cu Nifon al Constanzianei ce va primi o tâlcuire plastică abia peste câteva sute de ani, în și prin programul iconografic al lui Ștefan cel Mare și Sfânt, Petru Rareș și al mitropolitului Grigorie Roșca, cum ne spune într-o carte de excepție Sorin Dumitrescu.

Iar viziunea regelui era aceea a unui chip al cărui cap era de aur, mâinile și pieptul erau de argint, coapsele și pântecele de aramă, iar picioareele, o parte de fier și o parte de lut. Și s-a

---

[431] Dn, 12, 10
[432] Dn, 2, 12
[433] Dn, 2, 30
[434] Dn, 2, 27-28

desprins o piatră din munte, („o piatră tăiată din munte, nu de mână") şi a izbit chipul peste picioarele de lut şi de fier şi le-a sfărâmat. „Atunci dintr-o dată s-au sfărâmat lutul, fierul, arama, argintul şi aurul şi s-au făcut ca praful vara pe arie, şi furia vântului le-au spulberat şi loc peste ele nu s-a mai aflat, iar piatra care lovise chipul s-a făcut un munte mare şi a umplut tot pământul"[435].

La această vedenie teribilă, tălmăcirea lui Daniel este şi ea teribilă. El vede în chipul acesta tâlcul succesiunii imperiilor dintre care ultimul care va veni fiind format, o parte din fier şi o parte din lut, „va fi împărţit"; „regatul acela va fi tare, dar ceva din el se va sfărâma"[436]. Şi după ce se vor duce toate cele patru regate succesive, tot mai slăbite, ultimul fiind cel mai opresiv, dar şi cel mai vulnerabil, partea din fier fiind expresia opresiunii, a apăsării care fărămiţează („el va fărămiţa şi va supune", aşa cum „fierul fărămiţează şi supune"), după ce vor cădea ele printr-o *putere* care nu vine de la cele fireşti, ci în chip *extraordinar* (ca o piatră tăiată din munte de o forţă, ori o mână nevăzută), atunci „Dumnezeul cerului va ridica o împărăţie care-n veci nu va fi nimicită; împărăţia lui nu va fi lăsată unui alt popor, ci va fărămiţa şi va vântura toatele regatele iar ea va rămâne în veci"[437]. Căci, în visul lui Nabucodonosor, „piatra care lovise chipul s-a făcut un munte mare şi a umplut tot pământul"[438]. Vedenia imperiilor care se fărămiţează unul după altul, de la cel strălucit ca aurul la cel opresiv ca fierul, conţine două linii de tâlcuire, pe care Daniel le urmează. Mai întâi că aceste imperii, care vin unul după altul, compun un singur chip, deşi părţile sunt atât de diferite şi zidite din *elemente* cu totul distincte: aur, argint, aramă, fier plus lut (al patrulea). În al doilea rând ele, deşi distincte, sunt străbătute, de la ultimul (în timp) la primul, cel de aur, de una şi aceiaşi *slabiciune*, care le face caduce şi le coboară pe fiecare cu câte o treaptă: imperiul de aur lasă locul regatului de argint, acesta celui de aramă ş.a.m.d. Aceasta este legea sucesiunii prin declin şi degradare a elementului constitutiv, ziditor., care, din aur se preschimbă, la ultimul regat, în fier şi lut, amestecate, adică având în compunerea lor trei principii: al *apăsării*, al *fărămiţării* şi al *zdrobirii*.

În fine, al doilea fir tâlcuitor se referă la forţa care le dărâmă pe toate şi care este de la Dumnezeu, nu din lume, încât între cele *două zidiri* nu poate exista nici o continuitate, nici o succesiune. Imperiile se ridică aidoma unui chip de aur pe picioare de lut, adică dintre cele trecătoare, pe când împărăţia lui Dumnezeu se desprinde dintr-un munte („muntele cel sfânt", care poate fi şi *omul ceresc*) şi creşte ca un munte care umple pământul tot (deci e coextensiv întregului, depăşindu-l cu forţa care săvârşise această teribilă transformare la scara a tot pământul: „împărăţia Lui nu va fi lăsată unui alt popor, ci va fărămiţa şi va vântura toate regatele, iar ea va rămâne în veci"[439]).

În nota IPS Bartolomeu la acest verset[440] se consemnează: „viziune megalitică asupra apariţiilor şi dispariţiilor succesive ale unor imperii. Cei mai mulţi exegeţi – inclusiv o seamă din Sfinţii Părinţi – sunt de părere că succesiunea imperiilor (în ordinea descrescândă a valorilor de metal din statuie) ar fi: cel babilonian, cel al Mezilor, cel al perşilor şi cel al lui Alexandru cel Mare, urmat de veşnica împărăţie a lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu". Curios este că *viziunea* imperiului soteriologic renaşte în istorie, ca o reluare a zadarnicului orgoliu căci, iată, Dumnezeu i-a tâlcuit prin Daniel celui mai mare dintre împăraţii pământului din toate epocile, lui Nabucodomosor, că „împărăţia Lui [a lui Dumnezeu] nu va fi lăsată altui popor"[441], încât nebunească va fi acea viziune care leagă „salvarea" lumii de vreun *imperiu* din lume. Salvarea vine

---

[435] Dn, 2, 35
[436] Dn, 2, 42
[437] Dn, 2, 44
[438] Dn, 2, 35
[439] Dn, 2, 44
[440] Dn, 2, 44
[441] Dn. 2, 44

direct de la Dumnezeu şi unica „împărăţie soteriologică" este aceea a lui Dumenzeu, zidită printr-o forţă, o energie care nu este din lume şi care nu va fi pusă pe umerii şi în sarcina nici unui *popor istoric*, ci, numai, în sarcina Bisericii lui Dumnezeu Cel făcut om, şi a poporului în Biserică, nu în afara ei. Iată că textul biblic face o clară distincţie între *imperiile din lume* şi *împărăţia lui Dumnezeu*. Aceasta nu va fi din lume şi nici nu va fi pusă în sarcina vreunei puteri lumeşti (temporale), ci în sarcina poporului organizat în Biserica lui Dumnezeu şi propagată poate sub forma unui *stat nou* unit cu Biserica Sa şi cu toate corporaţiile laburiste ale societăţii la rândul lor guvernate de legea supranaturală a iubirii de aproapele, în chipul unei sinergii cu mult prea vag prefigurată de „simfonia" bizantină, căci aceasta excudea din ecuaţia puterii tocmai corporaţiile lucrătorilor (care, din această pricină, nici nu preluau în spiritul lor de corp preceptele creştine, astfel că negustorul ori soldatul bizantin se comportau într-un fel când erau în Biserică şi cu totul diferit în afara bisericii, fiinţa lor fiind schilodită de o nefirească schizoidie). Ne dăm seama că parlamentarismul se modifică el însuşi în direcţia unui parlament semicorporatist, care obligă şi partidele să se reformeze în privinţa mediilor de recrutare, al spiritului doctrinar şi al sistemelor de reprezentare. Pentru realismul noului corporatism la care visaseră şi utopiştii din toate epocile avem o primă confirmare în corporaţiile capitaliste protestante şi neoprotestante ale Nordului Europei şi ale Americii, unde s-a văzut că este cu putinţă o lume de afaceri prin ochii credinţei, tot atât de puternic interesată de prosperitatea muncii şi de organizarea ei raţională ca şi de profitul capitalului şi de bunăstarea burghezului. Respectul de sine n-a fost niciodată rupt la aceştia de respectul celuilalt, al lucrătorului, iar prosperitatea burgheză nu s-a dobândit cu preţul înfometării muncitorilor şi al pauperizării popoarelor. Poate că cei doi factori, un stat capabil să regândească organizarea socială după principii creştine (vezi, în acest sens, social-work-ul american, welfair-state-ul nordic, justiţia restaurativă americană şi britanică, inspirată tot după principii creştine asupra celui ce greşeşte, selecţia în justiţie prin filtrul congregaţiei ca în Anglia, sunt dovezi ale apropierii satatelor respective de modelul statului creştin) şi corporaţii capabile să-şi dirijeze afacerile prin ochii credinţei în Iisus Hristos, sunt cel mai deplin întruniţi în America şi în state ale arealului nord-atlantic (Suedia, Norvegia, Finlanda, mai vag în Olanda, Anglia etc.).

Împărăţia lui Dumnezeu va fi pusă în lume şi va fi guvernată de Dumnezeu ca *rânduială dumnezeiască*, nu *lumească*. Vedenia aceasta va fi radical luminată prin cuvintele Mântuitorului, ce cad ca un verdict şi ca o reamintire (avertizare): „Împărăţia Mea nu este din lumea aceasta". Încât nici un imperiu din lume nu va fi cu adevărat renovator dacă nu va aduce organizaţia lumească la pragul şi la formula organizării bisericeşti până într-acolo încât în toate rânduielile de pe pământ să se reproducă legea iubirii lui Dumnezeu Fiul, care înseamnă slujirea aproapelui până la jertfirea de sine şi până la a te preschimba pe tine în cel ce se pune cu bucurie în serviciul bunăstării celor mulţi şi umili, ca să se împlinească acel cuvânt al Mântuitorului în ţinutul Betsaidei: „Mi-e milă de popor" şi: „Daţi de mâncare mulţimii" („Şi ieşind din corabie Iisus a văzut mulţime mare şi *I s-a făcut milă de ei*, că erau ca nişte oi fără păstor, şi a început să-i înveţe multe. Dar făcându-se târziu, ucenicii Săi s-au apropiat de El şi I-au zis: Locul e pustiu şi ora e târzie; dă-le drumul să meargă prin oraşele şi satele dimprejur ca să-şi cumpere de-ale mâncării. Iar El, răspunzând, le-a zis: *Daţi-le voi să mănânce*".[442])

Cu acelaşi înţeles asupra imperiilor, de puteri care se succed ca într-o rotaţie şi cu o vădită intenţie pedagogică va fi tălmăcită vedenia lui Nabucodonosor de către D. Cantemir pentru uzul împăratului ruşilor, interpretare în care, din păcate, aflăm şi rădăcina celei dintâi relansări a ideii despre un „imperiu lumesc soteriologic", căci D. Cantemir conferă caracter universal ultimului imperiu identificat cu imperiul ruşilor, deci nu cu imperiul lui Dumnezeu. Pe de altă parte, prinţul moldav, *încifrează* un nucleu ezoteric în propria lui interpretare voind a transmite

---

[442] Mc, 6, 35-37

posterităţii adeziunea lui la tâlcuirea lui Daniel. Fiindcă deşi D. Cantemir îi tălmăceşte ţarului că în succesiunea imperiilor, cel rus va fi un imperiu universal, totuşi, pe de altă parte, are grijă să impună ideea unei *rotații* de la răsărit spre *miazănoapte*, de la lumină spre întuneric, de la o lume încălzită („caldă") la una „rece", îngheţată, şi deci „încremenită", ceea ce totuna cu o resuscitare a vedeniei lui Nabucodonosor într-o *narațiune* de iz veterotestamentar târziu. Aşa cum, în Moldova fiind, acelaşi prinţ moldav va plăsmui, tot cu sens de parabolă, imaginea Inorogului, făptură fabuloasă, tipic veterotestamentară. Legea de succesiune a imperiilor – *ab Orientem ad Occidentem* – este cel mai tulburător avertisment asupra renaşterii imperiului soteriologic în lume, ca putere lumească. D. Cantemir se adaugă astfel seriei marilor tâlcuitori ai mereu renăscutei şi orgolioasei idei imperialiste la scara istoriei universale. Fiindcă el spune: iată *acest* imperiu va fi cel universal, dar adaugă el, în scrierea sa tâlcuitoare, va fi şi *ultimul*. Or, Cantemir ştia că imperiile vin şi se duc, urmează aceeași *„incrementa et decrementa"*, acelaşi *corsi e ricorsi*, cum va spune G. Vico. Putem spune, în incheiere, că această extraordinară parabolă a lui Daniel s-a constituit într-o paradigmă a gândirii universale, pe temelia căreea se vor zidi toate marile *teorii* despre imperii şi imperialisme. Cei ce n-o cunosc sunt, chiar şi aceia, marcaţi, fără s-o ştie, de „gândirea lui Daniel". Ca o probă că aceasta nu era decât *vehicolul* unei „puteri înţelegătoare" suprafireşti, care nu e din lumea aceasta, ci vine asupra lumii ca „putere clarvăzătoare" de la Dumnezeu. S-o numim viziune danielină asupra imperiuului şi a imperialismului.

B. Învăţăturile mântuitoare. Înomenirea lui Dumnezeu

„Ca să pătrundă înlăuntrul omului
şi în adâncimea inimii lui" (Ps 63,7).

I. Puterea învăţăturilor. Învăţăturile mântuitoare

1 Răzbunare sau iertarea pe calea iubirii? Învăţătura dreptei pedepse.

Lumea este zidită pe iertare şi deci pe iubire, pe autoispăşire, nu pe sancţiune şi pedeapsă. Este sensul înnoitor al învăţăturii mântuitoare creştine faţă de orice alt tip de învăţătură. Binele se întoarce în lume nu întrucât eu îl pedepsesc pe vinovat, ci întrucât mă cercetez pe mine pentru răutăţile lumii, adică mă socotesc co-responsabil pentru răul din lume. Sensul acesta a fost tălmăcit lumii de pilda lapidării, una dintre parabolele folosite de către Dumnezeu Fiul pentru a-şi propaga învăţăturile. Când lumea aceea israelită se năpusteşte asupra femeii căzute ca s-o pedepsească pentru păcatul preacurviei şi Iisus este somat să încuviinţeze "omorul" (pedeapsa) ca reacţie contra evidenţei păcatului (greşelii) - căci femeia aceea fusese surprinsă în actul adulterin - Iisus le răspunde, dându-le binecunoscuta dezlegare: "Cel fără de păcat dintre voi să arunce cel dintâi piatra asupra ei"[443]. Şi care a fost urmarea? Evanghelia ioanică, prin care ni se şi transmite această parabolă învăţătoare, ne spune: "Iar ei auzind aceasta şi mustraţi fiind de cuget, ieşeau unul câte unul, începând de la cei mai bătrâni şi până la cei din urmă, şi a rămas Iisus singur şi femeia, stând în mijloc"[444]. Cum a procedat Iisus? A suspendat El Legea lui Moise, care "poruncea ca pe unele ca acestea [femeie prinsă asupra adulterului] să le ucidem cu pietre"?[445]. Ce înţelegem? Conform învăţăturii celei noi, mântuitoare, binele trebuie căutat înlăuntrul tău şi îndreptarea lumii începe prin această privire înlăuntrul tău, prin examinarea "faptelor tale" şi prin judecarea propriei tale persoane, în lumina celor săvârşite de tine sub tăişul Adevărului în care este şi lumina descoperitoare şi măsura măsurilor, adică iubirea lui Dumnezeu, dreptatea şi mila Lui pentru om. Are drept să pedepsească numai cel curat, acela care el însuşi n-a păcătuit niciodată. Cine este acela? Numai Fiul Omului, Dumnezeul înomenit. Dar el nu pedepseşte, El ne învaţă iubirea. Iar această învăţătură primeşte luminarea deplină de la fapta jertfei lui Dumnezeu pentru mântuirea omului. În centrul învăţăturii despre iubire se află deci teologia jertfei lui Dumnezeu, pe care a tălmăcit-o atât de adânc tâlcuitor pentru noi părintele pr. Constantin Galeriu[446]. Ideea că Dumnezeu lucrează în lume prin popoare nu prin conducători este deplină în doctrina ortodoxă a jertfei, ne spune pr. profesor Galeriu. Iisus ne cere să privim înlăuntrul nostru şi să ascultăm ceea ce ne spune sufletul curat din noi, adică partea aceea din noi, de esenţă divină, care ţine cumpănă păcatelor noastre şi face din noi fiinţe pregătite să ne privim mustrător: "iar ei auzind aceasta şi mustraţi fiind de cuget...". Conştiinţa păcatului propriu, "mustrarea de cuget" este, iată, primul act cu care începe răscumpărarea, mântuirea noastră şi evitarea unei noi greşeli, adică eliberarea din stăruinţa în păcat. Aceasta este şi învăţătura cu care începe înnoirea noastră. E grea, oare, învăţătura cea nouă? E infinit mai "uşoară" şi, în plus, este mântuitoare. Cu ea începe, într-adevăr, mântuirea lumii. Prin urmare, fundamentul oricărei zidiri sociale nu poate fi pedeapsa, cum zice Durkheim, ci "privirea răs-

---

443 Ioan, 8, 7.
444 Ioan, 8, 7.
445 Ioan, 8, 5.
446 pr. Constantin Galeriu

cumpărătoare înlăuntru", în sufletul nostru. Privirea înlăuntrul nostru, mustrarea de cuget (cugetul întors mustrător asupra noastră) este una din privirile lui Dumnezeu în lume, ne înalţă să privim în lume cu ochiul lui Dumnezeu. Momentul culminant al acestei priviri înăuntru este instituţia spovedaniei. Această privire înlăuntru pune în fiinţa fiecăruia dintre noi puterea cântăririi păcatelor noastre, aşa cum ne arată momentul evanghelic în care, "israeliţii", cântărind cu mâinile fiecăruia piatra pregătită s-o ucidă pe păcătoasă, îşi cântăreau cu "mâna sufletului" păcatele proprii şi, fiind prea grele, nu au mai aruncat în femeie, ci asupra lor înşişi, s-au întors din calea săvârşirii unei greşeli noi, de data aceasta, chiar cu justificarea dată de Lege.

2 Prima învăţătură a omului ca fiinţă socială

Începe îmbunătăţirea lumii cu tine însuţi, iată prima învăţătură euxiniană a mântuirii în celălalt. Începe prin a te pedepsi pe tine, ori şi mai precis, prin a te privi în suflet să vezi dacă eşti îndeajuns de curat în faţa îndemnului la pedepsirea lumii, la pedepsirea celuilalt. Dar lucrul acesta este posibil pentru că oricine este înzestrat de la Dumnezeu cu oglinda binelui adânc fixată în sufletul propriu, în care se va reflecta corect, adecvat, fapta proprie. Acea oglindă este latenţa sufletească şi dumnezeiască a lumii. E suficient să te priveşti în ea cu tot lăuntrul tău sufletesc, cu trecutul faptelor tale, pentru a dobândi dreapta imagine a persoanei tale, a celor săvârşite de tine, bine cântărite şi instantaneu arătate ţie în oglinda aceea. Prin urmare, adevărul lumii se cuprinde în taina mântuirii şi ne spune că singura cale de triumf asupra răului este răscumpărarea propriilor tale fapte rele. Nu pedeapsa, ci mântuirea. Sau şi mai exact, nu pedeapsa celuilalt (ca regulator al lumii), ci mântuirea personală, ca drum şi cale către restaurarea binelui rănit în structura lumii şi a existenţei.

Aplicând aceeaşi idee la înţelegerea fenomenului identităţii naţionale putem înţelege că aceasta este garantată de latenţa sufletească a lumii (deci de către Însuşi Dumnezeu Pantocratorul), nu de fapta omului, dar că poate fi restaurată, ori de câte ori e rănită, numai prin această examinare lăuntrică, prin această privire în oglinda sufletului popular (popularis=comun) sau comun, care ne ţine pe toţi în unul şi acelaşi im-puls al Binelui universal, cosmic. Între Sufletul popoarelor şi Binele universal avem o relaţie directă, altfel lucrurile devin ininteligibile şi chestiunea, iraţională.

II Lecţiile Pustiei

1 Agenţii antilucrării vs elevii lui Iisus. „Generaţiile dreptăţii"

„*Unsul Domnului în vestea cea bună*"[447]

Când Dumnezeu îi dă mărturie lui Ioan Botezătorul astfel: „Cel peste care vei vedea Duhul pogorându-Se şi rămânând peste El, Acela este Cel ce botează cu Duh Sfânt"[448], Domnul ne spune explicit că *o nouă lucrare* se face şi din ea lumea va ieşi recreată, complet înnoită, iar cel ce va ridica cuvânt împotriva Duhului Sfânt, neîntrerupt lucrător în lume de la Facere şi până la *Ungerea Domnului,* şi împotriva marii taine dinlăuntrul acestor lucrări, prin care lumea a fost creată şi apoi înnoită prin darul mântuirii, acela nu va fi iertat.

Două faţete ne sunt arătate cu privire la adevărul că Dumnezeu săvârşeşte lucrarea Sa în lume în chip neîntrerupt de la Facere şi până la sfârşitul veacului şi anume: a) la un anume prag al timpului, Dumnezeu Însuşi se face om şi rob spre a reda omului viaţa veşnică, eliberată din robia păcatului mortal, ca măsură a iubirii Sale pentru om şi ca dovadă că Dumnezeul adevărat

---

[447]Cap. 61, Isaia.

[448] In 1,33

este Dumnezeu al iubirii; b) lucrarea lui Dumnezeu se săvârşeşte înlăuntrul libertăţii omeneşti, încât acesta se poate împotrivi lui Dumnezeu săvârşind păcat de moarte, care, fiind păcat contra Duhului Sfânt, n-are iertare. Specificul manifestării lumii înnoite ţine, iată, de caracterul ei asincron, adică de faptul că prin timpul lumii nu se mai propagă exclusiv şi atotbiruitoare moartea, ci triumfă viaţa renovatoare, şi vehiculul propagării noului timp este întrunit de ceea ce Isaia numeşte „generaţii harismatice", cele care sunt următoarele vrednice ale lui Iisus.

Kenoza, coborârea lui Dumnezeu prin întrupare, este o intervenţie recreatoare asupra lumii căzute, un fenomen asincron de cuprindere universală, căci Dumnezeu nemuritorul s-a făcut pe Sine muritor, „cu moartea pe moarte călcând", înviindu-Se pe Sine din moarte şi „celor din mormânturi viaţă dăruindu-le". Cel ce este nemuritor S-a făcut muritor şi Cel ce-a murit a înviat din morţi, iată un fenomen de asincronie completă, totală.

Unsul Domnului este cea mai teribilă taină, este Cel ce se face axul lumii recreate, iar lucrarea aceasta se săvârşeşte prin Persoanele Treimice; „osebite în egalitatea fiinţială: Tatăl, Cel ce unge, Fiul, Cel ce este uns, şi Duhul, ungerea însăşi" (comentează Sf. Irineu al Lionului, menţionat în adnotarea sa de IPS Bartolomeu).

Putem deduce, aşadar, că unul dintre înţelesurile Cuvintelor spuse de Mântuitor – „Cel ce va grăi cuvânt împotriva Fiului Omului va fi iertat, dar cel ce va grăi împotriva Duhului Sfânt nu va fi iertat"[449] – se referă la cei ce se vor face *vas al cuvântului întors*, adică *propovăduitori ai cuvântului anticristic, cuvântători împotriva acestei Sfinte Taine şi Lucrări înnoitoare, din care a ieşit Lumea înnoită.* Domnul este Cuvântul Întrupat, iar cei ce vor grăi împotriva Duhului Sfânt vor fi *agenţii Antilucrării, ai liturghiei întoarse, ai marii deconstruiri anticristice a lumii rezidite în Hristos şi prin El întru Dumnezeu Tatăl şi întru Duhul Său cel Sfânt.* Persoana este *vas al cuvântului*, deci *al iubirii*, încât *nu putem să ne utilizăm propria persoană şi pe a celorlalţi oricum, ci numai în conformitate cu acest înţeles axial, pe temeiul căruia se zideşte totul.* Prin urmare iubirea este asincronă, prin ea triumfă timpul vieţii, al libertăţii, al mântuirii şi deci al îndumnezeirii omului, eternitatea.

Şi cap. 61 din Isaia vorbeşte despre cei ce se „vor numi generaţii ale dreptăţii", lucru teribil, căci sunt propovăduite aici teribile profeţii despre „generaţiile harismatice", lucrătoare întru *propagarea Adevărului lui Iisus.* Aceştia sunt cu adevărat „Cei ce-I urmează lui Iisus", hristofor-i, oamenii care poartă „vasele Domnului", cum spune tot profetul Isaia. Se poate deduce că Domnul, atestând prin lucrarea Sa directă triumful timpului urcător asupra celui care aduce nimicirea, ilustrare supremă a unui fenomen asincron de netăgăduit, îşi alege asemenea „generaţii ale dreptăţii", adică cele prin care lumea este readusă la Cuvântul Domnului, la taina Unsului lui Dumnezeu şi a „ungerii însăşi" care este Duhul Sfânt coborât asupra Domnului, arătându-Se lucrător în lume. Aceste Generaţii compun *înlăuntrul istoriei liniile harismatice*, de propagare a Adevărului Unsului lui Dumnezeu şi deci sunt Chemătorii şi Chemaţii totodată, stigmatizaţii harismelor şi actanţii unor fenomene ascensionale, asincrone faţă de timpul nimicitor. Prin ele se recompune mărturia, ele sunt deci, totodată, Generaţii mărturisitoare. Uneori acestea ating puritatea Sfinţeniei, cum s-a întâmplat cu franciscanii ori cu generaţiile isihasmului răsăritean, cu martirajul Noii generaţii interbelice, urmărită, ucisă, aruncată în temniţi fără ca adevărul propovăduit de ea să poată fi suprimat. *Ei au biruit în spirit.* Ei sunt ecoul îndemnului Mântuitorului: „Îndrăzniţi, Eu am biruit lumea!" *Biruinţa în spirit* este esenţialmenete *asincronă* faţă de timpul nimicirii şi puternica dovadă asupra „*generaţiei dreptăţii*", asupra *harismaticilor*, a celor aleşi să dea mărturie prin însăşi viaţa lor despre Unsul lui Dumnezeu. Numai aşa vor fi cei ce se vor putea chema „Elevii Domnului nostru Iisus Hristos", Învăţătorul lumii şi Recreatorul ei.

---

[449] Mt 12,32

Cei ce vor acţiona împotriva acestor „generaţii ale dreptăţii", vor grăi împotriva Duhului Sfânt şi acesta este un alt sens la cele mărturisite de însuşi Hristos[450].

A fi „următori ai lui Iisus", adică „cei Ce-I urmează Lui", înseamnă a îmbrăca haina harismatică a acestor Generaţii adică a fi pregătiţi pentru jertfa dreptăţii Sale, altfel nu vei avea dovada stigmatului harismei, a alegerii. Pentru aceasta trebuie să fii mereu acolo unde este lucrarea Domnului şi a ungerii Sale, începând, evident, cu lucrarea lucrărilor, cu Sfânta Liturghie euharistică. Apoi, a fi mereu în rânduiala tainelor Sale şi în toate rânduielile Bisericii Lui, prin care este rezidit trupul lumii şi este salvat sufletul ei. E necesar, în fine, să te cercetezi pe tine ca *purtător de harismă*, deci ca *vehicul al unei vocaţii*, ca împlinitor al Darului şi ca slujitor, prin darul tău, al semenilor, căci numai aşa poţi fi „*ungere de veselie celor întristaţi*".[451]

Generaţiile dreptăţii repetă, astfel, prin ele, taina ungerii şi deci a lucrării Duhului Sfânt, ele devenind astfel: „ungere de veselie celor întristaţi // podoabă de slavă în loc de duh al mâhnirii; ei se vor numi generaţii ale dreptăţii, răsadul Domnului întru slavă. Şi vor zidi vechile ziduri prăbuşite // şi vor ridica locurile cele din vechime pustii // chiar pe cele pustiite cu mult în urmă"[452], adică „cele pustiite înainte de multe generaţii"[453]. Iată, dar, semnele unei generaţii harismatice, chemate să poarte stigmatul harului şi să săvârşească lucrarea ziditoare ca „următori ai lui Hristos". Aceste generaţii compun actanţii unor fenomene asincrone de mare frumuseţe şi de copleşitor mister. *Cei ce fug de „cei întristaţi" căutând pentru ei bunăstare materială şi trai tihnit* (uneori în ţinuturi îndepărtate, care de fapt sunt *noul Egipt al păcatelor*), aceia nu vor fi părtaşi la „zidirea vechilor ziduri prăbuşite" şi nici nu „vor ridica locurile cele din vechime pustiite" din pricina faptelor risipitoare şi rătăcitoare, cum sunt şi cele prin care se înfăţişează privirilor de astăzi generaţiile noului materialism, ale *demisiei* de la Cuvântul lui Dumnezeu. Cel ce fuge de „cei întristaţi" vor fi săditorii „duhului mâhnirii", prin ei se va propaga în lume cealaltă *linie* a istoriei, linia părăsirii, a evaziunii de la chemarea Duhului celui Înnoitor. În loc de a fi Generaţii ale

---

[450] Mt. 12, 32 („De aceea vă spun: Orice păcat şi orice blasfemie li se va ierta oamenilor, dar blasfemia împotriva Duhului Sfânt nu li se va ierta. Cel ce va grăi cuvânt împotriva Fiului Omului va fi iertat; dar cel ce va grăi împotriva Duhului Sfânt nu va fi iertat nici în veacul acesta, nici în cel ce va să fie")

[451] Is 61,3

[452] Is 61, 3-4

[453] IPS Bartolomeu, nota la Is 61,4. Există unele nuanţe reciproc întregitoare între varianta jubiliară, diortosită de ÎPS Bartolomeu, şi cea uzuală a traducerii Bibliei, ca în versetul 26 din Is, 1: „Voi întoarce judecătorii să se judece ca la început (…) După aceasta te vei numi iarăşi cetate dreaptă, oraş credincios…" Isaia 1,26. Iar în varianta jubiliară: „Pe judecătorii tăi îi voi aşeza ca mai înainte (…). După toate acestea vei fi numită Cetatea Dreptăţii, credincioasa cetate-mamă Sion" Isaia 1,26. În varianta veche este pusă ideea cetăţii drepte, adică a celei ce trăieşte drept, în opoziţie cu cea strâmbă, a celei ce trăieşte în strâmbătate. Iar lucrul acesta e întărit prin relaţie metonimică: cetate dreaptă, oraş credincios. Or aceasta arată că o cetate e dreaptă dacă e credincioasă sau invers, e dreaptă deci e credincioasă. Totul ne lasă a înţelege că acolo unde slăbeşte credinţa se lărgeşte proporţional nedreptatea. În varianta jubiliară, accentul e pus pe sensul „suprarânduit" al dreptăţii (aceea care face dreptate) şi pe caracterul consecvent de a fi credincioasa cetate-mamă, Sion. Deci implicaţia e înlocuită printr-o relaţie sintagmatică simplă. Versetul 29, din nou, consemnează accente întregitoare. În Varianta uzuală citim: „Ei vor fi ruşinaţi pentru dumbrăvile sfinte pe care le-au îndrăgit şi se vor roşi la faţă din pricina grădinilor pe care le-au ales". Iar la ediţia jubiliară: „Că se vor ruşina de idolii lor în care le-a fost voia şi le va crăpa obrazul de grădinile în care le-a fost poftă". Accentul, în varianta jubiliară accentul este pus pe cauza ruşinii şi a dezastrului care urmează alegerii făcute pentru grădinile idolatriei, adică pentru cadrele noologice degradate, false, acelea ale idolatriei. Este, evident, o opoziţie prin care se pune în relaţie ruşinea, nu cu căderea simţurilor, ci cu alegerea cadrelor degradate, false: în locul cadrului dreptei credinţe ei au ales cadrul idolatriei. În varianta jubiliară accentul e mutat de pe alegere (act intelectiv) pe tentaţie (act afectiv). În loc de: „grădinile pe care le-au ales", se preferă: „grădinile în care le-a fost pofta" (adică în care au lunecat prin tentaţie, prin ispită. În ambele variante este subliniată responsabilitatea, căci cei căzuţi au atins pragul apostaziei, prag apostatic).

dreptăţii ei vor fi „generaţii ale noului păgânism" şi ale marii demisii de la Cuvântul şi chemarea la Oastea Domnului. În loc de a fi ostaşi ai lui Iisus ei vor fi bieţi următori ai trupului şi ai nălucilor materiei, umbre triste ale unei morţi tihnite. Aceste generaţii sunt ele însele asincrone, urmând linii de afirmare opuse, coborâtoare una, ascendentă cealaltă.

Ci, iată regula „celui ce-I urmează lui Iisus": „De dragul Fiului nu voi păstra tăcere//şi de dragul Ierusalimului nu Mă voi da Odihnei"[454]. Aceasta este regula pe care Domnul şi-o pune şi ea trebuie să devină regula oricărui „următor al lui Iisus", oricărui elev al Domnului. Şi aceasta „până când dreptatea lui ca o lumină va ieşi // şi Mântuirea Mea ca o făclie va arde"[455]. Semnul dintâi al „elevului lui Iisus" este rugăciunea. El este un rugător către Domnul atingând în cadrul rugăciunii şi prin mijlocirea ei şi unitatea interioară şi libertatea. El devine astfel un propagator al timpului ascensional, asincron faţă de timpul istoric, prin care triumfă moartea. Triumful generaţiei dreptăţii, a următorilor lui Iisus începe cu triumful Domnului Însuşi din Pustia Carantaniei, care va şi deveni locul celei mai teribile drame divine din tot universul şi zona maximei densităţi asincrone pe pământ.

2 Pustia Carantaniei. Cristoforii.

Pustia Carantaniei este zona cu cea mai mare densitate asincronă din toată istoria omenirii şi de pe toată planeta. „Iar Iisus, plin de Duh Sfânt, S'a întors de la Iordan; şi a fost dus de duhul în pustie timp de patruzeci de zile, ispitit fiind de diavolul"[456]. Aici, Iisus l-a înfruntat pe ispititor şi astfel a pus bazele lumii înnoite. Fiecare dintre noi trece într-o formă sau alta prin pustia Carantaniei, din care putem ieşi biruitori, adică cristofori, purtători de Hristos, sau ne pustiim, livrându-ne celui rău şi lispindu-ne de adevărata îndestulare şi bogăţie interioară, de apa cea vie care este Hristos. În pustie fiind Iisus şi postind a venit Ispititorul ca să-L ispitească: „Şi în toate acele zile El n-a mâncat nimic; şi când ele s-au încheiat, El a flămânzit. Şi I-a zis diavolul: <<Dacă eşti Fiul lui Dumnezeu, zi-i acestei pietre să se facă pâine>> Şi i-a răspuns Iisus: <<Scris este că nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul lui Dumnezeu>>"[457]. Şi tot aşa au urmat şi celelalte două ispite, iar toate împreună sunt tocmai ispitele în care a căzut modernitatea:

1.- ispita credinţei oarbe în *puterea materiei* („...zi ca pietrele acestea să se facă pâini"[458]). La care Iisus contrapune *puterea Cuvântului* lui Dumnezeu şi deci puterea Duhului („Nu numai cu *pâine* va trăi omul, ci cu tot *cuvântul* care iese din gura lui Dumnezeu"[459]);

2.- îndemnul (ispita) de *a-L ispiti pe Dumnezeu*, ispită care este una cu aceea a omului autonom, adică tocmai cu *îndemnul să te încrezi, nu în Dumnezeu, ci în cele sădite de El în lume, în legile universului şi în puterea raţiunii*: „Îngerilor Săi le va porunci pentru tine şi ei te vor ridica pe mâini, ca nu cumva piciorul tău să-l izbeşti de piatră"[460]. *Este vorba, deci, despre îndemnul satanic spre ispitirea lui Dumnezeu, adică spre întoarcerea încrederii în cele ale creaţiei, sădite de Domnul în creaţie, contra Creatorului, aşa cum face omul autonom al Europei moderne. Răspunsul Mântuitorului este binecunoscut: „Dar mai este scris: Să nu-L ispiteşti pe Domnul Dumnezeul tău*"[461];

3.- în fine, *ispita puterii*, a *exclusivităţii puterii lumeşti* (cam cum se întâmplă, de la luminaţi încoace cu îndemul *separării puterii temporale de puterea spirituală*, a şcolii de religie etc., cum se întâmplă cu orgoliul bruxellez de azi de a refuza consemnarea în noua constituţie europeană a

---

[454] Is 62,1
[455] Is 62,1
[456] Lc 4, 1-2
[457] Lc 4, 2-4
[458] Mat 4:3
[459] Mat 4:4
[460] Matei 4:6
[461] Mat. 4:7

oricărei mărturii asupra apartenenţei Europei la o Împărăţie mai înaltă decât cea năzărită de puterea din lume a Europei şi anume la Împărăţia lui Dumnezeu).

Iată pasajul din Matei: „Diavolul L-a mai dus pe un munte foarte înalt şi I-a arătat toate împărăţiile lumii şi slava lor şi I-a zis: «Pe acestea toate ţi le voi da ţie dacă vei cădea înaintea mea şi mi te vei închina». Atunci Iisus i-a zis: «Mergi înapoia Mea, satano, că scris este: Domnului Dumnezeului tău să I te închini şi numai Lui să-I slujeşti»"[462].

Nu există *putere în lume* a cărei promisiune şi slăvire să înlocuiască *slăvirea lui Dumnezeu*, nici o putere a lumii nu trebuie slăvită şi deci crezută, urmată, contra şi/sau în locul puterii lui Dumnezeu. Aceasta singură trebuie slăvită şi urmată.

Tot astfel, în respingerea celei de a doua ispite, Mântuitorul ne învaţă că nici o „perfecţiune" dintre cele puse de Dumnezeu în creaţie nu trebuie utilizată ca *substitut* al *proniei* lui Dumnezeu, nici una dintre cele sădite de Dumnezeu în lume, oricât de minunate ar fi, nu trebuie folosită ca sursă de miracole, de minuni. *Singur Dumnezeu poate face minuni, nici una dintre puterile sădite de Dumnezeu în creație nu poate face minuni și deci nu trebuie slăvită (respingerea „falsei minuni", a „falsului miracol" și a idolatriei ideologiilor care promit ca niște dumnezei, a oricărei forme de magie).*

Între toate „puterile" sădite de Dumnezeu în creaţie, evident că cele din adâncurile materiei şi cele din adâncurile conştiinţei omeneşti sunt cele mai teribile. Însă *căderea* în cultul lor, cum se întâmplă cu materialismul şi cu raţionalismul (omului autonom) înseamnă a-L ispiti pe Dumnezeu. Aşa cum omul nu trebuie să se încreadă în sine şi în legile universului cu şi în locul credinţei în Dumnezeu (căci aceasta nu poate fi înlocuită de nici o altă credinţă), tot astfel, el nu trebuie să cadă în oarba încredere în *puterea* materiei şi a hranei trupeşti contra hranei sufleteşti /duhovniceşti. *Trupul, rațiunea și puterea*, sunt iată cele trei ispite. În toate trei a alunecat omul modern şi toate au condus la criza postmodernă, care însă duce nebunia celor trei ispite la expresia lor încununată, la *nebunia necredinței*, care este tâlcuită de Mântuitorul în partea a doua a replicii date Ispititorului: „Domnului Dumnezeului tău să I te închini *și numai Lui să-I slujești*". Dacă omul cedează celor trei ispite, el va cădea în consecinţa lor întrunită: nebunia necredinţei, adică nu-i va mai sluji Lui Dumnezeu, arătându-se pregătit să treacă la slujirea către satana. Este ceea ce s-a întâmplat cu omul modern şi triumful secularizării, lăţirea necredinţei, o atestă.

Omul postmodern nu a redescoperit credinţa în Dumnezeu, ci *nebunia necredinței,* care este *rodul* amar al căderii în cele trei ispite, nebunie proprie deopotrivă omului modern. La acestea se adaugă şi învoirea la desfrânare de care e plin veacul (ceea ce conduce la „totalitarismul sexual").

După ce Ispititorul eşuează complet, lucrarea lui Dumnezeu înaintează triumfător, este creat *cadrul pur* al manifestării Cuvântului Său, adică Biserica noologică. Aceasta îmbracă forma „Bisericii din Capernaum". „Atunci, consemnează Sf. Ev. Matei, diavolul L-a lăsat; şi iată, îngerii s-au apropiat de El şi-I slujeau"[463]. *Noul Timp și Împărăția lui Dumnezeu triumfă în lume. Ritmul Împărăției și ritmul istoriei pulsează asincron: ascensional unul, coborâtor celălalt. Este atestată evanghelic coimplicarea timpului noologic și a timpului istoric în tot și-n toate*

Deja, la acel timp, adică la momentul stabilirii Mântuitorului la Capernaum, Ioan a fost întemniţat şi auzind Iisus că Ioan a fost întemniţat, a plecat în Galileea. „Şi părăsind Nazaretul, a venit şi a locuit în Capernaum, lângă mare, în hotarele lui Zabulon şi ale lui Neftalim, ca să se plinească ceea ce s-a spus prin Isaia profetul care zice: „Pământul lui Zabulon şi pământul lui Neftalim, spre calea mării, dincolo de Iordan, Galileea neamurilor; poporul ce stătea în întuneric a văzut lumină mare, şi celor ce şedeau în latura şi în umbra morţii lumina le-a răsărit"[464].

„Capernaumul, aşezat pe ţărmul nordic al lacului Ghenizaret, precizează IPS Bartolomeu, în nota la versetul 13 din Matei, cap.4, devine *reședința lui Iisus*, *centrul întregii Sale activități*". Două sunt chestiunile relevante în legătură cu cele petrecute după triumful lui Iisus, ca să ne arate *calea*

---

[462] Matei 4:9-10
[463] Matei 4:11
[464] Matei 4:12-16

Bisericii Sale, mai exact Calea Intrării în Biserica Sa, care era Biserica cea dintâi a Capernaumului: a) alegerea apostolilor (deci constituirea comunităţii spirituale) şi b) începerea Evangheliei, cu Predica de pe Munte, când sunt afirmate / anunţate cele nouă fericiri. Încât, Evanghelia lui Iisus începe prin anunţarea fericirilor, aşa Îşi începe Iisus Evanghelia, vorbind de nouă ori despre *fericire*, despre cele nouă fericiri curate. Iar la temelia lor Iisus aşează *iubirea* deplină sau încununată, a cărei faţetă probatorie este: „iubirea de vrăjmaşi". Timpul înnoirii este, aşadar, timpul iubirii totale şi al celor nouă fericiri. Acestea sunt semnele timpului noologic creştin, ale noilor fenomene asincrone, care nu vor conteni să se manifeste începând de la pragul acela în istoria omenirii. Faţă de lumea rezidită cu timpul noologic creştin toate celelalte sunt lumi istorice, trecătoare.

3 Triumful timpului vindecării. Energiile necreate

Lumile istorice sunt lumi construite şi deconstruite, zidite şi rezidite. Însă, deconstruirea, demolările lumii nu pot să atingă substratul energiilor necreate, pe temelia cărora este zidită toată făptura, a căror proprietate ipostatică este latenţa, ceea ce le face invulnerabile în faţa legii entropiei. Într-o încercare de redesenare a tabloului lumii trebuie să ţinem seama de energiile necreate din substratul ei, care, în orizontul întocmirilor omeneşti, îmbracă forma *latențelor sufletești*. Latenţele sufleteşti sunt confirmate, între altele, de *minunile și semnele* (în chipul vindecării fiului unui slujitor regesc şi celelalte minuni pe care le săvârşeşte Iisus Domnul nostru), care sunt expresia unor actualizări nemijlocite ale energiilor necreate. Minunea se săvârşeşte fără de nici un cadru prealabil, ca semn al intervenţiei directe a lui Dumnezeu.

„Deci Iisus i-a zis: Dacă nu veţi vedea semne şi minuni nu veţi crede"[465]. Şi „Iisus i-a zis: Mergi, fiul tău trăieşte"[466]. În acest „Mergi, fiul tău trăieşte" se tâlcuieşte misterul energiilor necreate mai mult decât în orice altceva. Înţelegem că acestea ţin de substratul dumnezeiesc, proniator, al întregii existenţe, unde binele şi deci sănătatea sunt indestructibile, omnipotente şi neîntrerupte de nimic, de nici o cauză. Dumnezeu Fiul săvârşeşte minunile. Prin minuni, aşadar, se întâmplă un lucru extraordinar: existenţa însăşi este ridicată la „starea ei dintâi", de dinaintea păcatului, încât minunile sunt singurele evenimente *ontologice* reale şi adevărate. În rest, nu se poate vorbi despre evenimente *ontologice* (ci doar despre fenomene, stări, manifestări). În plan *ontologic* doar minunea este *eveniment*, restul e pură *desfășurare*. Prin urmare, existenţa în întregul ei, recapătă în acel punct starea dintâi pe care a pierdut-o prin păcatul originar. Încât minunile pot fi mărturisite de un fel de *conștiință ontologică* pe care o ilustrează *teofaniile mărturisite*.

Ne dăm seama că, în al doilea rând, numai cuvântul lui Dumnezeu (care tot minune şi minunat este) are calitatea de a purta latenţele sufleteşti, energiile necreate, în chip nemijlocit spre gândul nostru, spre trăirile şi simţirile noastre etc. Doar prin Cuvântul Domnului primim *viața veșnică*, o spune Mântuitorul femeii samarinence: „Dar cel ce va bea apa pe care i-o voi da Eu nu va mai înseta în veac, căci apa pe care i-o voi da Eu se va face în el izvor de apă curgătoare spre viaţa veşnică"[467]. „Şi, într-adevăr, cuvântul Domnului lucrează instantaneu, o ridică pe samarineancă la <<viaţa veşnică>>, o face mucenic şi muceniţă a Sa, o face apostol, vestitor. Ea aleargă în cetate şi-L anunţă pe Hristos şi totul se petrece prin Cuvânt: deodată, total, prin înălţare, complet şi renovator. <<Va veni ceasul şi *acum este*>>, îi spune samarinencii şi, apoi, i se dezvăluie: <<Eu sunt>> (adică <<Eu sunt Hristosul>>). Şi neîntârziat, tot brusc, tot fulgerător, (...), după ce Hristos iese din anonimat, ea, biruită, se preface în apostol. Acum e cuprinsă de iubire pentru Hristos, e convinsă, e metanoizată, e *făptură nouă*. Şi dă fuga în cetate. De ce? Ca să-L vestească pe Hristos, ca să predice Evanghelia, să răspândească vestea cea bună, ca un adevărat ucenic al Domnului (...); nu se mai slujeşte de subtilităţi, nu mai discută, nu mai

[465] Ioan, 4:48.
[466] Ioan 4:50
[467] Ioan 4:14

argumentează; alta-i este grija acum (...): să se grăbească a proclama *coram populo*: Mesia e printre noi! E vestitoare de Hristos şi e gazdă a Lui, ca şi Zaheu, căci Domnul zăboveşte două zile în Sihar şi-i foarte probabil că în casa ei a sălăşluit"[468].

Hristos îşi alege apostoli, iată, dintre fāpturile umile, „neînsemnate", pe care tocmai alegerea Lui, minunea Sa, le face în-semnate, le dă în-semn-ătate. Prin aceasta este readus la locul dintâi lucrul „mărunt", făptura neînsemnată este atestată, confirmată dimpreună cu rânduiala sa cea nestrălucitoare, cu „neînsemnata" sa comunitate, cu oamenii cei de o seamă. Iată o faţetă neaşteptată, nepreditibilă a triumfului lui Iisus ca probă de supremă propagare asincronă a timpului mântuirii în istoria genului omenesc.

III Învăţătură nouă şi cu putere

1 Omul liturgic şi omul făţarnic: structuri asincrone

Omul cel nou este cel în care Dumnezeu Fiul a reastaurat chipul lui Dumnezeu, pe care omul l-a întunecat înlăuntrul fiinţei sale prin păcatul aducător de moarte. Unul dintre înţelesurile intervenţiei factorilor asincroni, în lumina învăţăturilor evanghelice, se referă, iată, la acest fenomen al restaurării chipului desfigurat de trufie şi de minciunile ei. Căci există minciuni ale trufiei şi acestea sunt minciuni aasupra chipului. Omul dobândeşte putere noologică prin chipul pe care Dumnezeu L-a sădit în el. Această putere scade prin făţărnicie. Omul nou, recreat în Hristos este totodată şi cadru al restaurării chipului. Făţarnicul se înfăţişează ca şi cum ar fi cel în care lucrarea lui Dumnezeu ar fi triumfat, şi tocmai spre demonstraţia aceasta mobilizează el strategia minciunii chipului. Este prima confruntare cu primejdia de moarte a formei fără fond asupra dinamicii destinului. Nu este o întâmplare că războiul lui Iisus a fost constant cu făţarnicii, adică împotriva celor care au chipul desfigurat, a celor închipuiţi, a mincinoşilor chipului, cei prin care triumfă un tip special de minciună extrem de periculoasă pentru tot omul. Făţarnicul se roagă „prin sinagogi şi prin răspântii, ca să se arate oamenilor"[469]. Ei *se arată,* ei *nu sunt* ci se arată, se *în-făţişează*. Este o gravă maladie a zonei ce corespunde *creierului prefrontal* unde se concentrează şi miracolul scânteii divine, dar unde lovesc şi toate bolile chipului adică ale structurii spirituale a persoanei. La Mt. 6, Iisus le spune ucenicilor de trei ori aceste cuvinte: „şi Tatăl tău, Care vede întru ascuns, îţi va răsplăti la arătare"[470]. *Milostenia, rugăciunea și postul,* ne spune Iisus trebuie săvârşite nu *în faţa oamenilor*, ci „într-ascuns". Asta înseamnă că dacă sunt săvârşite întru adevăr, adică pentru Dumnezeu şi nu întru făţărnicie, ele se vor *vădi* la timpul arătării, căci „*Tatăl, Care vede întru ascuns*, *îţi va răsplăti la arătare*". Substanţial vorbind, distingem, iată, cele trei ipostaze ale făţărniciei în credinţă (ori pe seama credinţei): făţărnicia milosteniei, făţărnicia rugăciunii, făţărnicia postului. Toate trei sunt expresii ale minciunii chipului, adică ale minciunii în faţa lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că cel făţarnic iubeşte nu milostenia ci făţărnicia ei, nu rugăciunea smerită ci rugăciunea făţarnică, necoborâtă în inimă, de vreme ce încă săvârşeşte atâtea fărădelegi cu toate că se roagă, nu postul smerit ci postul făţarnic. Cele trei ipostaze ale făţărniciei ascund: *glorificarea persoanei* (ca în făţărnicia milosteniei, a celui ce face milă pentru a obţine aprobarea, lauda celorlalţi*), împietrirea inimii* (ca în făţărnicia rugăciunii, care blochează comuniunea cu Dumnezeu) *şi duşmănia trupului* (de vreme ce şi trupul este somat să partcipe la această glorificare egolatră a persoanei, fiind forţat să accepte postul fără de înţelegerea unei raţiuni mai înalte: obţinerea purificării, a unei „înnoiri" şi deci a condiţiei curăţite şi curăţitoare cerută de exigenţa comuniunii cu Dumnezeu). Să reluăm. Mai întâi, consemnăm, prin cele spuse de Iisus Domnul, că *milostenia* făcută „la faţa oamenilor", deci ca să fim văzuţi,

[468] N. Steinhardt, „Dăruind vei dobândi", Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p.43-44.

[469] Mt, 6,5

[470] Mt. 6, 4; Mt. 6,6; Mt.6,18

trădează un om supus glorificării sinelui, egocentric până la autonomie, solipsism şi *egolatrie*. Este prima „faţă" a egolatriei în care încape tot histrionismul milosteniei, *jocul de rol* destinat nu *facerii de bine către cel necăjit*, ci *gloriei personale, glorificării de sine*. Este o gravă neputinţă, o *blocare* a comuniunii. Comuniunea ca slujire a celuilalt şi ca împlinire de sine prin împlinirea aceluia este blocată; în sufletul egolatru, *comunitatea*, adică împreună-vieţuirea cu ceilalţi, nu devine fapt de *comuniune*. În al doilea rând, consemnăm că *rugăciunea* care nu e spusă într'ascuns, ci „la faţa oamenilor" (ca un fel de negoţ ritualic, menit, altfel spus, să procure recunoaştere, apreciere de la ceilalţi) este semn al unui blocaj mai adânc, blocajul comuniunii sau al împărtăşirii. Dacă, în făţărnicia milosteniei este blocată comuniunea cu Celălalt, cu semenul tău, în făţărnicia rugăciunii este blocată comuniunea cu Dumnezeu, care este întoarsă într-o relaţie de *arătare la faţă, de în-făţişare*, iar *centrul de gravitaţie* nu este Dumnezeu ci lumea (aşa cum, dincolo, centrul de gravitaţie nu era *semenul*, ci *propria persoană*). Relaţia verticală este coborâtă într-una strict orizontală şi astfel Dumnezeu este „refuzat". Este, iată, a doua faţă a maladiei comuniunii.

Triada se preschimbă într-o „noime" orizontală ea însăşi falsă, mistificată. Raportul cu Dumnezeu este ratat. Să reţinem, deocamdată, că făţărnicia răstoarnă axul de gravitaţie al persoanei, mută centrele de gravitaţiei, pe rând, de la semen şi de la Dumnezeu către propria persoană. În mod obişnuit, centrul de gravitaţie al fiecăruia este Dumnezeu, în cer şi pe pământ, şi semenul pe pământ. Făţărnicia răstoarnă axul acesta de gravitaţie, face ca totul să graviteze în jurul propriei tale persoane, de unde egolatria, cultul eului, al persoanei substituindu-se slujirii lui Dumnezeu şi a semenului. Cu făţărnicia postului este somat însuşi *trupul* să participe la acest *cult* al persoanei. Silnicia chipului este împinsă asupra trupului, care este silit să *susţină* cele două forme de idolatrie: egolatria şi etnolatria. *Trupul este sustras de la şansa „înnoirii" prin post şi silit să preia o funcţie stranie: să slujească nu lui Dumnezeu ci Ego-ului.* Este ca o preoţie întoarsă. Numim această faţă a maladiei comuniunii: somatoprenie. Este un post *trupesc*, ascunzând, de fapt, un ciudat „cult" al trupului, ca şi cum ai spune: iată trupul meu ce ispravă săvârşeşte. Postul pierde sensul smerit, de ocazie pentru slăvirea lui Dumnezeu, şi preia funcţia unei *slujiri* dirijate spre *trupul* glorificat, etalat ca cel ce săvârşeşte o *performanţă. Postul devine o performanţă*, ceea ce-i întoarce sensul pe dos. Vedem, deci, că toate ipostazele făţărniciei sunt de fapt maladii ale omului ca *fiinţă liturgică*, *chemată* să săvârşească, prin cele trei împărtăşiri, o liturghie. Făţarnicul ratează lucrul acesta de trei ori, etalând o totală neputinţă, o nedezvoltare, o imaturitate a fiinţei sale liturgice. Este un fenomen de „subdezvoltare noologică", un fel de „oligofrenie a creierului prefrontal", o gravă ratare a fiinţei în planul „structurii sale spirituale". Omul ca fiinţă liturgică este cea mai reprezentativă expresie a triumfului kenozei, ca timp noologic şi ca fenomen asincron, în şi asupra timpului nimicitor. Prin împărtăşirile noastre reuşite noi săvârşim o liturghie continuă, prin făţărniciile noastre noi ne ratăm ca fiinţe liturgice, destinate liturghiei continui, capabile de împărtăşire care este inima liturghiei. Aşa se face că Mântuitorul ne vorbeşte, în acelaşi „loc" din Evanghelia lui Matei, despre „comorile" cele false şi despre „lumina întunecată" [471].

Făţărnicia este corelativul comorilor de pe pământ, şi expresie a ratării „comorilor din cer", iar făţarnicul este corelativul „luminii întunecate". Iată ce spune Mântuitorul: „Nu vă adunaţi comori pe pământ, unde molia şi rugina le strică, şi furii le sapă şi le fură, ci adunaţi-vă comori în cer, unde nici molia şi nici rugina nu le strică, unde furii nu le sapă şi nu le fură, căci *unde-ţi este comoara, acolo-ţi va fi şi inima*"[472]. Iar făţarnicul caută *lumina de afară*, iluzorie şi trecătoare şi astfel o pierde pe cea *dinlăuntru*, care este rod al curăţeniei.

---

[471] Matei 6, 19-23

[472] Mt 6, 19-21

„Luminătorul trupului este ochiul, deci dacă ochiul tău e curat, tot trupul tău va fi luminat; dar dacă ochiul tău este rău, tot trupul tău va fi întunecat. Deci, dacă lumina care se aflăʼn tine este întuneric, cu atât mai mult întunericul!"[473].

Făţarnicul e lipsit, iată, de lumina interioară. „Lumina care se află în tine e întuneric...". *Omul liturgic și omul făţarnic sunt, iată, cele două ipostaze asincrone ale ființei umane.*

Învăţătura despre făţărnicie se încheie cu morala celor doi stăpâni („doi domni") care nu pot fi slujiţi deodată şi cu morala despre grija vieţii, a zilei de mâine. Să reţinem că putere reală şi eficacitate asincronă au numai învăţăturile adevărate nu şi pseudoînvăţăturile cărturarilor, de care este plin şi veacul nostru. Cele două compun o altă faţetă a manifestării fenomenelor asincrone în textura existenţei.

2 Puterea asincronă şi adâncurile cetăţii

Nu ne vom aştepta, aşadar, la nici un fel de asemănare între învăţăturile lui Iisus şi „învăţăturile" cărturarilor, care sunt, de fapt, făţarnice, sunt false învăţături. „Că El îi învăţa ca Unul care are putere, iar nu în felul cărturarilor"[474].

„Puterea" de care vorbeşte Evanghelia este aceea a Cuvântului prin care se împlineşte „venirea Împărăţiei lui Dumnezeu, anunţată de profeţii Vechiului Testament şi proclamată de Însuşi Iisus la începutul propovăduirii Sale"[475]. Este deopotrivă „autoritate divină", dar şi „nouă energie" recreatoare, „nouă ordine" şi „nouă omenire". Sensul se explicitează în versetul 15 din Marcu, cap.1: „Plinitu-s-a vremea şi Împărăţia lui Dumnezeu s-a apropiat. Pocăiţi-vă şi credeţi în Evanghelie"[476]. Puterea este a Cuvântului recreator, căci aceasta este Vestea-cea-Bună, cuvânt recreator, viaţă răscumpărată întru Domnul Iisus Hristos, adică mântuire prin îmbisericirea creştină. „Puterea" de care vorbeşte Marcu este, iată, şi *logos arhitekton* şi „*logos pneumaticos*" şi „potestas" şi „imperium", este „lucrarea divină printre oameni", continuă, până la plinirea vremii, chiar dacă „Fiul Omului este eroul însingurat al unei drame divine", cum interpretează IPS Bartolomeu la Evanghelia după Marcu.

Puterea lui Iisus este totodată putere a Duhului Sfânt, care răpune orice „duh necurat" cum se şi arată în Evanghelia după Marcu la versetele 23-27, cap.1: „Şi era atunci în sinagoga lor un om cu duh necurat care striga tare, zicând: «Ce ai cu noi, Iisuse Nazarinene? Ai venit să ne pierzi? Te ştim cine eşti: Sfântul lui Dumnezeu» Şi Iisus l-a certat zicând: «Taci şi ieşi din el!» Şi scuturându-l duhul cel necurat şi strigând cu glas mare, a ieşit din el. Şi toţi s-au înspăimântat, zicând: «Ce este aceasta? *Învăţătură nouă şi cu putere*; că El şi duhurilor necurate le porunceşte, şi ele i se supun»"[477]). Noua putere este tămăduitoare, cum ne arată Marcu: „Iar soacra lui Simon zăcea aprinsă de friguri; şi îndată I-au vorbit despre ea. Şi apropiindu-Se, a ridicat-o apucând-o de mână. Şi au lăsat-o frigurile şi ea Îi slujea"[478]. Cu aceeaşi putere îi vindecă pe toţi „bolnavii şi demonizaţii cetăţii" Capernaum: „Şi i-a tămăduit pe mulţi care pătimeau de felurite boli şi demoni mulţi a scos. Şi pe demoni nu-i lăsa să vorbească, pentru că ei ştiau că El este Hristos"[479]. Cum subliniază IPS Bartolomeu în nota sa la acest verset: „Iisus respinge şi dejoacă strategia demonilor care, pe de o parte, ei înşişi Îi proclamă public dumnezeirea ca să-L compromită în faţa contemporanilor şi, pe de alta, caută să-I deconspire prematur calitatea de Fiu al lui Dumnezeu, cu scopul de a-i asmuţi asupră-I pe farisei şi cărturari". Puterea lui Iisus este, iată, o putere „pândită", *lucrarea* Lui, următorii Lui, cei ce-I urmează Lui, toate sunt pândite

[473] Mt 6, 22-23
[474] Mc 1,22
[475] Nota IPS Bartolomeu, la Mc. 1,1
[476] Mc 1,15
[477] Mc 1, 23-27
[478] Mc 1, 30-31
[479] Mc 1,34

spre a fi compromise şi, eventual, blocate. Iar cei ce şi atunci şi astăzi se opun lucrării celei noi şi puterii recreatoare sunt cărturarii şi fariseii, care ascultă, în antilucrarea lor, de duhurile necurate. În acest sens, următorii lui Iisus, de la apostoli la credincioşii Lui, „nu sunt din lume", căci prin puterea care-i animă, ei sunt ai Tatălui ceresc, sunt din „Cetatea lui Dumnezeu" (*Civitas Dei*). Modul lor de viaţă şi manifestările lor sunt asincrone.

Iar lucrul cel mai lămurit la Marcu, în legătură cu noua putere este de mai multe ori pomenit în capitolul I, spre a fi pus într-o concluzie în versetul 39: „Şi a propovăduit în sinagogile lor, în toată Galileea, scoţându-i pe demoni"[480]).

Puterea aceasta este cea care te ajută să cobori în *straturile* cele mai scufundate, adică în straturile bolii, unde sunt frigurile, demonii, lepra. Iisus nu-i ocoleşte pe nici unii, vestind lumii că Dumnezeu are nevoie şi de aceştia, n-are pe nimeni de pierdut, nici pe lepros, nici pe demonizat, nici pe cel scuturat de friguri. El a venit pentru toţi şi puterea lui este pentru toţi nu doar pentru bogaţii şi cărturarii acestei lumi. Pentru aceştia, Dumnezeu a venit ca să-i certe, să-i cheme şi pe ei, dar curios lucru, în al doilea rând, nu în primul rând, iar, în faţa lor şi cu privire la ei, Însuşi Dumnezeu are îndoieli. Dumnezeu se îndoieşte de bogat, de fariseu şi de cărturari. Aceasta este îndoiala lui Dumnezeu şi ea ar fi îndestulătoare ca să-i zguduie şi să-i cutremure pe puternicii şi pe făţarnicii lumii. Arareori vreunul dintre aceştia a căutat şi a găsit calea, adică pe Iisus, confirmând reacţia dubitativă a lui Iisus pe tot timpul propovăduirii Sale, de la începutul activităţii Sale în Capernaum şi până la prima confirmare a acesteia în Ierusalim, pe Dealul Căpăţânii, când aflăm că Îndoiala lui Dumnezeu avusese temeiul ei, căci acum se confirmă, însă, oarecum numai în chip aparent, adică numai pentru a mijloci triumful unui adevăr încă mai înalt. Cărturarii şi fariseii îşi săvârşiseră lucrarea (antilucrarea), dar Dumnezeul răstignit va învia a treia zi spre triumful Său deplin şi definitiv ca Om şi ca Dumnezeu totodată. Avem cea mai teribilă probă asupra caracterului asincron al timpului universal. Timpul nu este unic şi ireversibil. Alături şi într-o deplină asincronie cu timpul păcatului, al declinului şi al morţii răzbate triumfător timpul vindecării, al vieţii şi al înălţării. Iisus Hristos moare, dar şi învie şi se înalţă la ceruri, redându-i omului Calea Adevărul şi Viaţa. Lumea este străbătută deopotrivă de timpul morţii şi al vieţii, dar acesta este cel biruitor în ciuda tuturor acelor fenomene şi stări care parcă ne înmdrumă să credem în puterea entropiei, a nimicirii şi a pieirii finale. Finalul, ne spune Iisus, este al Învierii veşnice nu al morţii eterne. Triumful învierii este concluzia cea dintâi a kenozei. Înaintarea lui Iisus în lume este un şir de biruinţe culminând cu aceea a învierii din morţi, cu biruinţa asupra morţii, arătând omului că este nădejde în faţa celei mai teribile maladii, aceea a morţii. După triumful botezului, dăruit omului ca taină mântuitoare, urmează triumful din pustia Carantaniei confirmând că locul victoriei spirituale depline nu este cel plin de îndestulări, ci tocmai cel mai golit de bunătăţile vieţii fireşti, atestând, iată, că triumful spiritual n-are nevoie de nici un reazem din lume, fiind în întregime un fenomen asincron, nedatorat prin nimic lumii acesteea, ci în întregime lui Dumnezeu. „Îndrăzniţi, Eu am biruit lumea!", spune Mântuitorul

3 Purificarea (curăţirea) şi învăţăturile despre triumful asupra morţii

După „botezul" lui Iisus în Iordan, a urmat, cum ştim, biruinţa din pustia Carantaniei, biruinţă absolută a Dumnezeului făcut om asupra diavolului. Acest moment este amplu prezentat de Marcu, care înfăţişează cu amănunţime şi tabloul *dezdemonizărilor* cetăţii şi a poporului din Capernaum şi Galileea. După ce Iisus a stat patruzeci de zile în pustie, unde a fost ispitit de Satana, se întoarce în Capernaum şi începe propovăduirea Evangheliei, zicând: „Plinitu-s-a vremea şi împărăţia lui Dumnezeu s-a apropiat. Pocăiţi-vă şi credeţi în Evanghelie"[481]. De acest moment şi această faţetă a lucrurilor, adică de faptul dezdemonizării se leagă conflictul lui

[480] Mc 1,39
[481] Mc 1,15

Iisus cu fariseii şi cărturarii. Conflictul acesta este prezent în chiar miezul dramei hristologice, adică în miezul existenţei umane ea însăși.

Marcu prezintă cu destulă stăruinţă momentul şi aspectele legate de conflictul fariseilor şi al cărturarilor cu Iisus în ţinutul Capernaumului. Acest conflict se înteţeşte. Startul este momentul în care, în Capernaum, Iisus scoate toţi demonii din cetate, desdemonizează cetatea. Încât, putem spune că începutul activității sale este legat tocmai de acest act: Iisus scoate demonii din cetate, purifică cetatea, pregătind-o să primească Vestea-cea-Bună. Iisus restaurează cetatea, o readuce, altminteri spus, la *schema ei noosică,* preînchipuită de Dumnezeu la Facere. Dezdemonizarea cetăţii este un fenomen asincron căci scoate cetatea, în întregul ei, din planificarea morţii în care-o împinseseră păcatul şi lucrarea vicleanului.

Iisus reface, aşadar, comunitatea, îi readuce pe toţi într-un loc spiritual (noologic) comun, „locul întâlnirii", *conventus*, *în cuvânt.* Iată sensul recreator al actului cristic ca al tuturor fenomenelor în care este implicat de aci încolo Iisus. Momentul este bine descris de Marcu: „Şi au venit în Capernaum. Şi îndată intrând El sâmbăta în sinagogă îi învăţa. Şi erau uimiţi de învăţătura Lui, că El îi învăţa ca Unul Care are putere, iar nu în felul cărturarilor. Şi era atunci în Sinagoga lor un *om cu duh necurat* care striga tare, zicând: "Ce ai cu noi, Iisuse Nazarinene? Ai venit să ne pierzi? Te ştim cine eşti: Sfântul lui Dumnezeu". Şi Iisus l-a certat, zicând: «Taci şi ieşi din el!» Şi scuturându-l duhul cel necurat şi strigând cu glas mare a ieşit din el. Şi toţi s-au înspăimântat, încât se întrebau ei, zicând: «Ce este aceasta? Învățătură nouă şi cu putere; că El şi duhurilor necurate le porunceşte şi ele i se supun»"[482].

Şi, încă mai răspicat aflăm despre actul dezdemonizării cetăţii la cap.1 versetul 32-34: „Iar când s-a făcut seară şi soarele apusese, au adus la El *pe toţi bolnavii și demonizații* şi *toată cetatea* era adunată la uşă. Şi i-a tămăduit pe mulţi care pătimeau de felurite boli, şi demoni mulţi a scos. Şi pe demoni nu-i lăsa să vorbească, pentru că ei ştiau că El este Hristos"[483].

Dezdemonizarea se lărgeşte cuprinzând toată Galileea: „Şi a propovăduit în sinagogile lor, în toată Galileea, scoţându-i pe demoni"[484].

Demonii sunt alungați, însă de la Ierusalim vin cărturarii. Din momentul acela începe urmărirea şi urzeala complotului lor împotriva lui Dumnezeu. Demonii singuri n-au nici o putere în faţa lui Iisus. Şi atunci ei își aliază cărturarii, de lucrarea acestora se leagă triumful aparent şi strict vremelnic al satanei pe Dealul Golgotei. Aparent, fiindcă acolo în actul răstignirii, adică în ceea ce părea să fie triumful răului asupra binelui, triumful diavolului asupra lui Iisus întrupat, deci blocarea oricărei forme de manifestare a factorilor asincroni în textura existenţei, se dovedește a se împlini maximalist misiunea lui Dumnezeu-omul pe pământ, jertfa mântuitoare, prin care triumful lui Iisus este total, complet şi definitiv, întru deplină revelare şi absolută „conservare" a misterului Întrupării.

Vin pe rând, momentul vindecării slăbănogului (a paraliticului) care este totodată un act înnoit al conflictului cu cărturarii, prânzul cu vameşii şi păcătoşii, spre înteţirea mâniei cărturarilor, dezbaterea pe tema postului, mersul cu ucenicii prin holde şi confruntarea pe tema sâmbetei, vindecarea celui cu mâna uscată sâmbăta, când ni se revelează adevăratul *sindrom al cărturarilor*. Până atunci se părea că problema lor este una „*intelectuală*", de înţelegere. Acum cu ocazia vindecării celui cu mâna uscată descoperim adevăratul sindrom al cărturarilor din toate timpurile: „*împietrirea inimii*":

„Şi iarăşi a intrat în sinagogă şi era acolo un om cu mâna uscată. Şi îl pândeau pe Iisus să vadă dacă îl va vindeca sâmbăta, ca să-L învinuiască. Şi El i-a zis omului care avea mâna uscată: «Ridică-te şi stai acolo, în mijloc!» Şi le-a zis lor: «Oare se cuvine ca sâmbăta să faci bine, sau să faci rău? Să mântuieşti un suflet, sau să-l pierzi?». *Iar ei tăceau.* Şi privindu-i cu mânie şi

[482] Mc. 1, 21-28
[483] Mc. 1,32-34.
[484] Mc. 1,39

întristându-se de *împietrirea inimilor*, i-a zis omului: «Întinde-ţi mâna». Şi el a întins-o şi mâna lui S-a făcut sănătoasă"[485].

Aceasta îi şi grăbeşte pe farisei la primul sfat cu irodienii împotriva lui Iisus, „ca să-L piardă"[486].

Iisus îşi alege 12 ucenici „pe care i-a numit apostoli, ca să fie cu El şi să-i trimită să propovăduiască şi să aibă puterea să vindece bolile şi să alunge demonii"[487]. S-a atins momentul în care se lămureşte o chestiune importantă a Evangheliei şi anume distincţia şi raportul dintre *comunitatea de sânge* (de neam) şi *comunitatea spirituală a fraţilor,* ca structuri asincrone. Lucrurile sunt puse răspicat şi sensul este întru totul revelat. „Cărturarii, care veniseră din Ierusalim, ziceau că El are pe Belzebut şi că prin domnul demonilor îi scoate pe demoni"[488].

Vedem, mai întâi, ce motiv adânc îi purta pe cărturari pe urmele lui Iisus: El îşi vădise *puterea* şi învăţătura Lui se dovedise capabilă să vindece şi să-i alunge pe demoni. Şi-n scopul propovăduirii „noii învăţături", Iisus îi alege (cheamă) pe cei doisprezece apostoli pregătindu-i pentru propovăduire şi totodată pentru întemeierea Bisericii Lui după momentul cincizecimii, al coborârii Duhului Sfânt asupra lor, când triumful apostolic este deplin căci comunitatea fraţilor întru Domnul devine însăşi Biserica lui Dumnezeu, temelia „societăţii creştine" de pe pământ (şi actul se petrece tot în Galileea). De momentul acelei activităţi, adică de chemarea celor 12 la propovăduire şi de riposta cărturarilor se leagă şi prima reacţie a „familiei", a „comunităţii de sânge": „Şi a venit în casă; şi iarăşi mulţimea s-a adunat, încât ei nu puteau nici pâine să mănânce. Şi auzind ai Săi, au plecat să-L ia de-acolo cu de-a sila, că ziceau: «Nu e în toate minţile»"[489]. Şi mai departe, în acelaşi capitol, la versetele 31-35: „Şi au venit mama Sa şi fraţii Săi şi, stând afară, au trimis la El ca să-L cheme. Iar mulţimea şedea împrejurul Său şi I-au zis unii: «Iată, mama Ta şi fraţii Tăi şi surorile Tale sunt afară şi Te caută». Şi răspunzându-le a zis: «Cine este mama Mea? Şi fraţii Mei?» Şi privindu-i pe cei ce şedeau în jurul Său, a zis: «Iată Mama Mea şi fraţii Mei; că tot cel ce va face voia lui Dumnezeu acela este fratele Meu şi sora Mea şi mama Mea»"[490].

Iisus nu respinge familia de sânge; El doar îi arată temelia adevărată: „familia spirituală". Iată dar a doua restaurare asincronă: după cea a cetăţii purificate vine acum aceea a familiei ridicate la rangul ei de taină, la puterea comuniunii întru Domnul.

În această familie spirituală îşi găsesc liman şi linişte toate mulţimile care-L caută pe Domnul şi fac voia lui Dumnezeu, adică „poporul creştin" sau „naţiunea", cum spunem azi. Singura punte dintre cei de acelaşi sânge şi cei de sânge diferit este *comunitatea fraţilor întru Domnul*, a celor ce fac Voia lui Dumnezeu (şi faptul că fac voia Lui) şi singurul cadru în care familia de sânge se împlineşte, *are sens* şi fundaţie trainică, acesta este: „comunitatea" celor ce-L mărturisesc pe Dumnezeu şi fac voia Lui. Acesta este şi cadrul actualizării factorilor asincroni în textura vieţii comune.

Iar din această comunitate nu fac parte şi nu pot să fie parte „agenţii antilucrării", adică cei ce vor să *surpe* din temelii „casa lui Dumnezeu", săvârşind „lucrarea întoarsă", „cuvântul întors", care separă din nou „familia de sânge" de „familia spirituală", omul liturgic de omul nevoit, omul duhovnicesc de omul istoric. Aflăm, iată, care este sensul „păcatului împotriva Duhului Sfânt". Cel ce schimbă „înţelesul" lucrului lui Dumnezeu, al cuvântului şi al lucrării Sale, spunând că Duhul său, al lui Iisus, este „duh necurat", lucrând adică la *surparea* din lume a Duhului Sfânt, prin răstălmăcire, aşa cum fac fariseii şi cărturarii. Ei nu se limitează la a-L nega

---

[485] Mc 3, 1-5
[486] Mc 1,6
[487] Mc 3, 14-15
[488] Mc 3, 22
[489] Matei 3, 20-21
[490] Mc 3, 31-35

pe Iisus, ei merg mai departe: ei spun despre Duhul lui Dumnezeu că este „duh necurat", adică prezintă totul *întors*, prezintă pe cele *nevăzute* într-un chip întors: urzesc antireligia, anticreştinismul, antiteismul. E posibil ca materialistul şi ateul simplu, care vor fi ajuns să-l ignore pe Dumnezeu, să prezinte un tablou al lumii fără de prezenţa proniatoare a lui Dumnezeu etc., să fie readuşi la Hristos, dar cei Ce-L ştiu pe Hristos, cei ce blasfemiază pe Duhul Sfânt, minţind contra Lui, prezentând *pe dos* lucrarea Lui, adevărul Lui, Biserica Lui, adică se înrolează în Armata anticristică a celor ce vor să surpe Lucrarea Duhului lui Dumnezeu în lume, aceia au săvârşit blasfemie împotriva Duhului Sfânt şi unul dintre aceia „nu are iertare în veac, ci vinovat este de păcat veşnic"[491].

Iată, chestiunea la Matei: „De aceea vă spun: Orice păcat şi orice blasfemie li se va ierta oamenilor, dar blasfemia împotriva Duhului Sfânt nu li se va ierta. Cel ce va grăi cuvânt împotriva Fiului Omului va fi iertat; dar cel ce va grăi împotriva Duhului Sfânt nu va fi iertat nici în veacul acesta, nici în cel ce va să fie"[492]. Or, aici îi regăsim şi pe cărturari, pe farisei, cei ce pentru a împiedica lucrarea lui Iisus au întors pe dos lucrarea Duhului Sfânt şi înţelesul ei: îl prezintă pe Duhul Sfânt ca „duh necurat", doar spre a triumfa ei împotriva Duhului care lucra în lume prin Cuvântul lui Dumnezeu Fiul. Or fariseii când văd lucrarea lui Iisus îl neagă pe El blasfemiindu-L pe Duhul Sfânt, adică spunând: „Acesta nu-i scoate pe demoni decât cu Beelzebut, căpetenia demonilor"[493]. În această categorie intră toţi ereticii şi sataniştii, creatorii de antireligii, de parareligii, anticriştii, cei ce concep învăţături false, întoarse pe dos, faţă de învăţătura lui Iisus. Vedem, deci, că păcatul împotriva Duhului Sfânt este „antiînvăţătură", „învăţătură pe dos, antichristică". Oricine concepe şi împlineşte o atare învăţătură pe dos, antichristică, se acoperă de păcat împotriva Duhului Sfânt. Restaurarea adevărului asupra factorilor asincroni face parte, iată, implicit, din lucrarea restauratoare faţă de cele stricate de cărturari în numele ştiinţei.

Iată, acum, chestiunea la Luca: „Dar vă spun: Pe tot cel ce Mă va mărturisi pe Mine înaintea oamenilor, şi Fiul Omului îl va mărturisi înaintea îngerilor lui Dumnezeu. Iar cel ce se va lepăda de Mine înaintea oamenilor, lepădat va fi înaintea îngerilor lui Dumnezeu. Oricine va spune cuvânt împotriva Fiului Omului, va fi iertat, iar cel ce va blasfemia împotriva Duhului Sfânt, nu va fi iertat"[494].

Totul se petrece înlăuntrul lepădării de Iisus ca act de supremă blasfemie contra Duhului Sfânt, adică act de războire cu Duhul Sfânt prin izvodirea anti-învăţăturii, a învăţăturii anticristice, în care e pusă blasfemia împotriva Duhului Sfânt.

Aceia, certaţi de Iisus că nu-L cred pe El, Cel ce spune adevărul („Dar pentru că Eu spun adevărul pe Mine nu Mă credeţi. Cine dintre voi Mă vădeşte de păcat?"[495]), îi răspund: „Nu zicem noi bine că tu eşti samarinean şi ai demoni?"[496]. La această întoarcere pe dos a învăţăturii se referă Iisus şi avertizează că aceasta este „păcat de moarte", care nu se iartă în veac.

IV Cosmopolis şi Biserică. Învăţături despre ispite

1 Cosmopolis şi Biserică: structuri asincrone. Apostol în Europa primară

Primul mare eveniment apostolic european şi deci primul cadru de actualizare a factorilor asincroni, a puterii învăţăturilor evanghelice în ceea ce va fi noua lume creştină zidită pe fundaţia Bisericii lui Iisus se petrece la Filipi. Numele este de la regele Filip al II-lea, „tatăl lui Alexandru

---

491 Mc 3, 29
492 Matei 12, 31-32
493 Mt 12,24
494 Luca 12, 8-10
495 In 8, 45-46
496 In 8,48

cel Mare, care îl cucerise la 358 î-Hr., sub numele său cel vechi, Krenides [Izvoare], pentru ca în 168 î.Hr. să devină teritoriu roman. Oraşul va fi populat de Oc. Augustus la 31 î.Hr. cu ostaşii şi ofiţerii demobilizaţi ai armatelor lui Antoniu, după ce acesta fusese înfrânt, împreună cu Cleopatra, la Actium, în 31 î.Hr."[497]. Curiozitatea este că cea prin care Cuvântul evanghelic al Sf. Apostol Pavel pătrunde în lumea europeană a fost o femeie, Lidia, evreică, „întreprinzătoare şi bogată (face comerţ cu porfiră), care e cucerită de predica lui Pavel, se botează împreună cu toţi ai ei (copii, servitori şi sclavi) şi-şi pune casa la dispoziţia tinerei comunităţi creştine, ea oferind astfel *nucleul uman şi liturgic al creştinismului european*"[498].

Totul se întâmplă în anul 50 sau 52, cu ocazia celei de a doua călătorii misionare a Apostolului însoţit de Sila, Timotei şi Luca.

Comunitatea filipenilor este extrem de importantă pentru sociologul spiritualist pentru că este una dintre primele comunităţi europene reînnoite spiritual prin cuvântul apostolic şi prin tainele mântuitoare: botezul şi părtăşia liturghică, dimpreună cu celelalte taine. Totodată este primul cadru de verificare a teoriei factorilor asincroni în lumea recreată prin înomenirea lui Dumnezeu Fiul.

În al doilea rând, este extrem de importantă fiindcă, prin mijlocirea studierii acestei comunităţi, putem recompune *tabloul ispitelor*, al încercărilor care pot aduce marile dezagregări. Îl putem numi *scenariu al „ispitelor*" sau *„încercărilor colective*" care se abat asupra unei comunităţi atrasă la cuvântul lui Iisus. Aceste ispite sunt:

a) conflictul cu autoritatea laică;

b) persecuţii (din partea păgânilor care sunt prezenţi într-o atare comunitate în orice timp);

c) influenţa dezagregantă a „libertinajului epicureian asupra moravurilor";

d) diferende „teologice";

e) reminiscenţe ale „tradiţiilor precreştine"[499].

Oare nu acesta este tabloul ispitelor întregii lumi creştine, care azi, la 2000 de ani de la înomenirea lui Dumnezeu, este un alt Filipi doar că de scară planetară, o comunitate universală, un oraş creştin universal?

În al treilea rând, studiul acestei comunităţi este extrem de important pentru că aflăm care *învăţătură spirituală* are efect *ziditor*, asincron, în faţa „acţiunilor dezagregante" ale răului care deja îmbrăcase forma unei *manifestări sistematice, complexe şi totalitare*. În faţa acestei „manifestări complexe şi totalitare a răului" trei sunt punctele de rezistenţă: *cuvântul învăţăturii*, *sfintele taine* apărate de „zidurile nevizibile" ale comunităţii; *organizarea vizibilă* sau vădită a comunităţii: comunitatea de mărturisitori ai lui Iisus, preoţi (episcopi), diaconi, şi, la vârf, arhiereul însuşi în persoana Sf. Apostol, care deci este: „Apostol", „Arhiereu", Învăţător sau Îndrumător, Părinte spiritual, funcţie transmisă în veac asupra arhiereului poporului din biserică.

Să zăbovim asupra acestei *comunităţi spirituale timpurii*, convinşi fiind că ea conţine *elemente paradigmatice* pentru o posibilă ştiinţă a europenismului spiritual şi evident este un cadru de verificare a validităţii teoriei factorilor asincroni, biruitori în vremurile şi prin lucrarea Sf. Apostoli, prin sfinţi şi prin toate darurile (minţii, sufletului, faptei etc.), harismele şi tainele lucrătoare în lume şi evident prin Biserica vizibilă şi prin cea invizibilă în şi prin care sunt oficiate toate cele ce ţin de orizontul Sfintelor Taine.

Să vedem, mai întâi, din ce este zidită o astfel de comunitate, adică „materialele" edificiului, căci numai aşa vom sesiza în compunerea ei, factorii asincroni, imponderabilele dumnezeieşti, cele prin care viaţa răscumpărată triumfă asupra timpului corupător şi asupra morţii. Vom constata mai întâi că orice comunitate poate *etala,* între „materialele" ei, un

---

[497] Introducerea IPS Bartolomeu la Ep. Către Filipeni a Sfântului Apostol Pavel

[498] Ibidem

[499] Cf. ibidem

„eşantion de populaţie" şi de „tradiţii", ceea ce ar fi un „conglomerat etnospiritual". În cazul Filipenilor aflăm că oraşul era un *compozitum etnic, lingvistic, spiritual*, fiind compus din greci, iliro-traci, romani, evrei, elini în genere, care vorbeau evident cel puţin trei limbi, predominante fiind latina şi greaca, aceasta fiind considerată „limba universală a culturii elenistice". Latina şi greaca erau *lingua franca*, adică ceea ce ar fi azi engleza. *Acest „eşantion uman" de populaţii şi deci de neamuri, erau ceea ce s-ar numi azi un soi de „cosmopolis", un cadru de „primă repetiţie" la ceea ce azi numim „globalizare": capitalism + juxtastructuri de elemente culturale şi civilizaţionale de o extremă diversitate, pe care nimic nu le poate aduce la unitate. Ele se juxtapun, se aglutinează, stau lipite una de alta, dar între ele sunt „abisuri" noosice imposibil de trecut. Aceasta este drama oricărui cosmopolis şi ameninţarea oricărei unităţi spirituale virtuale sau reale. Orice unitate spirituală se află sub riscul alunecării într-un cosmopolis, într-o „civilizaţie", care etalează eşantioane de popoare, culturi, stiluri, moravuri, incapabile să se coalizeze, să compună o „coeziune", adică ceea ce în esenţă este o „com-unitate spirituală".* Iliro-tracii îşi aveau *substratul* lor, la fel evreii, la fel grecii şi *nimic din ceea ce constituia temelia lor* nu promitea să devină „piatra din vârful unghiului". Până la venirea Sf. Apostol Pavel, comunitatea evreilor nu era nici mare, nici puternică, nici influentă. Nu aveau nici chiar sinagogă, exercitându-şi cultul „pe malul unui râu din afara oraşului"[500].

Toate aceste „neamuri" erau popoare ale unor mari culturi şi tradiţii. Traco-ilirii erau autohtonii acestei mari arii şi, în plus, erau cei prin care un substrat de mare adâncime, cel pelasgic, călătorise peste milenii până la acel orizont de timp, fiind constant împărtăşit de autohtonii acelui teritoriu atât de întins. În plus, ei făcuseră experienţa macedoneană a Orientului integral. Grecii, la rândul lor, deja erau în faza universalistă, elenistă, aduseseră în *actualitatea* culturii lor o mare antichitate, cea egipteană, pe care astfel o ridicaseră la pragul de contemporaneitate cu *epoca apostolică*.

Evreii erau un alt popor universal, practic erau proto-poporul însuşi, aducând cu ei nu doar Pentateuhul şi Cartea Sfântă a Vechiului Testament în întregul ei, dar şi o altă mare antichitate pe care o cunoscuseră ca nimeni altcineva, antichitatea caldeană, asiro-babiloneană. Cu toate aceste străvechi tradiţii, în ciuda forţei şi prestigiului unor asemnenea glorioase tradiţii, nici unii dintre ei nu puteau să fie piatra din vârful unghiului spre a pune *temelia* unei *lumi noi*. Între ei se adânceau abisuri de netrecut şi tot ceea ce dobândise o astfel de „lume" compozită a fost o „performanţă metafizică", prin opera celebră a lui Philon din Alexandria, dar din performanţa lui nu s-a putut *zidi* o *nouă lume*. În mediul acestei lumi aşa de împovărată de tradiţii hiperprestigioase, dar, vai, total neputincioase, ajunge pe la anul 50 sau 51 d. Hr. Pavel, şi cuvântul lui, care era evident Cuvântul lui Iisus, fu flacăra care topeşte magma aceasta terestră de „umanităţi" compozite, prefăcând-o, cum spune psalmistul, în „argint lămurit în foc". Faptul că sămânţa cuvântului cade în pământul roditor al sufletului unei *femei* este un alt aspect de mare semnificaţie şi este a doua mărturie după aceea pe care o aduce în conştiinţa noastră Jung referitoare tot la o femeie înstărită, stăpâna celebrului Hermas, în al cărui suflet se produce înnoirea sub *chipul* „femeii înălţate", ridicată la cer de sufletul acelui Hermas cucerit tocmai de puritatea *imaginii feminine*.

Importanţa femeii în istoria *înnoirii spirituale* a lumii prin Cuvântul lui Iisus este un fapt constant de la momentul Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu Fecioară (adus la lumina mărturiei prin Vestirea cea luminată şi prin Cuvântul Mariei cu ocazia vizitei în casa Elisabetei, mama Sf. Ioan, Înainte Mergătorul Domnului), la cele ale femeilor mironosiţe, în frunte cu femeia aducătoare de mir, ori a Mariei Egipteanca, cea care arde în trup patima, transfigurând astfel trupul în „rug" ce arde iarăşi, chiar dacă într-altfel decât „Rugul Aprins" în faţa lui Moise, şi în fine până la seria aceasta de femei înnoitoare de lume, cum este şi Lidia, femeia întreprinzătoare şi bogată, care s-a înveşnicit însă nu prin bogăţia ei extraordinară, nici prin

[500] Ibidem

apartenenţa la o mare tradiţie, ci prin calitatea aceasta de „femeie înnoitoare". De la unicitatea dumnezeiască a Sfintei Născătoare de Dumnezeu la femeile purtătoare de mir, de la acestea la femeile care ard în Cuvântul curăţitor şi renăscător, şi până la femeile acestea „înnoitoare de lume", despre care avem atâtea mărturii între vieţile sfintelor, ni se arată, iată, un *ax* al *lumii rezidite*, de o însemnătate cu adevărat axială.

În fine, în cosmopolisul Filipilor aflăm şi puterea temporală în chipul ei de mare putere prin *autoritatea Romei* care cu toată grandoarea ei nu putea *oferi* acelei colecţii de popoare nici cea mai mică *unitate,* nici o *coeziune*, ceea ce ne arată că stăpânirile istorice adică imperiile din lumea aceasta au, în toată puterea lor, o supremă neputinţă: ele nu aduc lumii nici coerenţă, nici linişte, nici pace, nici odihnă. Doar *dezbinare*, cum se întâmplă şi în cazul nostru. Aşadar, nici marile culturi şi tradiţii, nici statul universal nu pot aduce unitatea renăscătoare în lume, ci numai Dumnezeu şi Biserica Lui. Lucrul acesta este uitat azi de către făcătorii de constituţii neonaţionale şi europene, care se dau de ceasul morţii să refacă unitatea Europei prin unitatea statului universal. Însă lucrul acesta nu l-a reuşit nici Roma, glorioasa Romă, cum ar putea să reuşească Bruxelle-ul?

Mai aflăm, în fine, că acel cosmopolis este cadrul de manifestare complexă şi totalitară a răului, în multiformia lui, în perversiunea lui poliformă, ca ezoterism magic, ca tradiţie fastuoasă, ca păgânism, ca libertinaj epicureu de mare intensitate, ca destrămare minuţioasă, care dizolvă totul: trup, minte, simţualitate, suflet, spiritualitate, familie, moravuri etc. Altfel spus, acel cosmopolis consacra şi triumful statului magic nu doar al statului universal al Romei.

Omenirea aceea recapitula un fel de „sfârşit de lume" cu tot scenariul „sfârşitului de lume". În acea lume vine Pavel şi nu avea cu el decât doi „fraţi" întru Domnul şi, dimpreună cu ei, *Cuvântul.* Atât. Nimic altceva. Să examinăm, acum, fenomenul rezidirii lumii prin *înnoirea în cuvânt*. Lumea se rezideşte, pentru că se „înnoieşte în cuvânt" şi acesta este primul *act* al noii zidiri. Cuvântul apostolic are această proprietate de vehicul al propagării factorilor asincroni în mediul unei lumi toropite de păcat, de voluptăţi şi de patimi. Istoria unei lumi noi începe, iată, direct din cuvântul apostolic nu din vreo rădăcină istorică. Indeterminarea noii lumi este totală ceea ce ne arată că ea este datorată total lui Dumnezeu, intervenţiei sale proniatoare şi recreatoare şi nicidecum vreunei determinări istorice. Caracterul asincron al acestui eveniment fondator este indubitabil.

Dar să examinăm.

Despre începutul comunităţii spirituale şi deci al *noii lumi* aflăm în *Fapte* la Capitolul 16 care ne relatează *vedenia* lui Pavel asupra unui om din Macedonia despre *convertirea Lidiei* şi despre *întemniţarea* lui Pavel şi a lui Sila la Filipi.

Vom vorbi mai încolo despre rostul vedeniei în toată istoria sfântă a lumii, adică despre teofaniile al căror caracter asincron este iarăşi cât se poate de evident. Vom invoca în sprijinul demonstraţiei studiul hotărâtor al Pr. Stăniloae asupra teofaniilor şi o cercetare asupra vedeniei lui Nifon al Constantzianei în legătură cu programul iconografic al Mitropolitului Grigorie Roşca al Moldovei. Deoamdată să notăm *faptele.* Aflăm despre sosirea lui Pavel la Derbe şi la Listra unde îl întâlneşte pe un ucenic, Timotei, „fiul unei femei iudee credincioase dar al cărui tată era elin, care avea *bune mărturii de la fraţii* din Listra şi din Iconiu"[501]. Drumurile lui Pavel însoţit de Timotei şi Sila, coborau prin Asia Mică şi Pavel ar fi voit să grăiască în ţinutul *Efesului* dar „Duhul Sfânt l-a oprit să grăiască" aici. A încercat să meargă în Bitinia şi iarăşi „Duhul lui Iisus nu i-a lăsat" şi când coborau spre Troa (la 15 km de Troia cea veche) Pavel are *vedenia* cu care începe totul.

„Şi lui Pavel i s-a arătat noaptea o vedenie. Un bărbat macedonean stătea înainte-i şi-l ruga zicând: «Treci în Macedonia şi ajută-ne!» Şi de cum a văzut el această vedenie, noi am căutat să

---

[501] Fa, 16, 1-2

plecăm înadată în Macedonia, înţelegând că Dumnezeu ne cheamă să le binevestim"[502]. Acel *ţăran macedonean* din vedenia Sf. Apostol Pavel a fost factorul asincron care a schimbat istoria lumii europene. El a fost un factor mai important decât orice bătălie, decât orice eveniment răsunător al gloriei pământene, ceea ce arată cât de important este rolul factorilor asincroni în destinul întregii omeniri. Istoria lumii are, iată, un plan noologic, în care se petrec evenimente şi fapte după o altă logică decât a istoriei trecătoare, cu alte ritmuri şi alte direcţii decât acelea ale timpului nimicitor.

Prin urmare, călătoriile sau drumul lui Pavel nu sunt nişte „călătorii obişnuite". Ci sunt *călătorii inspirate*, adică sunt *cerute* şi *pre-văzute* (esenţa vedeniei). Au, altminteri spus, un *plan*, care nu e omenesc, ci duhovnicesc, dat omului (celui chemat) prin har, (paradigma harică). De îndată ce *harul* îl atinge el este deja preschimbat în cel *chemat* sau înduhovnicit, adică hărăzit, pre-destinat*, inspirat*; având un *plan misionar*, ei pleacă spre Macedonia, trec prin Neapoli (oraş în sudul Macedoniei, pe locul căruia este azi Kavalla) şi ajung la Filipi, colonie romană, cum am spus, deci oraş latinizat, cu o administraţie care „o imita pe aceea a capitalei imperiului"[503]).

Aflăm, iată, un prim element de însemnătate pentru o comunitate spirituală şi anume că aceasta îşi are rădăcinile într-o *vocaţie* (chemare) şi într-o *lucrare harică* (a Duhului lui Hristos) vehiculată prin *fapta* apostolică, *misionară*, sau evanghelică, adică prin învăţătura cuvântului (inspirată), liberă de orice determinare istorică propriu-zisă. Vocaţia este, iată, cea înlăuntrul *căreia* se zideşte noua lume, iar fapta misionară (apostolică) este cea prin care *lucrează harul* îşi deci Cuvântul (învăţătura harică). Aceastea trei: *vocaţie, fapta misionară* sau *întemeieroare* / înnoitoare şi *învăţătura*, sunt cele trei elemente care dau fundaţia oricărei comunităţi spirituale. Toate trei au caracter asincron, sunt indeterminate istoric. Nu vin de la om, ci de la Dumnezeu. Nici unul dintre cele trei elemente nu par să fie prezente în actul făuritorilor noii constituţii europene. Din contră, străduinţa acestora a fost una specială în a preciza că stratul din care se inspiră nu este Cuvântul lui Dumnezeu. Ar avea sorţi de izbândă o asemenea faptă? Doar cât să creeze un alt cosmopolis dar nu o nouă unitate. Acest cosmopolis va scoate la lumină deşertăciunea unei asemenea lumi făcându-i de râs pe „înţelepţii" ei.

Aşadar, comunităţile spirituale, acele *comunitas*, sunt produsul unei *călătorii spirituale* pe care o fac toţi cei ce compun, apoi, aceste comunităţi. În al doilea rând, e de reţinut, că această „călătorie" nu este doar una pe pământ, ci şi una în cer, adică una interioară, spre „cetatea divină" (*Civitas Dei*), cea care e chiar de la Dumnezeu, dar pe care oamenii prin păcat au corupt-o.

2 Teandrio-geneza

Omul modern a *pierdut* sensul călătoriilor interioare, spre cer, încât, înţelesul relaţiei verticale cu ceea ce Dumnezeu a *făcut* pentru *om* a suferit tragice distorsiuni. Despre un atare fenomen mărturisesc toate marile tradiţii din care se compune substratul comun al întregii umanităţi. Este vorba despre celebra temă, nucleul narativ, al separării cerului de pământ. Lucrul acesta este adevărat şi-l mărturisesc toate *sursele* orale şi scrise ale substratului etnospiritual planetar, de la Cartea Genezei a Sfintei Scripturi, care ne spune că la început totul era deplină *armonie, kosmos, cer, pământ* şi toată podoaba lor, „toate împreună", prin unul şi acelaşi Cuvânt al lui Dumnezeu – „logos arhitekton". „Aşa s-au împlinit cerul şi pământul şi toată podoaba lor" (În Vulgata: *et omnis ornatus eorum*, ca traducere pentru *kosmos* din Septuaginta). „Şi-n ziua a şasea Şi-a împlinit Dumnezeu lucrarea pe care o făcuse; iar în ziua a şaptea S-a odihnit de toate lucrurile Sale pe care le făcuse"[504]. Dumnezeu nu s-ar fi putut odihni (esenţa contemplării divine a creaţiei) decât întru deplinătatea armoniei celor făcute, iar „cerul şi pământul cu toată podoaba lor" erau *împreună* (*kosmos. Obs: Kosmos = frumos*). Iar sensul de „împreunare" a toate este sugerat

---

[502] Fa, 16:9-10
[503] Cf. nota IPS Bartolomeu la Fa 16,12
[504] Fc 2:1-2

şi prin sădirea „grădinii" (gad în ebraică = grădină, iar Septuaginta zice *paradisos*, adică paradis, rai) în care Dumnezeu a pus deplinătatea a toate cele făcute, în cer şi pe pământ, întregitate redată şi de sădirea în rai a „pomului vieţii", ca legătură eternă între cer şi pământ, între cele de sus şi cele de jos. Iar ca o a doua confirmare a deplinei armonii este actul numirii tuturor vieţuitoarelor cerului şi ale pământului deopotrivă. Adam este cel ce le dă nume, are altfel spus, acces la izvodirea logosferei căci, după ce Dumnezeu a făcut lumina şi a despărţit-o de întuneric, le-a şi numit. *Numirea* este cosubstanţială creaţiei: „Şi a zis Domnul Dumnezeu: «Să fie lumină!» Şi a fost lumină. Şi a văzut Dumnezeu lumina că e frumoasă; şi a despărţit Dumnezeu lumina de întuneric. Şi Dumnezeu a numit lumina «ziua», iar întunericul l-a numit «noapte». Şi a fost seară şi a fost dimineaţă: ziua întâi"[505].

Tot astfel face Dumnezeu cu „tăria" care „desparte apele de ape", nu „cerul de pământ", pe care, după ce a făcut-o, a numit-o „cer". „Şi a zis Dumnezeu: «Să fie o tărie prin mijlocul apelor şi să despartă apele de ape. Dumnezeu a făcut *tăria* şi a despărţit Dumnezeu apele cele de sub tărie de apele cele de deasupra tăriei. Şi Dumnezeu a *numit* tăria «cer»"[506].

Tot la fel se petrec lucrurile cu *apele de sub cer* şi cu uscatul pe care Dumnezeu le desptare şi le *numeşte* „pământ" şi „mări". Toate cele făcute de Dumnezeu până în ziua a treia le-a şi *numit*. Din ziua a treia până într-a şasea nu le-a mai numit, le-a făcut după *felul lor*, pe fiecare, şi le-a lăsat aşa, în *felul* lor. Singurul pe care Dumnezeu l-a făcut *altfel*, adică după chipul şi asemănarea Sa, a fost omul. Acesta nu mai este făcut după *felul său*, *al omului*, ci după Chipul şi Asemănarea lui Dumnezeu. Omului i-a dat în stăpânire toate şi i-a dăruit accesul la de-numire, adică l-a făcut *colaborator* la zidirea *logosferei*, căci i-a dat Dumnezeu puterea *numirii*: „Şi a pus Adam nume tuturor dobitoacelor, tuturor păsărilor cerului şi tuturor fiarelor câmpului"[507]. Omul ni se dezvăluie, iată, sub o calitate care-l face capabil să cunoască fenomenul asincron, aceea de colaborator al lui Dumnezeu. Aceasta este esenţa teandriei, a modului divino-uman de a fi. Teandria este deci, argumentul irefutabil al capacităţii omului de a se implica şi de a cunoaşte manifestarea factorilor asincroni în toate ale existenţei dintre cele ce stau sub puterea lui şi-n raza lui de viaţă.

Dumnezeu a făcut *kosmos*-ul prin puterea Cuvântului Său, a făcut *ecosfera*, tot astfel, dar facerea *logosferei* a aşezat-o Dumnezeu în orizontul teandriei pe care Însuşi El a voit-o: „Şi a zis Dumnezeu: «Să facem om după chipul şi asemănarea noastră»"[508]. „Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut: bărbat şi femeie i-a făcut"[509].

Aflăm, deci, că pe om l-a făcut după chip, *bărbat* şi *femeie*, aceasta este esenţa *unităţii după chip* a omului: „bărbat şi femeie i-a făcut". Iar lucrurile devin încă mai lămuritoare când aflăm că Dumnezeu i-a făcut pe cei *doi* ca *unul*, înlăuntrul unităţii după chip cu Dumnezeu, dar şi înlăuntrul *potrivirii* bărbatului cu femeia, adică după *imaginea lor proprie*: „Şi a pus Adam nume tuturor dobitoacelor şi tuturor păsărilor cerului; dar pentru Adam *nu s-a găsit* ajutor *pe potriva* lui"[510].

Aflăm din versetul 20 că *numele* este *oglinda* lucrului şi deci *echilibrul* lui, adică *sinele* său mai adânc. Numai Adam n-avea oglindă, sineitatea lui părea deficitară, căci fiind *după chip* în interioritatea sa, nu semăna cu nimeni din lume, nu era încă şi *după felul său*, altfel spus, avea nevoie şi de oglinda exteriorităţii lui, de „imaginea" lui, de „nume": *Imaginea* sa era deficitară, căci Adam nu avea pe cineva *pe potriva lui* (adică după propria sa imagine şi la măsura lui întreagă). Şi Dumnezeu, în *bunătatea* Sa, a *împlinit lucrarea,* adică i-a dat omului *întregitate* şi deci *putinţa sinelui* în raport cu *cineva asemenea lui din lume,* nu doar ca *sineitate cerească* (chipul divin din sufletul lui),

---

[505] Fc, 1:3-5
[506] Fc 1, 6-8
[507] Fc 2:20
[508] Fc 1:26
[509] Fc 1:27
[510] Fc 2:20

făcând-o pe femeia lui (din coasta bărbatului). Şi nu întâmplător la desăvârşirea creaţiei umane Adam n-a participat (somnul lui Adam), ci numai la „numirea” acestei intregităţi: *femeia.* Numai prin femeie omul are *nume* şi sineitate: „Şi a zis Adam: «De data aceasta iată os din oasele mele şi carne din carnea mea!; ea se va numi femeie, pentru că a fost luată din bărbatul ei». De aceea va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va lipi de femeia sa şi cei doi vor fi un trup”[511].

Logosfera se desăvârşeşte cu numele acesta ultim pe care-l rosteşte Adam: *femeie,* iar cu această *unitate în trup* se împlineşte şi *prima familie, comunitatea primordială*, *satul primordial* în care toate erau „împreună”: omul cu femeia sa într-un singur trup, cu toate vieţuitoarele cerului şi ale pământului, toate în armonia *kosmosului* şi a *numelor* (ecosfera şi logosfera), toate împreună, iar *axul* care le ţine este *împreună-zidirea* luminii şi întunericului, a cerului şi a pământului, a „apelor” şi „uscatului”, pe care *le-a numit Dumnezeu.* Peste acestea şi împreună cu ele a zidit Dumnezeu *ecosfera* pe care a lăsat-o în grija semasiologică a omului şi astfel a fost izvodită *logosfera*, ca primă *teandriogeneză,* căci omul le-a numit pe toate întrucât a fost inspirat s-o facă, fiindcă *Dumnezeu le-a zidit pe toate după felul lor*, şi *numele* lor fixează *felul lor* (sineitatea lor), încât numirea este constitutivă, chiar dacă secundă, creaţiei.

Singur omul are chip dumnezeiesc şi *sinele* său nu se poate auto-defini *după fel*, după felul său, ci *după chip*, adică *în relaţie cu Dumnezeu* şi (deci concomitent) *înlăuntrul legăturii* bărbatului cu femeia, adică în cadrul *familiei primordiale.*

Cum spuneam, această *unitate* e zidită în toate şi despre împreună-zidirea lor vorbesc toate tradiţiile. Iată ce mărturii ni se păstrează din marea tradiţie pe care *o numim etnosferă*, adică folclorul tuturor popoarelor. Înmulţirea omului în cadrul celor zidite de Dumnezeu şi dăruite spre stăpânire omului, o numim *etnosferă.*

Altfel spus, unitatea formată de familia primordială cu ecosfera şi cu logosfera în cadrul *înmulţirii omeneşti* o numim *etnosferă.* Etnosfera are, observăm, sens dinamic în şi prin procesul de „înmulţire” sau de creştere: „Şi Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: «Creşteţi şi înmulţiţi-vă şi umpleţi pământul şi supuneţi-l şi stăpâniţi peste peştii mării, peste păsările cerului, peste toate dobitoacele şi peste tot pământul, peste toate vietăţile care se târăsc pe pământ!»”[512].

Pe toate le-a dat spre stăpânire. Spre hrană i-a dat Dumnezeu omului pe cele vegetale: „Şi a zis Dumnezeu: «Iată, vă dau vouă toată iarba dătătoare de sământă pe faţa întregului pământ şi tot pomul purtător de rod cu sământă de pom într'însul; acestea vă vor fi vouă spre hrană»”[513]. În toate a pus Dumnezeu unitatea dintre cele cereşti şi cele pământeşti. Iar în grădina raiului şi în familia primordială a pus Dumnezeu unitatea cerului cu pământul, a „cetăţii divine” cu „cetatea terenă”, ca esenţă a „comunităţii primordiale”, a „familiei primordiale”, a „satului primordial” şi a „etnosului primordial”. De îndată ce omul a admis o *deviere* de la „inspiraţia” celestă continuă, venită de la Dumnezeu, *ascultând* alteia, de pe pământ, pe care o numim „pithonică” (după numele şarpelui viclean), ordinea primordială s-a stricat. În chiar această *infinitezimală pauză* a „inspiraţiei divine a omului”, adică a *opririi* raportării sale la Dumnezeu, avem prima *separare* a ţărmurilor, a cerului de pământ şi deci a divinului de uman, a celestului de terestru.

Or din nou trebuie remarcat că toate *tradiţiile,* fără excepţie, adică întreaga etnosferă cuprinde mărturia acestei rupturi, a acestei despărţiri. De la basmul postcosmogonic („romanul lunii”, cum a numit Paul Anghel naraţiunea dramei separării cosmice) la „De civitate Dei” ori la legendele Ierusalimului ceresc, sau şi mai încoace, la palatele din cer ale regelui egiptean, etc. avem o serie continuă de asemenea mărturii asupra *dramei cosmice* a separării cerului de pământ, *a celor de sus* de cele de jos şi evident a bărbatului de femeie cu toate derivaţiile care decurg de aici (de la familii homosexuale la „familii” de concubini). Şi nu este întâmplător că persoana prin care Cel-Rău a reacţionat atunci la Fillipi ca să împiedice constituirea primei comunităţi creştine,

---

511 Fc 2:23-24
512 Fc 1: 28
513 Fc 1: 29

spre a induce marele conflict dintre Roma păgână şi creştinism, cu o durată de 300 de ani, era „o slujnică tânără care avea duh pitonicesc", cum se menţionează în Fapte: „Şi a fost că-n timp ce ne duceam la rugăciune, ne-a întâmpinat o slujnică tânără care avea duh pitonicesc şi care le aducea stăpânilor lor mult câştig prin ghicit"[514].

Şarpele este menţionat în Cartea Genezei, Python şi preoteasa-prezicătoare Pythia din oracolul de la Delfi, patronat de Apollo, tot de şarpe se leagă real şi semasiologic, femeia care avea „facultatea de a ghici" e înfăţişată în *Fapte* ca având „duh pitonicesc". Şarpele, deci, este o constantă recurenţă în raport cu şi în replică la *cele sfinte*, spre a le tulbura, spre a le bloca, spre a le învrăjbi, cum face şi această femeie tânără cu duh pitonicesc. Ea se *iveşte* spre a strica „comunitatea de rugăciune", unde se rezidise unitatea cerului cu pământul, a omului cu Dumnezeu, adică tocmai *comunitatea primordială*. Kosmos-ul *înnoit*, ca esenţă a unităţii dintre ecosferă, etnoferă, logosferă şi arhosferă (cetatea lui Dumnezeu) ca loc al tuturor modelelor cereşti ale celor de pe pământ. Lucrul tulburător pe care-l aflăm din Fapte la cap.16 este că principiul feminin şi deci feminitatea par a fi ambivalente, lăuntric *scindate*. Căci femeie este aceea prin care triumfă Hristos (Lidia, vânzătoarea de porfiră şi cinstitoare de Dumnezeu), dar tot femeia este cea prin care triumfă şarpele, aceea care, la polul opus al Cinstitoarei de Dumnezeu, Lidia, era slujitoarea duhului pitonicesc, posedată fiind de acesta. Ce-a urmat acestei viclene lucrări a şarpelui prin femeia prezicătoare ştim: se deschide conflictul dintre autoritatea Romei şi creştinism, care nu va putea fi închis vreme de 300 de ani. Urmarea imediată a fost întemniţarea lui Pavel şi a lui Sila. Dar Duhul adevărat întoarce lucrarea înspre triumful binelui şi al lui Iisus, căci în temniţă fiind s-a făcut cutremur şi „legăturile tuturor s-au dezlegat. În faţa acestei „dovezi" temnicerul şi familia lui îl primesc pe Iisus şi comunitatea înduhovnicită (creştină) iese înmulţită şi întărită. Nucleul iată dădea roade, străpungând chiar zidurile temniţei şi deci ale „ordinii şi autorităţii romane", ce păreau inexpugnabile.

„Dar spre miezul nopţii, Pavel şi Sila se rugau şi-I cântau laude lui Dumnezeu iar cei înlănţuiţi îi ascultau. Şi deodată s-a făcut cutremur mare, încât temeliile temniţei s-au zguduit şi îndată toate uşile s-au deschis şi legăturile tuturor s-au dezlegat"[515].

Şi când temnicerul a văzut toate şi că cei dinlăuntru n-au fugit, „tremurând, a căzut în faţa lui Pavel şi a lui Sila; şi scoţându-i afară, le-a zis: «Domnule, ce trebuie să fac eu ca să mă mântuiesc?» Iar ei au zis: «Crede în Domnul Iisus şi te vei mântui tu şi casa ta». Şi i-au grăit Cuvântul Domnului, şi tuturor celor din casa lui. Şi luându-i într-acel ceas al nopţii, le-a spălat rănile şi s-a botezat îndată, el şi toţi ai lui"[516].

Iar triumful acesta e umbrit de alte „provocări" ale răului, care ameninţă comunitatea creştină cu destrămarea. Şi acelea sunt: persecuţia păgânilor, propaganda care-şi are sursa în tradiţii pre-creştine (gnoza), libertinajul epicurean.

Cu acestea luptă Cuvântul lui Pavel, adică învăţătura şi prin cuvânt triumfă binele asupra răului care ameninţă să destrame comunitas-ul creştin al Filipenilor.

3 Cetatea ca trup colectiv omorât de păcate. Declinul învăţăturilor

Uneori „trupul mort" este toată cetatea, iar amăgirea vieţii e dată de rafinamentul care cuprinde elitele ori segmente semnificative ale lor. Se produce atunci o teribilă îndepărtare a eliteleor de popoare. Distanţarea elitelor de popoarele peste care superfetează îmbracă adeseori forme rafinate, cum s-a întâmplat, de pildă, în perioada lui Augustus. Roma primului imperiu devenise într-atât de mult Roma plăcerilor polimorf perverse încât Augustus va trebui să reacţioneze. Reacţia lui va îmbrăca ea însăşi o formă perversă, căci el va ataca nu sursa răului ci pe acela care tocmai developase forma lui condensată într-o operă celebră, *Ars Amandi*.

[514] Fa, 16:16
[515] Fa, 16:25-26
[516] Fa 16: 29-34

Augustus crezuse că Ovidiu şi scrieri precum *Ars Amandi* sunt cauze eficiente ale „decadenţei imperiului". El „descoperea în cărţile [lui Oviudiu] rugina ce-i rodea temeliile"[517]. Însă opera lui Ovidiu nu era altceva decât expresia (potenţială, e drept) a unei *falii mentale*, care era mai reală, chiar dacă semilatentă, decât însuşi Ovidiu. Mai precis, între forma generală (şi tot mai abstractă) a imperiului şi polimorfia societăţii, tot mai hedonistă, mai polimorfă şi mai perversă, între *forma generală a imperiului* şi *societatea de plăceri a Romei* se ivise un conflict care ameninţa imperiul însuşi cu tot cu armatele lui (căci ce armată a întreţesut tehnica de război cu plăcerile civililor?). Acest gen de conflict sapă la temelia unei civilizaţii pregătindu-i surparea sigură, şi sociologia noologică este interesată în căutarea şi cunoaşterea lui încă mai mult.

Curiozitatea operei lui Ovidiu este că, aşa cum tehnica imperiului se rafina, tot astfel tehnica plăcerilor îşi căuta rafinamente şi şlefuiri, iar Ovidiu este cel ce se face vehicul al acestei înclinaţii obşteşti spre rafinamentul plăcerilor. Aşa cum armata lor era „locul" „artei războiului", opera lui Ovidiu era „locul" „artei plăcerilor" (plăcerii rafinate): *ars amandi*. Din acest punct de vedere opera lui Ovidiu este un *indicator* elocvent al rupturii elitelor de popor. *Ars amandi* era măsura secesiunii, a distanţării elitelor hedoniste de poporul *înclinaţiilor simple* şi barbare, aşa cum arta războiului roman era indicatorul distanţării *luptei* organizate de *încăierarea haotică* a unor cete (de cheflii, eventual). Dacă *imperiul* n-ar fi triumfat asupra *societăţii* de „ţărani" a Romei republicane, nici *elitele* nu şi-ar fi *căutat* acel mediu de *rafinate deşănţări* care deveniseră singura expresie a *distincţiei* acelor elite faţă de poporul cu plăceri fireşti şi deopotrivă discrete.

4 „Vremurile cele de apoi" şi „duhurile cele înşelătoare"

Când cetatea este copleşită de păcate, când îndepărtarea elitelor îmbracă forma depărtării de la credinţă, se petrec neaşteptate devieri ale fiinţei de la axa binelui, iar formele devierii ne pot muta în „vremurile cele de apoi", cum spune Apostolul. „Dar Duhul arătat grăieşte că, în vremurile cele de apoi, se vor *depărta* unii de la credinţă, luând aminte la duhurile cele înşelătoare şi la învăţăturile cele drăceşti"[518].

Şi: „Iar dacă Eu cu Duhul lui Dumnezeu scot pe draci, iată a ajuns la voi împărăţia lui Dumnezeu"[519].

Deci, asupra credinciosului pot veni „duhurile cele înşelătoare" şi „învăţăturile drăceşti", ca tot atâtea semne ale „vremurilor cele de apoi". Adică acele „învăţături drăceşti", cum sunt toate ateismele, ideologiile, idolatriile, îi mută pe cei luaţi de ele, în „vremurile cele de apoi" şi îi ameninţă cu pierderea cea veşnică. Dar Duhul nu ne părăseşte, semn că „vremurile de apoi" n-au venit. Căci mulţi ateizaţi s-au întors la credinţă, ca să adeverească cel spuse de Mântuitorul: „Iar dacă Eu cu Duhul lui Dumnezeu scot pe draci, iată a ajuns la voi împărăţia lui Dumnezeu"[520].

Ca dovadă a lucrării lui Dumnezeu în lume şi a prezenţei Mântuitorului în om, în toată făptura, diavolul încearcă mereu să ne *mute*, prin cele „îndrăcite" în „*vremurile de apoi*", adică să ne piardă cu *pierderea* cea de pe urmă, cea veşnică, dar împărăţia lui Dumnezeu fiind la noi, („a ajuns la noi") este pavăza noastră la necurata lucrare şi la „drăceasca învăţătură". În lume se face război între „împărăţia lui Dumnezeu" şi „învăţăturile cele drăceşti", în sufletele noastre, şi războiul nu poate fi decis de cel rău, căci „împărăţia lui Dumnezeu a ajuns la noi" prin Hristos. Şi cei ce-l purtăm pe Hristos *nu putem fi mutaţi*, „Duhul lui Dumnezeu fiind la noi".

---

[517] V. Horia, p.228
[518] I Timotei, 4,1
[519] Matei 12, 28.
[520] Matei, 12, 28

Căci „... dacă locuieşte întru voi Duhul Celui ce a înviat pe Iisus din morţi, Cel ce a înviat pe Iisus din morţi va face vii şi trupurile voastre cele nemuritoare pentru Duhul Lui Cel ce locuieşte întru voi”[521].

„Pentru că şi Hristos a suferit odată moartea pentru păcatele noastre, El Cel drept pentru nedrepţi, ca să ne aducă pe noi la Dumnezeu, omorându-Se cu trupul şi înviind cu Duhul”[522].

În lume, deci persistă balanţa, cumpăna, adică dreptarul lui Dumnezeu, care separă între „fiul cel drept” şi „cel necredincios”. Fiindcă necredinciosul este „real” şi el, chiar dacă nu are *adevăr* în faptele lui (deşi încă are *adevăr* în adâncul latenţei lui sufleteşti, căci Dumnezeu e în toţi).

Dar cum îi recunoaştem pe cei doi? Iată, ne spune înţeleptul Solomon: „Cel necredincios face lucruri nedrepte, iar sământa drepţilor, plată adevărului. Fiul drept se naşte spre viaţă, iar urmarea celui necredincios este moartea”[523]. Şi, iată încă mai precis, ne spune Sfântul Apostol Pavel: „Cel ce *seamănă în trupul* său, din trup va secera stricăciunea; iar cel ce seamănă întru Duhul, din Duhul va secera viaţă veşnică”[524]. Cel rătăcit este recognoscibil după aceea că el „samănă în trupul său” adică este *robul trupului*, cu toate ale sale, de la pofte la lăcomie, trufie, patimi, desfrânări, şi până la orgoliu, care este deja înşelăciunea cea mare de a te socoti pe tine, în ciuda vremelniciei şi deci a *părelniciei trupeşti*, drept *măsură* a adevărului şi a înţelegerii. Oare ce este când te crezi pe tine „cel mai...” adică atunci când nu te smereşti, nu faci dovadă de *orbire* asupra vremelnicei tale treceri prin trup? Nu este aceasta o dovadă de orgoliu să nu-ţi aminteşti că eşti trecător prin lume, precum spune *Adam*, întrebat de Arhanghelul Uriil ce e viaţa: „Adame, Adame, cum ţi s-a părut viaţa? Iar Adam i-a răspuns: «Aşa, Doamne, cum aş fi intrat pe o uşă şi am ieşit pe alta». După 930 de ani!”[525]). Şi atunci, cum să nu cauţi în toate ale vieţii tale forţele care te pot înălţa, semnele timpului înnoitor, care nefiind una cu timpul materiei ni se înfăţişează a fi legatarele altui timp, timpul spiritual, timpul noologic?

---

521 Romani, 8,11
522 I Petru 3, 18
523 Pilde 11, 18-19
524 Galateni, 6,8
525 Pr. Cleopa, în „Mânca-v-ar Raiul”, ed. a III-a, Multiprint, Iaşi, 2002

V Părinţii pustiei şi învăţăturile lor

1 Noologia evagriană

Despre timpul noologic înnoitor ne vorbesc învăţăturile revelaţiei supranaturale, adică Evanghelia lui Iisus. Ştiinţa modului de manifestare în textura existenţei a timpului noologic este tocmai de aceea noologia. Noologia cuprinde în ea Hristologia, adică ştiinţa despre triumful lui Hristos, Dumnezeu Fiul Înomenit spre a restaura condiţia omului căzut şi a institui planul mântuirii universale; aceasta este ştiinţa *căii* mântuitoare, acea parte a *theologiei* care-L „atestă" pe Dumnezeu-Fiul făcut om şi răstignit pentru mântuirea noastră. Părinţii pustiei aşa au vorbit despre Iisus şi astfel au inaugurat pentru cultura europeană noologia creştină. Aceasta cuprinde în corpusul ei de căutări *teologia mântuirii* (şi deci a înălţării omului) nu însăşi *Theologia*, care în întregul ei, *ca întreg*, rămâne inaccesibilă ştiinţelor creaţiei. Între părinţii pustiei cel care-a contribuit major la edificarea unei gândiri de noologie creştină, de filiaţie origenistă, cum s-a spus, a fost Sf. Evagrie Ponticul, „născut în 345, la Ibora, un orăşel din Pont"[526].

Noologia evagriană este noologia scării. Pe această scară, între *om* şi Dumnezeu şi, înlăuntrul acestui urcuş, între *psychai* şi *nous*, pe treapta cea mai de jos se află „oamenii nelegiuiţi", „căzuţi pradă *patimilor dezlănţuite* [şi care] sunt asimilaţi demonilor, deci *categoriei inferioare* de *suflete căzute*. Acestora le-a fost atribuit un tip de contemplaţie greoaie sau comună"[527]. Este treapta „*gradului zero al cunoaşterii*" şi deci al *înălţării*. „Nelegiuiţii trăiesc asemeni dobitoacelor, supuşi instinctelor, *epithymiei*"[528]: „Întreaga natură se împarte în trei «zone»: asupra uneia domneşte viaţa, asupra celei de-a doua [domnesc] moartea şi viaţa, iar asupra celei de-a treia [domneşte] doar moartea"[529]. Chiar şi în acestea „se păstrează germenele binelui", care este „doar îngropat sub crusta groasă a patimilor"[530]. Noologia cercetează lumea aşa cum este ea rânduită pe *scara căderii* şi a *înălţării* şi ne putem întreba dacă lumea de azi, aşa de masiv căzută pradă tuturor patimilor dezlănţuite, aflată sub puterile întunecate ale statului magic şi ale idolatriilor de tot felul, de la idolatria consumului la idolatria ideologiilor, n-a căzut sub stăpânirea morţii. „Toţi oamenii se nasc buni, însă liberul arbitru îi face diferiţi unii de ceilalţi"[531].

Arareori găsim în vreo scriere atât de răspicat formulată ideea celor două linii temporale asincrone: timpul noologic pur, ascensional, prin care triumfă viaţa, şi timpul declinului, al atractuluzi invers, prin care triumfă moartea.

Noologia evagriană se suprapune în mare măsură cu această „ştiinţă" a celor trei *trepte*, ştiinţă reconstituită de Evagrie pornind de la cel ce face experienţa cea mai deplină a înălţării, călugărul. Acesta este, de aceea, prototipul „nevoitorului" smerit, a celui ce se nevoieşte spre a dobândi înălţare şi deci mântuire. Prin el triumfă timpul ascensional, asincron faţă de timpul istoric, timpul materialităţii şi al istoriei. Treptele ascensiunii sau urcării sunt: a) o primă treaptă, cu trei grade ascensionale: *epithymia* (treapta cea mai de jos, a celor supuşi instinctelor), *hesychia* („stare de linişte mai curând somatică decât psihică"[532]) şi nepătimirea sau *apatheia*. („Aşa să

---

[526] C. Bădiliţă, „Viaţa şi scrierile lui Evagrie din Pont – un continuu exerciţiu spiritual", în Evagrie Ponticul, „Tratatul practic" şi „Gnosticul", Editura Polirom, 2003, p 12
[527] C. Bădiliţă, „Călugărul şi moartea", p.26
[528] Ibidem
[529] K.G. IV, 65, apud C. Bădiliţă, în ibidem
[530] C. Bădiliţă, op. cit., p.27
[531] C. Bădiliţă, p.27
[532] p.27

înainteze călugărul, lăsând în urmă-i orice materie a lumii şi îndreptându-se spre minunatele şi măreţele trofee ale isihiei"[533]).

Cu dobândirea hesychiei încep exerciţiile «practicii» (praktike) („practica este metoda duhovnicească prin care se curăţeşte *partea pasională* a sufletului"[534]). La capătul practicii vei dobândi *nepătimirea* sau *apatheia*, „sfârşitul practic al ascezei creştine".

Epithymia, isihia şi apatheia sunt *cele trei grade* de pe prima treaptă a *urcării* duhovniceşti a omului. De aici se poate ajunge la *treapta a doua spirtuală*, foarte grea, care este aceea a „gnostike-ii". „*Gnosticul* practică două feluri de contemplaţie (theoria): prima ("contemplaţia naturală") are ca obiect universul făpturilor, în vreme ce obiectul celei de-a doua (numită *theologia*) este Dumnezeu Însuşi"[535]. „La rândul său, contemplaţia naturală se împarte în 1) contemplaţia naturală secundă (având ca obiect *logosul* interior al fiinţelor vizibile) şi 2) contemplaţia naturală primară (având ca obiect fiinţe invizibile şi spirituale, adică îngeri)"[536].

Noologia evagriană este, aş spune, compusă din două părţi – noologia practică (*praktike*) şi noologia gnostică (*gnostike*) – şi are în centru, pe de o parte, misterul *trupului* (trupul ca *darul* cel mai de preţ şi ca *primejdia* sau ameninţarea cea mai mare pentru om) şi, pe de alta, misterul *sufletului*. Întreaga viaţă a omului pare a fi dedicată *cuceririi trupului*, şi, abia prin această cucerire, prin această biruinţă în trup şi asupra celor trupeşti, *contemplaţiei lui Dumnezeu*. Numai prin *hesychia* şi prin *apatheia* poate omul să cucerească treapta a doua, *gnostike*.

„Dacă *praktike* a putut fi dezvăluită tuturor celor ce au atins *hesychia, gnostike* pare a fi rezervată unui număr mult mai restrâns de călugări, care au dobândit *apatheia* imperfectă (*nepătimirea perfectă aparţinându-le îngerilor*)"[537]. Subînţelegem că factorii asincroni, deci prezenţa lucrătoare a Duhului Sfânt în formele comprehensibile ale rugăciunii, sfinţeniei, altruismului, milei, vocaţiei, virtuţilor, exemplarităţii, geniului, eroismului cotidian sau excepţional etc., capătă cadru de maximă actualizare pe treapta de sus, unde viaţa este rânduită după cele dumnezeieşti, şi cadru de minimă actualizare pe treapta de jos, *treapta epithimiei*, unde, practic, predomneşte cel rău, însă numai asupra celui căzut, nu asupra vieţii însăşi ori a naturii, ci numai asupra naturii şi sufletului celui căzut şi asupra celor dimpreună cu el.

Ne dăm seama că *noologia evagriană* se întemeiază pe o ierarhie care este şi antropologică şi ontologică şi gnoseologică. Ierarhia ontologică îmbracă totodată forma scării gnostice şi totodată a unei „scări cosmice". „Putem spune că omul este imaginea cosmosului, că repetă la scara existenţei lui toate etapele creaţiei cosmosului. Desigur, prin «cosmos» trebuie să înţelegem lumea fiinţelor raţionale căzute prin greşeală şi care se vor înălţa prin mijlocirea lui Hristos. Aşa cum cosmosul este constituit din trei specii: îngeri, oameni şi demoni, tot astfel sufletul omului are o alcătuire tripartită: *nous, thymos* şi *epithymia*"[538]. Noologia evagriană este, iată ştiinţa prin excelenţă a fenomenului asincron, adică a tensiunii ireductibile dintre timpul ascensional noologic şi timpul descendent, coborâtor, istoric sau secularist (căci aduce triumful lumii golite de Dumnezeu, de cele sfinte şi deci livrate morţii). Totodată, în lumina învăţăturii evagriene înţelegem că omul are o componentă îngerească în el (*nous*-ul), una mediană, nici îngerească nici demonică (*thymos*-ul), putând însă prelua vector îngeresc sau demonic, şi alta care cuprinde în ea alunecarea demonică (*epithymia*), adică omul devenit pradă dezlănţuirii patimilor, cu cele dinlăuntru ale lui.

Noologia evagriană nu este încheiată, aşadar, fără partea dedicată „morţii" şi rolului acesteia în cadrul „sistemului soteriologic" evagrian. Moartea este *cadrul* şi *fenomenul* prin care ne

---

[533] Cf. „Bases de la vie monastique", Migne, PG, apud ibidem p.27
[534] Cf. „Tratatul practic", cap.78, Polirom, 1997, p.105
[535] C. Bădiliţă, „Călugărul şi moartea", p.29
[536] Ibidem, p.29
[537] Cf. C. Bădiliţă, op. cit. p.29
[538] C.Bădiliţă, p.31

devin semi-inteligibile chestiunile legate de „viață”, de perechile noosice asincrone: bine și rău, ființă și existență, trup și suflet etc. Noologia morții este esențială căci, prin ea, dobândim cunoștință despre metoda mântuirii. Evagrie distinge între „moartea naturală” („situată în afara soteriologiei”, căci e neutră și se definește prin fenomenul separării sufletului de trup), „moartea păcatului” (moartea adusă de păcat), „dată nu de Dumnezeu, ci de sfinți ca pedeapsă pentru greșelile comise”[539] și, în fine, „moartea a treia”, care-și are „originea în iertare”, este „moartea față de păcat”, „construită pas cu pas, eliberatoare și înnoitoare”, pe care „chiar omul o pregătește în vederea mântuirii”.

Despre aceasta vorbește Eminescu atunci când scrie: „*Nu credeam să învăț a muri vreodată*”. „*Viața desăvârșită, scrie Evagrie, înseamnă să ne exersăm în a muri pentru Dumnezeu*”.

„Într-adevăr, prin virtutea speranței, este același lucru să mori pentru Dumnezeu și să trăiești cu Dumnezeu, după cum stă scris: «Căci, câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat», adică pentru moartea sa «v-ați îmbrăcat în Hristos»[540]. Iar Hristos este, cu adevărat, învierea sufletului și, în ziua de pe urmă, va învia prin puterea lui toate trupurile, îi va face desăvârșiți în el pe toți cei ce se împărtășesc în el și îi va uni cu Tatăl în desăvârșirea trupului său, spre slăvirea Gloriei Sfintei Treimi”[541].

2 Biserica și spitalul: structuri asincrone

Noologia evagriană deschide marea poartă spre ceea ce pare îngăduit să numim azi teoria sau știința fenomenelor asincrone, a factorilor care întrețin mișcări asincrone, propagări ale timpului noologic asincron față de timpul morții, atestând că se poate vorbi despre o artă cerească a vindecării de păcat. *Ars artium*? Arta cerească de a lecui rănile provocate de mușcătura păcatelor. Iată partea de *nooiatrie* dintr-un posibil sistem dedicat cunoașterii asincrone și acțiunilor inițiate pe un atare temei. Lumea își potrivește ritmul nu numai după zvârcolirea păcatelor ci și în conformitate cu manifestarea factorilor asincroni față de propagarea păcatelor, iar acei factori sunt tămăduitori căci poartă cu ei efectul intervenției proniatoare a lui Dumnezeu în toate.

Va trebui să ne obișnuim să trăim în coabitare cu atei, cu apostați etc. Epoca așa va fi. Pentru atei nu există problema *lecuirii rănilor păcatului*, căci n-au sufletul să le simtă. *Au rănile, nu și simțirea lor*. Fiindcă sufletul nu te doare *în trup*, iar trupul se arată nesimțitor față de agravarea maladiei morții pe care nici n-o resimte ca atare decât în faza ei finală și nici atunci mai mult decât este simțualitatea oricărei boli, fără de cutremurarea gândului eshatologic. Încât pentru ei problema lecuirii de mușcătura păcatului nu este acută, ca pentru un credincios.

„De celelalte veninuri ale șerpilor, adică păcatele trupești și viciile, de care, pe cât de repede se molipsește firea omenească firavă, pe atât de repede se vindecă chiar cei ce au în trup rănile dacă un preaiscusit descântător, cu ajutorul mântuitoarelor cuvinte dumnezeiești, aduce vreun leac împotriva acestor mușcături de șerpi oprind otrava nimicitoare să aducă sufletului moartea cea veșnică”[542].

Noi coabităm, însă, nu doar cu cei răi, ci și cu cei mai buni dintre semeni, cu sfinții și mucenicii. Oare n-au fost tot timpul lungului urcuș creștin al Europei prezenți spiritual părinții pustiei, ca martori și îndreptători nevăzuți, dar vădiți în străduințele unei lumi?! Cum spune Pr. Rousselot: „Multe schimbări (nedorite) ar fi intervenit, dacă dascălii din vechime n-ar fi avut

[539] C. Bădiliță, op. cit. p.36
[540] Gal. 3, 27
[541] J. Muyldermans, „Evagrie le Pontique – Les «Capita Cognoscivita» dans les versions Syriaque et armenienne” în „Le Muséon”, 47, 1934, p.90, apud C. Bunge citat de C. Bădiliță în ibidem
[542] Sf. Ioan Cassian, Convorbiri duhovnicești, XVIII, 16, citat de Jean Bremond, în „Părinții pustiei”, Nemira, Buc., 2002, p.28

atâta subţirime de duh şi lărgime de suflet, care să străbată timpurile”[543]. Cu ei şi prin ei triumfă timpul noologic în istoria coborârii şi astfel restaurează statura urcătoare a omului.

Şi mai departe, cum spune Mns Wlathorne, prin cartea lui Don Butler, „Le monachisme benedictine”, citat de J. Bremond: „Lumina înţelepciunii lor străluceşte, în scrierile duhovniceşti ale tuturor ordinelor religioase, iar cărţile de învăţătură creştină, care în toate zilele îndrumă şi călăuzesc pe cei din lume care voiesc să se mântuiască sunt, toate, pline de sfintele lor cuvinte. Miile de persoane cuvioase care se ostenesc azi în mănăstiri pentru slava lui Dumnezeu şi ajutorarea săracilor s-au format, cele mai multe, la şcoala Sfinţilor Părinţi ai pustiei răsăritene”[544]. Lucrarea tămăduitoare a lui Dumnezeu îi are colaboratori şi „doctori de suflete”, iată, pe aceşti preacuvioşi, pe aceşti preasmeriţi îndreptători prin care timpul lumii ascultă de un cu totul alt ritm, radical diferit de ritmul păcatelor, căci e ritmul sănătăţii sufletului şi al vieţii celei veşnice. Cu ei triumfă un sistem de învăţături, un mod de viaţă, un tip de organizare a lumii, pe care îl rezumă în chip esenţial biserica văzută.

Lumea are de ales în adâncurile ei între modelul bisericesc de organizare a lumii, pe care-l avem fixat de simbolul şi realitatea Bisericii şi modelul opus, redat de simbolul Spitalului şi al închisorii. Cele două sunt manifestări asincrone: Biserica este locul şi expresia tămăduirii sufletului, de unde se propagă vindecarea şi spre trup, spitalul este locul vindecării trupului, neputând lua în grijă şi sufletul, motiv pentru care spitalul este prin excelenţă simbolul bolii.

„The prevailing symbol of modernity seems to be, as Th. Mann argued, the Hospital. The modern man lived and experienced his everyday life and the condition of the world as a *sick man*; his illness coming from that state of being permanently dependent of someone else as long as he was no longer relyed on the life-Giver, and Almighty God.

The symbol of the postmodern condition of man appears to be the prison. The postmodern man has a suddenly insight of being imprisoned into a closed system, a materialistic vision that doesn't allow him to pass beyond of a wall without gates to be opened, without windows to look through towards an outer large landscape. The entire planet revealed to him as being itself a prison, as a place wied to him and to his too secularly journeys.

Nobody beyond answered, any longer, to him, a huge darken abyss above him and beneth him, nothing else but his own mind closed upon himself, a real solipsistical condition. We may call that a gnoseological prison. What to be known beyond your own scanty materialist existence? Who is beyond your own material existence? Nobody, but me, myself imprisoned wihin the exclusive ideologies being them liberalistic or socialist oriented ideologies. They are exclusivist with other ideologies whatsoever else. Such ideologies dictates what to do, how to behave, where to go”[545].

Păcatele induc, iată starea de spital, starea de puşcărie, conferă omului şi vieţii lui condiţia spitalului şi a închisorii, ori îl aruncă pur şi simplu în pustia rătăcirilor din care nu se va mai regăsi în veci dacă e lipsit de ghidul credinţei. Ce simboluri mai potrivite s-ar putea găsi pentru cele două structuri şi temporalităţi asincrone decât biserica, pe de o parte, spitalul şi puşcăria, pe de alta?! Cu prima triumfă timpul vieţii, celelalte sunt mărturii asupra ravagiilor timpului nimicirilor.

Cu fiecare patimă, încrâncenare, mânie, omul rătăceşte, se abate de la drumul bun, pierde calea. Când doi soţi au gânduri şi vorbe grele, e bine ca unul să rămână pe drum, adică să nu răspundă, să tacă, şi atunci sunt şanse ca cel rătăcit să se întoarcă. Altfel, ei vor rătăci împreună, vor fi atraşi tot mai spre margini, iar marginile sunt bătute de necuratul.

Nimeni, nici capul de familie şi nici capul statului nu vor putea „guverna” fără de *ghidul învăţăturilor de credinţă*. Toate *marile culturi* au înţeles lucrul acesta şi nu există mare civilizaţie,

---

[543] „Christus”, pp.804-805, apud ibid., p.28

[544] Apud J. Bremond, p.29.

[545] Noology, translated version, unpublished, Valachia Publish. House, Bucharest, 2005

epocă de înflorire în istorie fără de recursul la un corpus de învăţături care au ghidat elitele acelor mari afirmări omeneşti. Omul politic nu va putea guverna când e rupt de Dumnezeu, el este atunci în culmea rătăcirii, a stării de rătăcire. El se crede stăpân şi îndrumător, dar nu ascultă alte şoapte decât pe acelea ale vanităţii Eului propriu, ori pe cele care picură din idolatria unei ideologii. Şi într-un caz şi în altul el este un biet ins rătăcit, expus inspiraţiilor care-i aduc pieirea grabnică şi cu ea odată triumful temporar al destrămărilor colective. Popoarele care au instinctul drumului şi al dreptăţii n-au cum să-l urmeze. Ele se menţin pe drumul cât de lent al Binelui şi Adevărului suprem, adică al Singurului Stăpân şi Ghid, Dumnezeul cel Adevărat. Fără o creştinare a clasei politice redresarea lumii şi reumanizarea politicii sunt o imposibilitate şi, oricine pretinde inversa, este un simplu şi minor îndrăcit.

În fapta bine făcută îţi vorbeşte Dumnezeu. Această faptă este *ideograma divină* adresată ţie, spre confirmare şi ca *loc* al comunicării cu Dumnezeu şi ca triumf al timpului vieţii faţă de masiva şi coborâtoarea propagare a morţii.

3 Despre akedie

Câmpul istoric actual atestă într-altfel o problemă constantă, aceea a omului care şi-a pierdut ordinea interioară, căci l-a pierdut pe Dumnezeu. Aceasta este în esenţa ei, problema umanităţii păcătoase. Problema nu este nouă. Răspunsul cel mai adecvat la această chestiune îl aflăm, în mod surprinzător, la Sf. Evagrie Ponticul, deci acum peste 1500 de ani. Examinarea acediei întreprinsă de către marele părinte al pustiei egiptene face din scrierile sale un cadru de neaşteptată actualitate, iar din sindromul acesta nucleul maladiei timpului interior, care aduce după sine *dezintegrarea persoanei umane*. Iată de ce ni se pare că maladia aceasta ne oferă o neaşteptată şansă pentru înţelegerea unui bizar blocaj interior care prezintă o gravitate mai mare căci atestă în adâncurile fiinţei omeneşti blocarea fenomenului asincron, a timpului binomial, prin care pulsează moartea dar şi viaţa veşnică. Acedia este simtomatologia distoniei sufletului, în care nu mai răzbate pulsul de sus, al ascensiunii, ci numai pulsul atractului invers, către deznădejde şi moarte.

„Acedia" este socotită de Evagrie „cea mai rea dintre patimi" („şi cea mai *completă*"): „Acedia este o mişcare simultană, îndelungată, a *irascibilului* şi a *concupiscibilului*, primul fiind mânios pe ceea ce-i stă la îndemână, ultimul, dimpotrivă, tânjind după ceea ce nu are"[546].

Iată comentariul lămuritor al lui Bădiliţă la această definiţie: „Deci această stare este un amestec de patimi contradictorii; îndrăznim să spunem că este un *haos ontologic* al individului. Referindu-se la esenţa acestei boli spirituale, părintele Gabriel Bunge vorbeşte pe bună dreptate despre *dezintegrarea persoanei umane*. După dezintegrare – o adevărată moarte inconştientă – vine învierea, însă o înviere dobândită cu mare dificultate. Leacul cel mai bun împotriva acediei este «gândul la moarte»[547]. Astfel, putem spune că mortificarea, moartea «exersată» o viaţă întreagă, este o adevărată iniţiere şi mai mult decât atât, o iniţiere de elită"[548].

Cu noologia acestei maladii ontologice înţelegem toată drama modernităţii, în genere a *umanităţii păcătoase*. Din perspectiva noologiei unei astfel de maladii se lămureşte că *modernitatea* este o incomparabilă *acumulare de patimi şi păcate*, un adevărat pulsar al tragicei maladii, o fantastică explozie a acediei, blocarea fenomenelor asincrone, a propagării factorilor asincroni în fluxul vieţii. „Soluţii" vindecătoare la simptomatologia acediei au religiile, în frunte cu cea mai înaltă, aceea a înomenirii Fiului lui Dumnezeu, a Dumnezeului făcut om. În istorie, un bun răspuns la această maladie au izvodit ramurile burgheziei nord-atlantice, culminând cu burghezia americană, care a „prevenit" *criza* indusă de o asemenea maladie prin *metoda dublei renunţări*. E ca şi cum ai

---

546 „Akedia, la doctrine spirituelle d'Evagre le Pontique sur l'acédie", Abbaye de Belle Fontaine, 1991, p.116, apud C. Bădiliţă, „Călugărul şi moartea", Polirom, Iaşi, 2003, pp.37-39.
547 Tratatul practic, p.29
548 C. Bădiliţă, op.cit., p.39

spune: „vreau lucrul acela ca să-l pot înstrăina, să-l pot dărui, îndepărta de la mine". Burgheziile acestea au voit câştigul, dar l-au aruncat de la ele imediat ce l-au achiziţionat. În felul acesta orice „achiziţie" devine o „investiţie". Adun ca să dau. Viaţa de acumulări devine atfel un fluviu de renunţări. Aşa a apărut *burghezul care fuge de risipă şi de pofte trupeşti, de desfrâu şi de glorie seculară.* Totul este pus în slujirea lui Dumnezeu: *in Majorem Dei Gloria.* Această burghezie a reuşit să ridice o nouă civilizaţie pentru că a practicat o dublă renunţare: a învăţat să renunţe la sine pentru lume şi la lume pentru Dumnezeu. Și astfel în ce-a făcut nu s-a mărit pe sine, ci L-a slăvit pe Dumnezeu. *Când a pierdut această* ***disciplină interioară*** *a dublei renunţări, burghezia s-a condamnat pe sine şi prin ea la civilizaţia zidită de lucrarea ei la dezagregare. Trufia ei a expoldat la scara planetei.*

Noologia acediei ne învaţă multe despre trufia omenească şi despre efectul dezintegrator al marilor civilizaţii care, toate, cum spune Spengler, sunt locuri ale „decesului" spiritual, locuri în care „omenirea" cunoaşte primejdia „morţii spirituale".

Responsabilitatea „spiritualilor" în faţa acestei cutremurătoare întorsături a marilor civilizaţii este uriaşă şi tot atât de somativă ca tainica, misterioasa chemare a profeţilor. Ei sunt chemaţi şi răspunzători pentru dezvăluirea acestei *morţi în civilizaţie*; putem numi această chemare „somaţia apocalipsei", a „dezvăluirii", a „morţii colective" şi, mai ales, a căutării căii celei mai potrivite pentru ieşirea din convulsia ei, a căii de „înviere", care ne mută *dincolo de ea, de moarte.* A învăţa să treci *dincolo de ea* cu ea cu tot este marea provocare a „spiritualilor" unei civilizaţii, în frunte cu preoţii. În faţa unei astfel de provocări, antichitatea iudaică a experiat marea scindare, pe care-o „deplânge" Mântuitorul, aceea dintre Izraelul profeţilor şi Izraelul cărturarilor, al fariseilor şi saducheilor. Două structuri asincrone.

Sciziunea aceasta se repetă astăzi, cu marea civilizaţie de tip occidental din Europa şi America. Este pilduitor şi deci clarvăzător arătată în cazul cuantei franceze în zorii modernităţii: Pascal şi Descartes. Linia pascaliană şi linia carteziană refac în plină modernitate europeană sciziparitatea civilizaţiei axiale a epocii profeţilor şi din timpul kenozei.

Isaia şi Pascal sunt fraţi, Ana şi Descartes, asemenea, dar în linia adversativă. Faţă de noologia evagriană ori de cea plotiniană, am încercat în „Noologia" să caut corelativul noologic pentru „persoanele colective": grupări umane de toate tipurile, culminând cu „societatea omenească" însăşi. Marea întrebare noologică se referă la modul în care persoanele colective readuc totul la unitatea originară rezolvând astfel marele evantai al *discrepanţelor* care zgâlţâie organismul social. Dacă în toate este presemănată căutarea unităţii pierdute, de ce-ar face excepţie societăţile de la o atare „căutare" / tendinţă?

Am decoperit în cercetările mele noologice tocmai sistemul categorial care face comprehensibilă o astfel de „căutare" colectivă a unităţii pierdute, atestând „aspiraţia şi căutările" unităţii.

4 Acedia carpatică

În ciclul de romane „Zăpezile de-acum un veac", al lui Paul Anghel este înfăţişată o „maladie" cu o denumire stranie pentru necunoscători, ba chiar pentru psihiatri: acedia carpatică. Descrierea ei, pe cazul bunicii lui Răşcanu (tante Clotilde) ne duce cu gândul la sindromul maladiei cu acelaşi nume, care a „asigurat peste veacuri celebritatea" unui mare monah răsăritean, Evagrie Ponticul. Iată „fişa clinică" a maladiei în lumina „Tratatului practic" evagrian:

„Demonul acediei, care se numeşte şi «demonul de amiază» este cel mai apăsător dintre toţi. El se năpusteşte asupra călugărului la ceasul al patrulea şi dă târcoale sufletului acestuia până la ceasul al optulea. (1) Mai întâi el face ca soarele *să-i pară că abia se mişcă*, ba chiar că stă pe loc, iar ziua parcă ar avea cincizeci de ore. (2) Apoi îl ţintuieşte *cu ochii pe ferestre*, împingându-l să iasă afară din chilie, să cerceteze dacă soarele mai are mult până la ceasul al nouălea, ori să-şi poarte ochii roată-mprejur *după vreun frate.* (3) Pe lângă acestea, *îi stârneşte ură faţă de locul în care-şi duce viaţa, faţă de viaţa însăşi* şi faţă de lucrul cu mâinile, precum şi pentru faptul că *iubirea i-a părăsit pe*

frați, și nu mai are pe cine să cheme în ajutor. Iar dacă, în zilele cu pricina, *cineva l-a întristat pe călugăr, demonul profită ca să-i sporească ura.*

Atunci îl face să tânjească după alte locuri, unde ar putea găsi mai uşor cele de trebuință, unde ar lucra fără atâta trudă, dar dobândind mai mult. Şi adaugă îndată că a fi plăcut Domnului *nu ține de un loc anume*: căci dumnezeirii, zice el, i te poți închina pretutindeni (...). Într-un cuvânt, cum se spune, trage toate ițele pentru ca bietul călugăr, păsărindu-şi chilia, s-o ia la fugă. Acest demon nu e urmat îndeaproape de nici un altul: o stare de linişte şi o bucurie de nespus cuprind sufletul după încheierea bătăliei".[549]

Acedia, maladie a sufletului, descoperită de Evagrie Ponticul, a fost readusă în discuție în Franța[550] de către Pr. Gabriel Bunge în cartea consacrată acestei boli[551] şi, surprinzător, în România, de către Paul Anghel, într-unul din romanele ciclului său, *Zăpezile de-acum un veac*, unde sub diagnosticul *acedie carpatică* se face fişa nosologică a tantei Clotilde, un personaj al ciclului.

Pr. Gabriel Bunge scrie: „Pe calea către Dumnezeu, acedia este poate vrăjmaşul cel mai de temut întrucât ea riscă să *înăbuşe intelectul, centrul persoanei umane*". Şi, tot pr. Bunge: „Acedia este expresia unei *adânci dezintegrări a persoanei umane ca urmare a păcatului*". Chestiunea apare în toată grozăvia ei când este examinată noologic, fiindcă, în realitate, acedia este prin excelență „boala *atoniei* sufleteşti", a *vlăguirii sufletului* în fapt a *diminuării sufletului* şi numai astfel a „înăbuşirii" *centrului spiritual* al persoanei, pe care Pr. Bunge îl asimilează *intelectului.* În fapt, intelectul este doar *organul* acestui *centru spiritual*, care îşi micşorează *forța de gravitație interioară* când intervine *atonia sufletului* (acedia fiind principala consecință a acesteea)¸ adică prin mediocritatea sufletească a persoanei. Or o persoană îşi pierde „forța sufletească" atunci când *funcțiunile religioase ale sufletului* îşi pierd intensitatea, apar *disritmiile*, ba chiar starea afuncțională, adică *moartea sufletească.* În aceste cazuri centrul spiritual din om este diminuat spre pura sa latență, nu mai răzbate în manifestările exterioare ale persoanei, ca şi cum aceasta nu şi-ar mai aparține. Aşa se face că acea persoană cade în langoare, „tânjală", „lene", „trândăvie", spre celebrul *lihtis* fanariot, aşa de unic descris de către Eugen Barbu în romanul său, „Săptămâna nebunilor", sau în irascibilitate spre agresivitate şi iacobinism, când persoana a căzut în robia unei ideologii, adică a devenit idolatră. Este esența ateismului militant, spre antiteism, care merge până la apostazie. În manifestările exterioare, *acedia* îmbracă forma unei *ciclotimii,* a unei osiclații între *langoare* spre *lihtis* şi *deznădejde*, pe de o parte, şi *militantism ideologic* spre *iacobinism revoluționar* şi *antiteism*, pe de alta.

Vedem, din fişa etiologică a acediei evagriene, că o astfel de „maladie a sufletului" este *tipică* pentru aceia care sunt *stârniți* contra *locului* în care se află: satul, țara, limba pe care o vorbesc, cultura din care se hrănesc sufleteşte, mergând până la credința strămoşească.

Aceştia îşi urăsc „locul" din care se trag, adică țara în toate sensurile sale, ca loc geografic, dar şi ca „loc spiritual". Se simt strâmtorați de limba care se vorbeşte în locul acela, ironizează reprezentările simbolice ale locului, tiparul spiritual al acelui loc („spațiul mioritic" la români), marile figuri care şi-au legat „numele", până la a deveni „eponime", de acel loc (zeflemeaua nătângă dirijată, în cultura mediatică românească, împotriva lui Ştefan cel Mare şi Sfânt, contra Sfântului Voevod şi Mrtir Constantin Brâncoveanu etc., este de acest tip) şi culminând, în fine, cu ortodoxismul răsăritean, în care acediții văd un cumul de ratări, de cauze ale eşecului.

În vremurile noastre *acedia* sau „demonul amiezii" a cuprins mai toată pletora „intelectuală", care se distribuie pe un continuum noetic (de la dispretul ațintit asupra „locului" până la formele secunde adică la metamorfozele acediei: „trândăvie", „langoare", „tânjală"). Forma primitivă a acediei este „trândăvia", lenea. Cei care au fost deja devastați de acedie, ca de

---

[549] Cf. Evagrie Ponticul, „Tratatul practic" şi „Gnosticul", Editura Polirom, Iaşi, 2003, p.69, ed. a II-a, introducere, note şi comentarii de Cristian Bădiliță.

[550] Cf. asupra chestiunii, C. Bădiliță, în op.cit.

[551] „Akedia, la doctrine spirituelle d'Evagre le Pontique sur l'acédie", Abbaye de Belle Fontaine, 1991, tradusă în româneşte de I.I. Ică Jr. la Sibiu în 1999

un foc devastator, îşi pierd energia şi se scufundă într-o lene vecină cu nesimţirea: nu le pasă de nimic şi nu tresar la nici o *chemare*, nici la chemarea profesională, adică la străduinţele care semnalizează forţa vocaţiei, nici la chemarea credinţei, a iubirii de aproapele, a rugăciunii, a facerii de bine etc.

Acedia este, deci, o maladie a dinamismului lăuntric, a energetismului personalist, maladie atestată de starea de anarhie, adică de „dezordine interioară", agresivă, ceea ce explică indispoziţia spre intoleranţă faţă de toate expresiile „locului spiritual", de la folclor, la spiritualitatea ortodoxă sau la specificul naţional etc. Consemnăm deci, în al doilea rând, că acedia este „maladia" locurilor spirituale în calitatea lor de *categorii* sau *cadre ale trăirii* şi gândirii, deci de *categorii sufleteşti*. Cum acestea compun substratul matriceal al trăirilor şi manifestărilor obişnuite, acedia ni se înfăţişează în al treilea rând, drept o maladie a „substratului sufletesc" al persoanei şi al comunităţii, ca un cumul de simptome ale descompunerii sufleteşti, ale sufletului descompus şi deci anarhic, dezordonat. Acedia este boala anarhiei sufleteşti a omului carpatic şi ea se descarcă sub sub forma acelor segmente din valurile de emigraţie caracterizate prin aceea că poartă în suflet o teribilă „ură naţională", o maladivă (şi deci compulsivă) voinţă de „uitare identitară" şi o tot atât de compulsivă nevoie de războire contra spiritului locului din care au „evadat".

Acedia carpatică este o maladie periodică la români. O întâlnim chiar la cronicari în forma contestării triste a *toposului* etnic sau în forma contestării profanatoare ca în „basna" lui Simion Dascălul ori mai încoace în elucubraţiile patolirice şi în etnoprenia contestării „specificului naţional", în genere a „românismului" ca specificare noetică în context (şi deci în spaţiu) european. Simptomatologic, acedia carpatică este un „amestec de somnolenţă, deznădejde, trândăvie" şi exasperare, care conduc la abandonarea luptei împotriva demonului acediei, ce-şi face o ţintă din trăirea identitară, din sentimentul etnic, blocând în toate formele calea către sinele mai profund din noi în care ne regăsim împreună cu ceilalţi. Sinele etnic este o treaptă către împreună-vieţuirea în Hristos şi lucrul acesta e ţinta urii demonului acediei.

Fiindcă, aşa cum s-a văzut, acedia îmbracă aici forma contestării identitare, forma etno-preniei, adică a compresiei eului etnic, a sentimentului identitar. Etno-prenia îl împinge pe acedit să abandoneze orice „disciplină identitară" şi „să se lase în mâna arbitrarei întâmplări". Reţinem şi noi caracterizarea sintetică a lui Gabriel Bunge[552]:

„Pe calea către Dumnezeu, acedia este vrăjmaşul cel mai de temut, întrucât ea riscă să înăbuşe intelectul, centrul persoanei umane"[553].

Şi, tot la G. Bunge: „Acolo este expresia unei *adânci dezintegrări a persoanei umane* ca expresie a păcatului"[554]. S-ar putea adăuga caracterizarea acediei printr-un alt fragment lung din „De acto spiritibus malitiae"[555], prin traducerea lui Constantin Bădiliţă[556].

Dar să reţinem caracterizările lui Evagrie, din „De acto spiritibus malitiae"[557], pe care-l preluăm prin traducerea lui C. Bădiliţă:

„Acedia este vlăguirea (atonia) unui suflet, a unui suflet care nu rezistă prin fire şi nu stă drept, curajos, înaintea încercărilor. Ce este mâncarea pentru un trup sănătos, este *încercarea* pentru un *suflet curajos*. *Vântul de nord* hrăneşte mugurii, *încercările* întăresc forţa sufletului. *Norii fără apă* sunt alungaţi de vânt, *mintea (...) fără stăruinţă* [hypomone] e alungată de *vântul acediei*. Roua primăvăratică încolţeşte roadele ogorului, *un cuvânt duhovnicesc înalţă sufletul*. *Valul acediei* îl scoate pe călugăr afară din chilie, cel care stăruie îşi păstrează liniştea [hesychazei]. Invocând nu

---

552 citat prin C. Bădiliţă
553 Apud C. Bădiliţă, studiu introductiv la Evagrie Ponticul, „Tratatul practic", Polirom, 2003, p.26.
554 apud ibidem
555 PG 79, 1157-1160
556 Vezi în „Tratatul practic", p.26-27, pentru acest text
557 PG 79, 1157-1160

ştiu ce vizite la fraţii bolnavi, acedicul îşi împlineşte, în fapt, propria-i voie. Monahul *acedic* e iute la slujire, dar socoteşte poruncă doar propria-i satisfacere. O boare de vânt lină apleacă o plantă, gândul hoinărelii îl bate pe acedic. Nici un vânt, oricât de puternic, nu mişcă un copac bine înrădăcinat, acedia *nu smulge din ţâţâni un suflet bine clădit* (...). Când citeşte, acedicul cască neîntrerupt şi repede îl cuprinde somnul. Se freacă pe la ochi, îşi întinde braţele şi, desprinzându-şi privirile de pe carte, începe să se uite pe pereţi, apoi iar mai citeşte puţin şi reluând sensurile cuvintelor îşi găseşte treabă, apoi începe să numere filele de măcar patru ori... iar la urmă, închizând cartea, o pune sub cap şi pică într-un somn nu foarte adânc"[558].

Iată, dar, că *acedia* este cu putinţă pe fondul *polarităţii sufletului* între stările de *atonie* şi cele de *hesychază*, adică între *delăsare* sau mediocritate sufletească (slăbiciunea sufletului, a energiei interioare), deci *pasivism* spre autism (catatonie), pe de o parte, şi *linişte*, pe de altă parte, profunzime şi statornicie lăuntrică. Ambele sunt forme de non-activism, de pasivitate, dar prima e *toropită* (torpoare), a doua este *profundă* (hesychaza). Mai departe, această polaritate se modulează într-alta: suflet uşuratic versus suflet curajos, bine clădit, sau altfel spus, suflet şovăielnic, „care nu rezistă prin fire", şi suflet curajos, drept, care *stă drept* în faţa încercărilor.

Această modulaţie se transmite într-alta: „*minte fără stăruinţă* (hypomone) versus *mintea adânc şi lăuntric stăruitoare, roditoare*, cum este în parabola semănătorului, sămânţa care cade pe *drum* şi cea care cade pe *pământ mănos*, (diferenţa dintre *pulbere şi humă*)".

Ca să înţelegem mai de-apropae să ne abatem spre o altă chestiune, aceea a temei trupului, care face temelia antropologiei paulinice, cum se ştie. Să rămânem, însă, la părinţii pustiei egiptene, examinând scrierile Sf Macarie. Cu chestiunea trupului ne întoarcem la discuţiile asupra temei morţii. Examinarea chestiunii, în întregul ei, ne menţine în acelaşi orizont al teoriei factorilor asincroni, fiindcă, precum vedem, aceştia devin activi numai în anumite stări sufleteşti şi, tot astfel, doar printr-o anume condiţie a trupului, cum o să aflăm prin scrierile celuilalt părinte al pustiei, Sf. Macarie. Factorii asincroni, care aduc în miezul vieţii noastre voia lui Dumnezeu şi trăirile ascensionale, nu se manifestă în trupul căzut, cum nu se actualizează nici prin sufletul toropit de atonie spre torpoare. Când sufletul atinge starea de hesihază şi trupul s-a curăţit, omul ajunge din nou la starea paradisiacă din care a căzut.

5 „Trupul subtil"

Aprofundarea chestiunii sufletului şi a maladiilor sale ne conduce la scrierile Sf. Macarie dedicate „trupului subtil". În „Viaţa lui Macarie" aflăm că ultimul moment al vieţii pe pământ este acela al „despuierii de «tunica de piele»"[559].

Reţinem din comentariul lui C. Bădiliţă că această „tunică" nu este trupul propriu-zis, ci „desemnează *partea pasională a sufletului.* Prin natura lui, trupul este bun; Dumnezeu însuşi l-a creat. Patimile însă (lucrarea diavolului) îl împiedică pe om să ajungă din nou la viaţa paradisiacă"[560]. Şi iată acum textul din Pseudo-Macarie în traducerea lui Corniţescu: „[Te rog] fii atent şi să înţelegi ce-ţi spun: îmbrăcămintea pe care o porţi tu, altul a făcut-o, iar tu o îmbraci aşişderea şi aşa: altul a zidit-o iar tu locuieşti în ea. Tot aşa, când Adam a călcat porunca lui Dumnezeu şi a ascultat de şarpele cel viclean, s-a vândut pe sine diavolului iar cel viclean s-a îmbrăcat cu sufletul, ca această creatură strălucită, pe care Dumnezeu o făcuse după chipul Său"[561].

În concepţie răsăriteană, a lui Macarie, aşadar, boala (culminând cu maladia morţii) pătrunde în lume nu pe calea trupului, ci a *sufletului decăzut*, prin „partea pasională a sufletului", care, cu toate acestea, nu pierde *slava* pe care o are ascunsă în el. Această „asimilare neaşteptată a

558 Op.cit., p.26-27.
559 C. Bădiliţă, „Călugărul şi moartea", p.111.
560 Ibid., p. 111.
561 „Omiliile pseudo-macriene", 1,7, trad. Corniţescu. Apud C. Bădiliţă, op.cit., p.111.

sufletului uman cu un mormânt"[562] ne previne că, în viziunea răsăriteană a celor cincizeci de omilii ale lui Pseudo-Macarie, „sufletul posedă un trup"[563]. Reluăm citatul din Deseille din introducerea la omilii: „Deşi putem spune că sufletul este «invizibil şi imaterial», în comparaţie cu trupul (53, 6-7), el este totuşi un «trup subtil», ca îngerii şi demonii. Se întrepătrunde cu trupul şi se răspândeşte în mădulare, cu ajutorul cărora îndeplineşte toate activităţile vitale (4, 9-12)"[564].

Iată acum citatul din Sfântul Macarie: „După firea proprie şi îngerii şi sufletele şi demonii sunt trupuri. Deşi subtile (*lepta*), totuşi prin substanţă (*en hypostasei*), caracter (*characteri*) şi înfăţişare (*eikoni*) conform subtilităţii firii lor, ele sunt *trupuri* subtile (*somata lepta*). După cum, în substanţă trupul este grosier (*pachy*), tot astfel şi sufletul, deşi subtil, a împrejmuit (*perielabal*) ochiul cu care vede, urechea cu care aude, limba cu care vorbeşte, mâna, într-un cuvânt, tot trupul. Astfel împrejmuindu-şi mădularele, sufletul e amestecat cu ele. Prin ele împlineşte toate nevoile vieţii"[565].

Echivalarea acestui „*trup subtil"* cu *mormântul* (*sema*) este valabilă doar în cazul *păcatului*. Acesta preschimbă *sufletul* în mormântul „mădularelor", altfel spus, ceea ce era menit să dea viaţă şi să împlinească nevoile vitale (deci protofuncţiile) se preschimbă, iată, prin păcat, în mormânt, în „loc" care omoară mădularele şi deci suprimă *funcţiile, dynamis*-ul lor. Menit să fie *modulaţia* vieţii (în sens de protofuncţii, *iscare* a acestui mănunchi de protofuncţii prin care *citim* apariţia unei *vieţi întrupate)* sufletul astfel slăbănogit (mediocru) devine modulaţie a morţii, în loc să fie *somata lepta* devine *sema pachy*, mormânt grosier.

Sufletul îşi devine lui însuşi mormânt. Cu un suflet păcătos, mădularele mor şi ele, adică în mădulare nu se propagă viaţă, ci moarte. Când sufletu-i bolnav, trupul moare. Să reţinem, deci, că, în viziunea răsăriteană, sufletul este şi matricea trupului, „haina mădularelor", deci este şi *exterioritate şi interioritate*, şi *arhetip şi stoikeion (stoicheion), psyche* şi *nous*.

Căderea în *păcat* nu poate fi vindecată decât urmându-L pe Hristos; cei Ce-au ales calea lui Hristos merită să fie numiţi „pungi vechi pline cu perle", cei ce s-au îndreptat în direcţie opusă sunt „ca mormintele văruite pe dinafară cu picturi minunate, iar pe dinăuntru pline cu oasele morţilor, de duhoare şi de duhuri necurate"[566]. Ei sunt morţi pentru Dumnezeu şi acoperiţi de toate ruşinile, murdăriile şi de bezna vrăjmaşului"[567].

Boala, deci, este ca o *cădere* într-un *abis*, un adânc întunecat, („bezna vrăjmaşului") dar ea este adusă de *păcat*, acesta aduce închiderea sufletului spre cele înalte şi luminoase care vin de la Dumnezeu-creatorul, şi totodată căderea lui, scufundarea lui în cele de jos, în abisul întunecat, în bezna vrăjmaşului, care face din suflet un mormânt absorbant, adică şi *spital şi mormânt şi infern*. Ceea ce fusese destinat să fie *casă de lumină, viaţă şi paradis*, devine, iată, opusul acestora; adică „locuinţă străină şi rece", „pivniţă sufocantă şi întunecată", „întunecime abisală". Această viziune răsăriteană asupra *bolii* ca *veste malefică* a *sufletului păcătos* atinge culminaţia la Pseudo-Macarie. Între cei moderni, o atare înţelegere şi-a aflat cea mai înaltă confirmare la doi români, doctorul Paulescu, descoperitorul insulinei, şi poetul M. Eminescu. La Paulescu, sufletul este comanda prototipică adresată trupului, cumul de protofuncţii răspândite în toate mădularele (şi totuşi ţinute laolaltă de un *nucleu* care este expresia *unităţii* virtuale a tot ceea ce va deveni *diferenţiere funcţională* şi pe care nu-l putem explica în şi prin cele funcţionale, de aici, manifeste, de vreme ce respectiva unitate, de fapt protounitate sufletească, este înainte şi independentă de ele). Încât numai Dumnezeirea poate fi intuită ca *explanans* şi *explanandum* totodată, în tot ceea ce

---

562 C. Bădiliţă, op.cit., p.43
563 Ibidem, p.44
564 Cf. Placide Deseille, Introducere la „Homelies spirituelles de Saint Macaire", Abay de Bellefontaine, 1984, p.22., apud C Bădiliţă, op. cit.
565 Cap. 4,9, trad. C. Bădiliţă, în op.cit., p.44
566 Matei 23,27
567 Omilii..., 43, 2, apud C. Bădiliţă, „Călugărul şi moartea", ed. cit. p.44-45

există. M. Eminescu, la rândul său, este poetul răsăitean care a dat expresie lirică experierii morţii care aduce viaţa, adică a omorârii păcatului pentru a dobândi viaţă în Duh. „Nu credeam să-nvăţ a muri vreodată”, zice poetul, iar versul acesta este incomprehensibil fără de întreagă această noologie răsăriteană în care regăsim şi omiliile Sf. Evagrie Ponticul şi omiliile Sf. Grigorie Palama. Încât poetul român este culminaţia unei serii care are *verigi* de aur în scrierile părinţilor pustiei egiptene, în scrierile palamite şi deci în învăţăturile atonite, pentru a triumfa în poezia sa, care ne apare astfel, ca cel mai mare triumf al Bizanţului spiritual, acela prin care o atare *unitate* între Sionul Davidic şi *pustia egipteană, Atonul egeean și piemontul pontic,* capătă cea mai deplină strălucire, o strălucitoare confirmare. Iar când poetul spune: „căci vis al morţii eterne e viaţa lumii întregi”, el nu împlineşte o cugetare indiană, ci atestă duhul creştin răsăritean (arătat Răsăritului, pe care l-a însufleţit) în lumina căruia viaţa căzută în păcat este triumful morţii, ea însăşi fiind doar aparenţă, amăgire, înşelare şi numai învierea în Hristos readuce în lumea aceasta triumful vieţii, altminteri totul e „vis al morţii eterne”. Deci trebuie să înveţi a muri, adică „să te omori” pe tine cel din şi întru păcat, omorând păcatele, spre a învia în trupul *înnoit*, viu, al lui Hristos. Să dobândeşti trup nou („Câţi în Hristos v-aţi îmbrăcat // în Hristos aţi şi-nviat”).

Dar versul eminescian este deopotrivă evagrian şi macarian, căci, cu adevărat, moartea stăpâneşte în toată deplinătatea asupra sufletului păcătos şi deci asupra lumii căzute în păcat. Şi, în plus, doar omul care îşi începe „învierea”, înălţarea către Dumnezeu, doar lui i se dezvăluie ca realitate, atotstăpânirea morţii, triumful ei deplin asupra lumii decăzute, căzută în păcat. Lui i se arată „semnul concret al nedesăvârşirii omeneşti”, al „neantului”. Pentru el „moartea însăşi devine ajutor ca apa pentru înotător”, cum spune Macarie.

„Continuăm să trăim în mormintele noastre, continuăm să ne ducem acolo viaţa singuratică şi posomorâtă, o «viaţă de cadavru». Dar (...) ne vom trezi într-o zi şi vom face primii paşi spre lumină”,[568] şi atunci vom spune cu poetul: „nu credeam să învăţ a muri vreodată”. *Păcatul a aruncat viaţa în această peşteră a morţii care este sugerată de „cercul vicios” (C. Bădiliță) la care se reduce viața fără Dumnezeu: „păcat – natură coruptă – păcat”. Din această prăpastie întunecată nu s-ar putea ieşi decât printr-o intervenţie din afară, care este aceea a „Sfântului Duh”*:

„Căci prin neascultarea primului om noi am primit [în noi înşine] ceva străin de firea noastră: răutatea patimilor (*ten kakian ton pathon*), pe care – devenind un fel de fire a noastră prin obişnuinţă şi multă deprindere – trebuie s-o îndepărtăm prin altă realitate străină de firea noastră, darul duhului ceresc şi să ne întoarcem la curăţenia de la începuturi (*eis ten archaian katharoteta*)”[569].

Şi mai departe:

„În trupul mort se află viaţa, acolo se află Răscumpărarea şi lumina; acolo vine Domnul către moarte şi-i vorbeşte, poruncindu-i să scoată din iad şi din moarte sufletele şi să i le înapoieze Lui”.

---

[568] Cf. C. Bădiliță, p.45.

[569] Cf. „Omilii”, 4, 8, trad. C. Bădiliţă, apud ibid., p.46.

Cartea a III-a

SISTEMUL SOCIETĂŢII
Noologie interactivă

Partea I
Comunitatate, relaţii, grupuri sociale

I Densitatea fizică şi densitatea spirituală a vieţii colective

1. Noologia scopului. Popoarele, elitele şi finalităţile pseudomorfe

O cercetare noologică îndrumată de ipoteza factorilor care vin de la cele nepieritoare, nu de la timpul ruinător, ne conduce spre trista descoperire referitoare la marea ratare a omului modern: pierderea legăturii cu Dumnezeu. Întemeierea explicaţiilor pe interacţiuni cu factori ai timpului ruinător conduce sistemele de cunoaştere la eşec şi ratare. Sociologia ca toate ştiinţele ilustrează ea însăşi o succesiune de monumentale ratări. Sisteme teoretice ameţioare zac în ruină mărturisind şi despre partea lor vie, adică despre gândul inspirat, dar şi despre ceea ce le-a adus prăbuşirea, trufia autonomistă, gândul că totul poate fi explicat prin determinismele acestei lumi şi ale acestui timp, că ştiinţa n-are a se interesa de factorii care vin de dincolo de timpul pieritor, ca să propage în manifestările omeneşti ascensiune, acolo unde totul părea destinat declinului şi pieirii. Aceasta este o atitudine definitorie pentru cel ce se livrează fără rest timpului circumstanţial şi spaţiului teren, uitând cu totul cerul şi veşnicia, dispreţuind deprinderea de a „citi" veşnicia prin Dumnezeu şi prin lucrarea Duhului Său. Dumnezeu aşa a făcut lumea încât parametrii factoriali ai design-ului Său să devină inteligibili celui ce se dedică trăirii şi cunoaşterii ascensionale, trăire şi cunoaştere care se fac, altfel spus, trepte de urcare la cer. Am numit aceşti parametrii factori asincroni, fiindcă aceştia se sustrag timpului coborâtor, acela care conduce spre moarte şi nimicire tot ceea ce ţine de partea naturală, materialnică, a existenţei. Lucrurile conţin toate, în felul lor, asemenea factori asincroni şi numai reaua cunoaştere ne-ar conduce la ignorarea prezenţei lor în toate şi deci la necunoaşterea naturii reale a lucrului. Lucrarea Duhului a sădit în cele ce sunt mai mult decât nişte simple *„însuşiri"* împachetate în trăsăturile lucrurilor ca ceva dat, definitiv. Lucrarea Duhului a a sădit în orice lucru nu doar însuşiri ci şi *slujiri*, care fac din lucruri un cumul de promisiuni neînchipuite. Noţiunile de factori asincroni şi de fenomene asincrone sunt, iată, comune întregii cunoaşteri, inclusiv cunoaşterii sociologice.

Ca toţi ceilalţi „ştiinţifici", sociologii mărturisitori ai naturalismului metodologic şi deci ai materialismului orb au necunoscut natura lucrului, care este totodată *slujire,* vehicul de promisiuni, nu doar *însuşire.* Această necunoaştere, ori inorare cu bună ştiinţă, este răul care aduce pieirea sistemelor teoretice, prăbuşirea lor, în orice domeniu al cunoaşterii, în sociologie ca-n oricare altul.

Au fost însă sociologi care n-au ignorat prezenţa factorilor asincroni în ţesătura lumii. Aceştia au zidit durabil. Primul este un răsăritean, A. Stourdza. Altul este un nordic, M. Weber, altul, un american, Ch. H. Cooley etc.

Ei au sesizat în desimea naturalistă a manifestărilor omenești (un fel de densitate naturală a vieții – în genul densității demgrafice ori al volumului și diversificării activităților economice – opusă celei spirituale sau noologice care ne preocupă pe noi), au citit în țesătura de interese și patimi, de dorințe și închipuiri, legate toate de cele materiale și trecătoare, intervenția unor factori care atestă fața spirituală a lucrurilor, activi în acele cadre de viață ce procură unitatea și ascensiunea sufletească a indivizilor și deopotrivă a coletivităților omenești în frunte cu popoarele. Faţă de toate cele care se petrec în lume, o atare *unitate sufletească* este durabilă şi chiar atunci când fenomene teribile conduc la spargerea ei, ceva intervine din „afară" spre a croi acelei *unități lăuntrice* un cadru înnoit de manifestare. Acei factori care par să poarte de grijă pentru unitatea sufletească a lumii sunt, în esenţa lor, factori asincroni. Ei nu vin *din timp* ci *din afara timpului*. Trăsăturile de viaţă spirituală, însuşirile şi defectele unui om ori ale unui popor, capătă înţeles numai prin „funcţiunea pe care aceste însușiri şi defecte o au în unitatea sufletească a poporului"[570], spunea Motru. Aceasta arată că *o atare unitate sufletească reprezintă unul dintre factorii desprinși din design-ul dumnezeiesc și în consecință putem să o socotim factor asincron al existenței sociale sau colective.* Printr-un atare factor se face voia lui Dumnezeu, se pun, în toate manifestările de viaţă ale popoarelor, „cele nearătate şi cele asunse ale înțelepciunii Sale" dumnezeiești, ca să repetăm cuvintele inspirate și minunate ale psalmistului.

„Unitatea sufletească i-o dă unui popor *finalitatea lui spirituală*, idealul pe care-l vizează întreaga lui cultură: slujirea lui Dumnezeu, căutarea dreptăţii, fericirea numărului celui mare, a fi demn de înaintaşi etc."[571]. Idealul, slujirea lui Dumnezeu, căutarea dreptății, slujirea numărului celui mare, sunt factori asincroni ai manifestărilor colective şi individuale. Lor li se adaugă *tabloul darurilor*, care vin toate de dincolo de cele trecătoare, căci conţin în virtualismul lor, împliniri posibile, deveniri care te înalţă spre cele nepieritoare. Curiozitatea este că factorii asincroni nu se propagă prin orice tip de finalitate, în nici un caz prin „finalităţile de împrumut, ci numai prin finalităţile proprii, adică cele care izvorăsc din adâncul de fiinţă spirituală al popoarelor". Lucrul acesta este lămurit cât se poate de sever de către Anton Golopenţia, din care am citat şi până aici. Vom stărui asupra acestei chestiuni cu care se deschide examinarea problematicii finalităților omeneşti, a direcţiei pe care inşii, dar mai ales popoarele înţeleg să le urmeze în manifestările lor de viaţă.

În vederile lui Golopenţia, „finalităţile ar fi de două feluri: *proprii* şi *pseudomorfe*, adică de împrumut"[572]. „*Finalitatea proprie e cea care corespunde majorității*"[573]. „Numai poporului, care găseşte în *finalitatea sa spirituală* condiţii prielnice pentru munca şi dezvoltarea sufletească a *majorității membrilor* săi, numai acela este sigur de viitor. *Poporul cu finalitate spirituală corcită din diferite tipuri este un popor pierdut pentru istoria omenirii*".[574] Ceea ce e tot una cu a spune că acel popor decade din grija lui Dumnezeu, pierde calitatea de *receptacul al darului*, de *canal haric* al acţiunii factorilor asincroni în istorie. Locul lui devine pentru o vreme, pentru vremea decadenţei sale, un fel de înfundătură. *A croi politici în conformitate cu finalitatea spirituală a unui popor, iată garanția duratei, calea prin care poți face din actul politic un cadru de actualizare, de propagare a factorilor asincroni, a unei rânduieli croite după dreptarul divin și deci durabil. Nu asta face "oficialitatea românească", ne spune A Golopenția. Nu face azi, n-a făcut nici ieri și nu dă semne că ar face-o mâine.*

---

[570] C. Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român*, p.21.
[571] A. Golopenţia, *Sociologie*, Ed. Enciclopedică, Buc., 2002, p.510.
[572] Ibidem
[573] Ibidem
[574] Motru, *op.cit.*, p.22

„Oficialitatea românească urmăreşte de mai bine de un secol *tipul culturii europene occidentale*".[575] Scurta cezură comunistă n-a schimbat acastă finalitate, ci doar tehnica pusă în serviciul ei. Oficialitatea de astăzi este întocmai aşa cum o caracteriza Anton Golopenția pe aceea a timpului său, timpul interbelic. Căci despre oficilaitatea de azi putem repeta cuvintele de ieri ale lui Golopenția: „formula umană la care vrea să ajungă e *spiritul burghez*"[576], „formula națională, *occidentalizarea*".[577]

„Rezultatul atât de puţin încurajator al analizei însuşirilor românului de azi îi apare profesorului Motru, subliniază în cartea lui A Golopenția, un indiciu pentru lipsa de adecvare dintre *ereditatea și mediul poporului român* (pe de o parte), şi *tiparul cultural* urmărit de *oficialitatea română*"[578].

„Aşa se explică nepotrivirea între *factorul ereditar* şi *factorul instituțional*".

În sensul acesta, deși "românul este *perseverent și răbdător, conservator tradiționalist", el a devenit „neperseverent fiindcă instituțiile statului l-au obligat la improvizații*".[579]

Să reproducem şi noi reflecţia lui Motru prin citarea lui Golopenția: „Suntem noi românii înrudiţi sufleteşte cu *burghezia occidentală*, atunci ceea ce ne rămâne este să aplicăm *principiile ei politice și economice* în mod sincer înlăturând, pedepsind chiar cu brutalitate toate apucăturile care ne depărtează, vom fi burghezi sinceri, nu de paradă. Suntem noi, românii, dimpotrivă, sufleteşte străini de burghezii occidentali, atunci ceea ce ne rămâne de făcut este ca, *înainte de a copia legi și instituții burgheze*, să începem prin a ne studia pe noi înșine, ca să vedem *cine suntem și ce suntem.* Ruşine nu este pentru *poporul care se știe deosebit sufletește de popoare glorioase și puternice,* dar este *rușine pentru poporul care n-are curajul să-și cunoască firea și destinul*"[580] (s.ns.). În faţa noastră se află, iată, azi ca şi ieri, un program de înfăptuit, o acţiune de desfăşurat, acţiunea integrativă cu celelalte popoarelor europene în sistemul capitalist. Lămurirea noastră cu privire la o atare operaţiune vine de la atitudinea pe care-o adoptăm în privinţa căii de urmat. Vom atinge un atare ţel prin adoptarea normativistă a unor principii capitaliste pur şi simplu sau îl vom atinge printr-o "mai bună cunoaştere a felului nostru specific de a fi"? Calea sincronizării prin imitaţie ne îndrumă spre cea dintâi variantă, calea unei integrări organice însă ne îndrumă spre varianta a doua.

„*Precizarea acțiunii noastre integrative" pe temelia unei „mai bune cunoașteri a felului nostru specific de a fi*"[581], iată *comanda teoriei factorilor asincroni,* dacă voim să facem dintr-o atare teorie ghidul conduitei noastre. Aşadar, la temelia unei acţiuni de o aşa mare anvergură cum este aceea de *integrare în sistemul capitalist occidental* trebuie puse nu pur şi simplu principii capitaliste (cum s-a întâmplat cu celălalt sistem abstract şi antiuman, căci era antinaţional şi anticreştin, cu cel comunist), ci „o bună cunoaştere a felului nostru specific de a fi". *Acesta ne va spune cum putem să devenim capitaliști noi înșine. Japonezii, de pildă, ca să luăm un exemplu notoriu, au făcut lucrul acesta în epoca Tokugawa, iar la fundația capitalismului japonez nu vom regăsi principii ale bancherilor sau negustorilor occidentali, ci principii de viață și de existență ale vechilor familii de samurai,* ne spune un cercetător al chestiunii, J. Sy. Nu bancherii, nu negustorii au fost aceia care au creat Japonia capitalistă, ci samuraii, vechea clasă a samurailor (cf. Sy). *Tocmai prin acest agent au triumfat principiile capitaliste în Japonia și fără de tăria eticii samurailor, capitalismul japonez ar fi îmbrăcat forma capitalismelor periferiale de care este copleșită viața popoarelor a căror elite „capitaliste" fac experiența trădării „spiritului național", a ignorării spre desconsiderare a acelui tip de unitate sufletească prin care se definește specificul sufletesc al unui popor.* Aceasta este concluzia celor care au studiat fenomenul japonez. Desigur că şi în analizele

[575] Ibidem, p.24.
[576] Ibidem.
[577] Golopenția, *op.cit,* p.511.
[578] Ibidem.
[579] Motru, *op.cit,* p.15.
[580] Motru, *op.cit,* p. 29.
[581] Golopenția, *op.cit,* p. 512.

lui Motru persistă iluzia salvării prin *împrumut cultural*, ceea ce arată că nici la el nu triumfase pe deplin înțelegerea specificului acțiunii factorilor asincroni în istorie. Este interesant de observat că în vederile lui, ca şi în viziunea lui Max Weber, factorii asincroni acționează uneori în istorie printr-un *agent* anume, cum ar fi burghezia, nu direct prin popoare. Însă acel agent dobândeşte şanse numai în măsura în care se integrează ori se află deja integrat în unitatea spirituală a poporului din care face parte, aşa cum ne-o dovedeşte burghezia oocidentală care a izbândit, ne spune Max Weber, tocmai pentru că era profund integrată în *unitatea sufletească a eticii protestante*, adică manifestările ei erau înălțate la pragul de *unitate sufletească a vieții religioase a propriului popor creştin,* deci integrate cu fondul sufletesc al poporului. Sigur că această analiză coborâtă în adâncurile abisale ale istoriei nu exclude examinările de la suprafață care ne cer să întemeiem constatările pe diferențierea socială, pe cunoaşterea tuturor păturilor sociale: țăran, muncitor, funcționar, meseriaş, cel din prăvălii, negustorul, medicul etc.

În lumina acestei examinări vom sesiza că fenomenul „populației supranumerare" cere „industrie", deci: *profesiunea* dictează şi ea unele trăsături ale *configurației sufleteşti*. Până la un prag, desigur, nu în exclusivitate, cum crezuse Durkheim. În sesul acesta vom conchide cu A. Golopenția : „Occidentul şi America înseamnă astăzi tehnica şi administrația planificată. Armament, economie şi administrație planificată"[582].

„A nu lua în seamă "spiritul burghez" (liberalismele) nu mai pune în joc existența nici unui popor, fiindcă stilul tehnic şi planificat al veacului a devenit planetar şi nu mai e propriu unei singure regiuni a Europei"[583].

Este necesară, iată, o nouă examinare a raportului dintre Răsărit şi Apus, în lumina exigențelor metodologice ale noii abordări: cea *noologică*, dirijată de teoria factorilor asincroni. Chestiunea aceasta ne coboară în timp la pragul de la care s-a produs separarea celor două regiuni în ceea ce priveşte direcționarea „spiritului ştiințific" şi deci îndrumarea spre o cunoaştere pe calea ştiințelor. Acel prag este cel în care ni se consemnează cea mai mare confruntare noologică dintre cele două Europe, aceea dintre Varlaam, un exponent în Răsărit al spiritului apusean, şi Sf. Grigorie Palama, exponentul de frunte al spiritului răsăritean. Iar acea polemică viza tocmai raportarea la factorii asincroni, poziția pe care-o adoptaseră deja cele două Europe, aşa cum reiese din atitudinea celor doi exponenți ale celor două arii europene, față de chestiunea factorilor asincroni, față de interpretarea modului în care se manifestă în istorie pronia dumnezeiască. Din pragul acelei „polemici" europene trebuie reluată cercetarea. În ce ne priveşte suntem convinşi că atunci Apusul a urmat o direcție care este răspunzătoare pentru devierea spiritului ştiințific de la programul noologiei, în cele două variante ale acesteia: aceea a lui Plotin şi cea palamită, un program care se anunță în putere să scoată astăzi ştiința din marea criză în care a alunecat dimpreună cu marele conglomerat al pozitivismului occidental. Atunci, la pragul acela de epocă, Apusul era fie nominalist fie „realist", pe câtă vreme Răsăritul preluase în substratul său o înclinație *trăiristă* care a rămas, însă, în mare măsură, o tendință latentă din pricina influenței de 400 de ani a Apusului. Cele două falii mentale, nominalism versus realism, coboară adânc în solul spiritual al Apusului, la Roscellinus, spre finele secolului al XI-lea. Atunci toate mințile Apusului gândeau fie nominalist, atribuind realitate doar individualelor şi caracter de simple abstracții, de « realități ale intelectului », « universalelor ». Nimic nu există în afara individualelor, susțineau nominaliştii, universalele fiind simple « nume », prin care sunt desemnate calități ale lucrurilor concrete. Universalele sunt doar în minte, corespondentul lor în real fiind doar "numele" (onoma), "realități ale intelectului", constitutive doar limbajului. Poziția aceasta atinge culminația prin William de Ockham (1285-1389). Din pendularea aceasta s-a născut "naturalismul metodologic", îndrumătorul principal al "spiritului ştiințific" modern, ale cărui origini sunt evident occidentale, cum a dovedit-o aşa de răspicat O Spengler în

[582] Ibidem
[583] Ibidem

monumentala sa lucrare dedicată culturii faustice a Occidentului. Spiritualitatea occidentală a pendulat constant între cele două poziţii, în formule de înaltă diversitate, e drept, dar pe acelaşi fond, care trădează o mare dificultate spirituală pentru o lume zguduită astfel. E drept, însă, că nici chiar apusenii n-au mai rămas pur şi simplu nominalişti ori realişti în cadrul marii iniţiative capitaliste, când au devenit şi ei trăirişti înrucâtva, cum o arată capitalismul nordic, cel care a reuşit primul să transforme destinul popoarelor apusene prin forţa unui *nou tipar de trăire*, ilustrat de *capitaliştii creştini*, în special cei din ramificaţia europeană. Nu banii şi bogăţia au fost rădăcina noii lumi, ci tiparul creştin de trăire, ne spune Max Weber. Drama lumii moderne provine din faptul că între manifestările care i-au adus înnoirea, izvorâte din solul trăirilor creştine, şi „spiritul ştiinţific" care a îndrumat lumea spre „parareligia" „naturalismului metodologic" s-a ivit cea mai gravă ruptură, prin care se poate tălmăci toată rătăcirea modernităţii. *Din acelaşi moment a devenit clar pentru răsăriteni că marea antinomie nominalism-realism nu poate fi rezolvată şi că adevărata direcţie nu e cuprinsă în cele două tendinţe antinomice, ci într-o direcţionare diferită sugerată de marea inspiraţie trăiristă, care ne previne că factorii asincroni devin parţial comprehensibili şi radical activi numai în şi prin scara trăirilor omeneşti*. Adică prin *trăirile şi cunoaşterile ascensionale*, care compun *scara spre cer a omului ca fiinţă deopotrivă terestră şi celestă*. În oricare dintre iniţiativele sale, inclusiv în cea capitalistă, integratoare, Răsăritul va eşua dacă nu va şti să facă din trăirile şi cunoaşterile ascensionale fundaţia manifestărilor sale axiale, a iniţiativelor sale, oricare ar fi acestea. Dacă omul ratează ascensiunea el ratează adevărul său de fiinţă deopotrivă celestă nu doar pământească. Altfel spus, consecinţa sigură a unui atare eşec este ruptura dintre celest şi terestru, dintre pământ şi cer. Prin urmare întreaga realitate a omului este atâta câtă se cuprinde în cadrul trăirilor sale şi la scara lor. Câtă trăire atâta realitate şi tot atâta cunoaştere. Însă trăirile unui agent cuprind comunitatea poporului din care acel agent face parte, n-o exclud, căci trăirile ascensionale coboară spiritualul în concret nu ridică concretul la abstractismul inelectului, în abstracţiile unor reguli şi principii împrumutate pe calea intelectului, prin fel de fel de reţete şi prin plasa logică a unor categorii abstracte, oricât de clare ar fi acestea şi de generoase în abstractismul lor.

Preîntâmpinarea nominalismului târziu, varlaamic, prin care s-a şi produs startul Renaşterii, ca prelungire a acestui nominalism ori ca reacţie la el (în cadrul realismului), nu este posibilă, altfel spus, decât prin ideea „*primatului trăirii*". Răsăritul este, finalmente, *trăirist*, aşa cum Occidentul este, într-o mare măsură, *nominalist,* dominantă din care nu poate ieşi decât printr-o perpetuă mişcare pendulatorie între cele două extreme: nominalism versus realism.

Trăirismul ne scoate din pendularea aceasta măcinătoare: „nominalism-realism", prin acest al treilea termen care este „trăirea".

Dintre apuseni, doar americanii au presimţit direcţia aceasta medială în cadrul şcolii interacţioniste, pe care însă au dezechilibrat-o *sociologii şcolii dramaturgice* şi ai orientării etnometodologice, cei ce-au forţat deznodământul la chestiunea interacţionistă tot într-o direcţie nominalistă, fiindcă interpretaţionismul lor este tot un fel de cugetare abstractă, o variantă a raţiunii viclene (a "vicleniei raţiunii", cu sintagma hegeliană). *Capitalismul american a fost însă şi el tot trăirist, ca şi cel japonez mai târziu, ca şi cel britanic, căci cum altfel ne-am putea explica tăria principiilor de viaţă puritană, aproape ascetice, care compun fundaţia acestor capitalisme. Epoca elizabethană este puritană, începuturile capitalismului american se datorează clasei puritane a pionierilor frontierei americane care au făcut din Biblie fundaţia acestui nou „pământ făgăduit", epoca tokugawa japoneză este puritană cum o arată familia fondatoare a corporaţiei Mitsubishi, Iwasaki, coborâtoare din vechea clasă de samurai etc.*

Oricum, e de reţinut că în secolul al XIV-lea, relaţia Occidentului cu Răsăritul se poate tălmăci tocmai prin această pereche noetică: Palama-Varlaam, iar deciziile sinodale (din Sinoadele ţinute în iunie şi august 1341) l-au condamnat pe calabrezul Varlaam şi în felul acesta au apărat distincţia palamită dintre *esenţa divină* şi *energii,* distincţie care nu există la apuseni, or tocmai această carenţă a condus la marea alunecare autonomistă a umanismului şi a raţionalismului modern şi deci la ratarea cunoaşterii factorilor asincroni, ratarea naşterii unei

ştiinţe bazate pe o atare ipoteză. Încât o tălmăcire nouă, conformă cu linia patristică şi, mai adânc, cu linia apostolică şi deci cu viziunea evanghelică, o datorăm Sf. Grigorie Palama, prin care triumfa în *protoştiinţa răsăriteană*, graţie acesteia, tocmai ipoteza factorilor asincroni. Desigur că temelia a toate este marea înnoire a Mântuitorului.

Dacă n-ar fi fost „înnoirea trăitoare" adusă de Mântuitorul şi, mai departe, de Sfinţi şi de credincioşi, atunci „doctrinele care astăzi constituie o moştenire comună, care sunt cunoscute de toţi şi anunţate deschis", ar fi rămas ceea ce erau, „[adică] nişte mistere, accesibile cu anticipaţie doar în viziunile profeţilor. Viziunile anunţate de sfinţi pentru veacurile viitoare [şi care] constituiau tainele societăţii evanghelice" ne-ar fi rămas neaccesibile, „căci Duhul îi face pe sfinţi vrednici pentru primirea unor astfel de viziuni şi ei le văd dinainte, ca pe nişte premise"[584].

Pe de altă parte, „*monasticismul* acesta induce şi el un fel de *esenţialism* harismatologic, pe care îl corectează viziunea *creştinismului cosmic*" sud-est european, întrupat la vârf tocmai în *sociologia trăiristă* afirmată viguros în cele două mari grupări interbelice: în cea gustiană prin Vulcănescu, Golopenţia şi Ion Ionică; şi în cea gândiristă prin Crainic însuşi, Vasile Băncilă ori prin gruparea „Crinului Alb", prin Nae Ionescu şi Noua Generaţie (în frunte cu Mircea Eliade şi C. Noica).

În acest context am scris eu însumi „Noologia". Pentru mine, acesta este chiar contextul marelui triumf al viziunii spiritualiste asupra societăţii şi totodată al biruinţei teoriei factorilor asincroni asupra cărora am ales să revenim aici, folosind inclusiv materiale ale noastre, adunate disparat într-un volum publicat anul trecut, „Cu faţa spre Bizanţ", lipsite fiind acolo de ideea directoare a teoriei pe care o schiţăm abia aici.

Să examinăm în trecere câteva dintre ideile lui Anton Golopenţia referitoare tocmai la străduinţele occidentalilor de a depăşi impasul în care se aflau ştiinţele omului şi ale societăţii în pragul marii deflagraţii a celui de-al doilea război mondial, impas provocat tocmai de faptul că « spiritul » ştiinţei occidentale a provocat o îndepărtare nimicitoare de ideea directoare a factorilor asincroni, activi în tot ceea ce există, expresie probatoare a manifestării proniatoare a Duhului lui Dumnezeu în istorie, în tot ceea ce există.

2 Virtualismul semitainic

Unul dintre cele mai pătrunzătoare studii sociologice interbelice este tocmai acesta al lui Golopenţia, „Rostul sociologiei: Informarea conducerii statului şi sociologia tradiţională", care este de fapt „dizertaţia sa de doctorat" încheiată la Leipzig în 17 nov. 1936. Acesta cuprinde şi cea mai pătrunzătoare intuiţie asupra ipotezei axiale a factorilor asincroni şi a intervenţiei acestora în conducerea statelor, cu voia sau fără de voia conducătorilor, antrenând, evident, consecinţe diferite când sunt folosiţi cu bună ştiinţă de către conducători, respectiv când sunt iginoraţi de către aceştia, ca în regimurile ateiste ori ale republicanismului liber cugetător. În fapt, evoluţiile răsăritene de după decembrie 1989 indică evoluţii clare de la regimurile ateiste ale erei comuniste la regimurile republicanismului liber-cugetător ale erei neocapitaliste, în care se preiau multe rămăşiţe ale comunismului: înclinaţiile autoritariste, hatârul şi mila ca trăsături definitorii ale atitudinilor tipice oligarhiei şi birocraţiei noi în relaţie cu oamenii.

Pe lângă pătrunzătoarele consideraţii teoretice studiul are, de aceea, incontestabile accente profetice, autorul sesizând că orice „grup conducător" se află în faţa alternativei de a edifica un regim pornind de la „posibilităţile de dezvoltare care există latent în starea de fapt a propriului popor", ori de a edifica un atare regim ca pe o pură „construcţie ideologică".[585]

Golopenţia anticipa, iată, posibilitatea ca un „grup conducător" să opteze pentru soluţia edificării unui regim prin simplă „construcţie ideologică", ceea ce s-a şi întâmplat cu statul

---

[584] Citat din *Tomul Haghioretic*, apud John Meyendorf, *Sf. Grigore Palamas şi mistica ortodoxă*, Ed. Enciclopedică, Buc., 1995, p.75.
[585] Anton Golopenţia, *Opere complete*, vol.I, Ed. Enciclopedică, Buc., 2002, p.17.

comunist (care tocmai de aceea se şi lipseşte de sociologi) şi, în mare măsură cu regimurile reformelor oligarhice ale tranziţiei amăgită de năzăririle spiritului de imitaţie, ori din contră acelaşi grup va opta pentru alternativa de a-şi educa, a-şi dezvolta capacitatea de a se face sensibil la acţiunea factorilor asincroni în istorie, respectând astfel raţiunile mai adânci ale actelor politice decât cele ţin de imanenţa istoriei. Este un alt accent profetic al lui Golopenţia, căci tocmai aşa se întâmplă. Aşa s-a întâmplat ieri cu „ideologii" roşii, aşa se întâmplă azi cu cei „albaştri". Unul dintre sociologii care anunţau o nouă direcţie în ştiinţele statului era la vremea aceea Freyer. Să reţinem că sociabilitatea poate fi definită ca totalitate a posibilităţilor de dezvoltare care există latent în fiecare grupare omenească, ceea ce şi conferă sociabilităţii umane caracter deopotrivă virtual şi semitainic. Ceea ce vine prin imitaţie nu contribuie aşadar la dezvoltarea sociabilităţii unui popor, ba poate contribui chiar la reprimarea acesteea. Poporul care imită se află în primejdia de a rata posibilităţile sale latente de dezvoltare şi deci afirmarea lui ca popor în istorie.

„În *Etica obştei politice*, Freyer se referă la rolul *omului politic* care trebuie să formeze „«*cercul salvatorilor*» pentru a câştiga «*disponibilitatea întregului popor*». [Omul politic] trebuie să edifice «*un nou centru magic*», să pătrundă în «*interiorul omului*», să smulgă oamenii din programul obişnuit, din judecăţile de valoare, din cultura lor, pentru ca atacul asupra a ceea ce vegetează să fie victorios"[586]. Sarcina: „*înnoirea statalităţii*", dar în aşa fel încât să se creeze o „ordine a poporului" capabilă să „încorporeze în ea toate forţele în loc de a fi la discreţia lor". Stein şi Riehl vorbesc despre o „*comunitate postcapitalistă a poporului*".

Freyer a intuit, iată, rolul factorului asincron, pe care-l asimilează cu ceea ce numeşte „interiorul omului". Nu omul politic, nici ideologiile, nici cultura prin ea însăşi, nici economia nu pot debloca forţele victoriei. Secretul lor se află în „interiorul omului"; aceste forţe sunt solidare, altfel spus, unui orizont transistoric. Aceleaşi forţe care vor debloca forţele lăuntrice, energiile victoriei, se recompun, în câmpul cunoaşterii, ca factori esenţiali ai noilor sinteze ale cunoaşterii societăţii[587].

Specificul sociologiei (ca al oricărei alte ştiinţe sociale) este de a avea un drum întrerupt mereu de peisaje dezarticulate, de cunoştinţe care zac împrăştiate ca nişte „*membra disjecta*" (A. Golopenţia), pe care sociologia trebuie să le unifice, să le integreze în unităţi noi[588]. Factorii care transmit sociologiei o asemenea putere de sistematizare a cunoştiinţelor în unităţi noi sunt în

---

586 Ibidem

587 Ibidem, p 18. În viziunea lui Golopenţia trei au fost direcţiile chemate să unifice cunoştiinţele disparate în unităţi noi de cunoaştere: cea empirică, cea formală şi cea istorico-filosofică. Factorii din spatele lor sunt, cum s-a precizat, atemporali, non-locali, formulele, însă, în care energia lor tainică, secretă, se actualizează sunt întotdeauna istorice. „Toate direcţiile contemporane ale sociologiei, cea *empirică*, cea «*formală*» şi cea *istorico-filosofică* sunt necesare pentru îndeplinirea sarcinii care stă astăzi în faţa sociologiei": a integra cunoştinţele în *unităţi noi* cerute de cunoaşterea şi acţiunea socială în noul context istoric şi epistemologic creat nu doar de transformările sociale ci, mai ales, de criza postmodernă a ştiinţelor societăţii. Sociologia se poate dezvolta precumpănitor pe una dintre cele trei direcţii şi atunci aceea dictează *formula de integrare* a cunoştinţelor şi a acestora cu acţiunea.

588 Cf. A. Golopenţia, *op.cit.,* p.19. Aşa s-a întâmplat în secolul al XVIII-lea când „burghezia liberală" a dus la triumf „cunoaşterea formală" în detrimentul celei „istorico-filosofice" promovată de „reacţiunea conservatoare", care a cultivat „aproape exclusiv cercetarea trecutului". Stilul nou de integrare bazat pe sociologia empirică s-a impus abia printr-una dintre cele două ramuri ale sociologiei americane, culminativă prin R.K. Merton (cu teoria de rang mediu şi cu direcţia de cercetare a problemelor sociale). Curajul (căci e un fel de curaj) de a da un deznodământ epistemologic atât de apropiat de dimensiunea credincioasă a fiinţei umane la o problemă veche, aceea a integrării cunoştinţelor, n-ar fi fost cu putinţă fără de exemplul susţinător al unor scrieri de teologie şi filozofie creştină şi deopotrivă al unei mari ofensive duhovniceşti a Bisericii noastre după 1989, în frunte cu cel ce-a fost Întâi Stătătorul ei, PF Pr. Teoctist.

esenţa lor atemporali şi translocali, dar preiau anumite formule istorice de manifestare, îmbracă, altfel spus, forma acelor direcţii istorice de sistematizare a cunoaşterii care se propagă asincron faţă de timpul dominant.

Sociologia americană a promovat un stil de integrare a cunoştinţelor despre realitatea socială, ce aparţine şcolilor „interacţionismului simbolic", stil pe care eu îl atribui „sociologiei noologice" şi care combină *primatul factorului spiritual* cu postulatul *relaţionismului* (care susţine că esenţa socialului este intersubiectivitatea, interacţiunea umană) şi al *virtualismului* (posibilismului) semitainic sau mistic, în temeiul căruia ni se îngăduie să afirmăm că în textura întregii existenţe sunt sădite "goluri active", un fel de câmpuri ale unor pliniri posibile, "goluri" ce urmează a fi "umplute" cu realităţi dobândite prin actualizări, prin deveniri proprii respectivelor câmpuri virtuale. Proprietatea aceasta o au darurile ca şi slujirile, misiunile, chemările sau vocaţia, talentele, geniul, harismele, harul. Ele au, toate, două proprietăţi: sunt virtualităţi şi sunt semitainice, adică minunate, miraculoase, cvasimisterioase. Primatul spiritualului în conceperea ordinii, combinat cu postulatul virtualismului semitainic sau mistic, apleacă perspectiva sociologiei atât de puternic spre o nouă abordare şi deci o nouă perspectivă de integrare a cunoştinţelor încât am îndrăznit să o denumim printr-un *termen nou – noologie – şi s-o considerăm o dovadă radicală cu privire la ipoteza factorilor asincroni.* Nici una dintre cele trei perspective nu are noutate: nici *primatul spiritualului*, nici *relaţionismul*, nici *virtualismul mistic.* Nouă este combinarea lor într-o *perspectivă* care sugerează un nou stil de integrare a cunoştinţelor care nu mai este nici cel empiric, nici cel formal, nici cel istorico-filosofic, ci acela pe care l-am denumit „noologic" sau trăirist. Acesta acordă preponderenţă între cele trei – primatul spiritului, postulatul relaţionalismului şi virtualismul mistic – celui de al treilea, adică virtualismului mistic, de unde accentul care se pune pe ideea „latenţelor sufleteşti" şi pe fenomenul „darurilor" sau al „harismelor", cele care argumentează caracterul de „realitate dăruită" sau „graţiată" întregii existenţe (nu doar celei umane) şi atestă implicatul factorilor asincroni (prezenţei proniatoare a Duhului lui Dumnezeu în toate) în structura existenţei. A convoca o perspectivă ca cea a *posibilismului mistic* (formulă atât de potrivită pentru a desemna implicatul factorilor asincroni în tot ceea există) pentru a integra acele *membra disjecta* ale cunoaşterii societăţii este, evident, un gest care poate nedumeri mai ales că o atare perspectivă *pare fără precedent* în tradiţiile acestor ştiinţe şi fără corespondent în starea actuală a ştiinţelor. Şi totuşi acestui demers *nu-i lipseşte tradiţia* şi nici nu este fără de corespondenţe actuale. Tradiţional ea se poate revendica din *posibilismul protestant* german al lui Max Weber (ideal-tipul weberian este o transpunere metodologică a acestui postulat care ne spune că mintea omenească împlineşte mental, "utopic", pe o direcţie de pură idealitate, ceea ce este doar anunţat într-o manifestare dată, şi numai astfel respectivul fenomen devine pe deplin comprehensibil, când în ralitatea sa el nu este decât un fel de "pre-anunţ", fiind foarte slab vizibil), din *posibilismul neoprotestant american* al lui Cooley şi Mead şi din *posibilismul actualist sau trăirist românesc* prin exponenţi ai săi ca Motru şi Crainic sau Gusti, Vulcănescu şi Golopenţia.

Cât priveşte corespondenţele actuale, e suficient să invocăm marele curent californian al „sociologiei prin ochii credinţei" sau al „afacerilor prin ochii credinţei", ca să ne dăm seama de amploarea fenomenului. Mi s-a spus că o astfel de abordare nu ar avea latură practică. Dar eu întreb: oare dacă putem *repara* răul provocat de sistemele rău îndrumătoare (învăţăturile eronate) nu am împlinit o exigenţă practică?

Căci acele „învăţături" au condus omenirea la Auschwitz, la comunism etc. şi atunci a le îndrepta este practica cea mai puternică. Oricum, noua perspectivă ne cere să facem cercetare „mergând" totodată „spre adâncul din noi, spre Iisus" („Acolo e adâncul din noi – unde este pecetea lui Iisus"[589]). „Întâlnirea cu Iisus este adâncul din noi" (Pr. Stăniloae). Aceasta

[589] Pr. Galeriu, *Convorbiri*, p.165

presupune un nou echilibru între *latura de credință* şi cea *de cercetare* a noii sociologii. Numai un asemenea echilibru ar îngădui sociologiei să-şi apropie înţelesuri excepţionale cum este acela care atestă că lumea este cadru al unei teribile zguduiri provocate de păcat. Sociologia dobândeşte astfel putinţa de a se apropia de taina cea mare a survenirii *răului* în structura existenţei, adică în miezul vieţii, chestiune care precipită interesul pentru ipoteza factorilor asincroni.

3 Asincronia motivului modal. Protosocialitatea

Omul este creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, ceea ce conferă făpturii umane virtualităţi asincrone (de evoluţie contrară timpului nimicitor), caracter dăruit, de fiinţă chemată, destinată unei misiuni, unei vocaţii (chemări). Altel spus, în planul manifestărilor concrete ale făpturii umane se propagă direcţii supranatuale, dar, pe de altă parte, răzbate şi primejdia degradării, a desfigurării chipului. Care este corelatul sociologic al acestei virtualităţi atestată la fiinţa umană prin stigmatul chipului divin? Sociologia fenomenologică ne îndrumă spre un răspuns. La baza tuturor trăirilor (experiences) noastre se află, spun fenomenologii, nişte formaţiuni noosice pure: „grupul nostratic" („grupul de noi") şi „relaţia noi-mică" (*we-group* şi *we-relation*:)[590], formaţiuni pentru care putem avansa şi termeni anume creaţi: grup nostratic şi relaţie nostratică. Acestea au caracter asincron reprezentând oglinda interioară în care se reflectă şi-n care putem zări (contempla) toate degradările noastre, desfigurările chipului divin din noi.

Grupul de noi sau nostratic este, în lumina fenomenologiei, o „realitate noosică" pură („pure we-relation"), adică pre-experienţială şi deci proto-socială, căci face posibilă orice formă de manifestare empirică a *sociabilităţii*, a socialităţii noastre ca tip special de înzestrare generică a omului care-i garantează capacitatea de în-soţire, întâlnire, înţelegere etc. Noimea este aceea care face posibilă „corespondenţa şi divergenţa sensurilor trăirilor noastre", încât ea este de esenţă *noosică*. Fenomenologii au înclinaţie să vadă în toate „gândirile concrete" una şi aceeaşi „gândire noosică", încât în tote *eu-rile fenomenale* este coimplicat „*ego-ul transcendental*". În viziunea lor, ego-ul transcendental este de esenţă „intelectuală" pură, o „entitate logică" ori mai exact „noosică", ce-şi are corelativ în multitudinea nesfârşită de euri empirice. Psihologia este, deci, întemeiată pe „eulogie" (Husserl).

În lumina noologiei, însă, acest *ego originar* este *vehiculul latent* al *prototrăirilor*, *subiectul lor virtual*, ceea ce arată că în noi este *sădită* această *capacitate sau facultate sintetică* şi sintetizatoare care face posibilă *trăirea, starea de trăire pre-aleasă*. Trăirile concrete îşi au, deci, un corelativ noosic sau celest în acest, să-i spunem, *proto-eu al trăirii* (trăitor), pe care creştinii îl asimilează unor *funcţii noosice ale inimii*.

Ego-ul cogitans al fenomenologilor conferă omului caracter de *fiinţă logică*. În realitate, omul este totodată şi în primul rând *fiinţă trăitoare* şi rădăcinile sale se află în proto-eul capabil de trăiri (al căror arhetip este iubirea); în toate trăirile răzbate în chip tainic o alegere şi un accent axiologic, care ne arată că trăirile sunt pre-alese. Denumim stratul acesta latent, pe care se fundamentează orice trăire concretă, printr-un termen inventat special: „noime". Prin acest termen ni se sugerează că înainte de a fi şi a spune „eu", „tu", „el", „voi", „ei", suntem şi spunem „noi"; *noimea* este pusă înaintea *unimii* şi deopotrivă înaintea *mulţimii* noastre. Or numai cu « vocea inimii » putem spune mai întâi "noi" fără să ne temem pentru eul nostru individual.

Altfel spus, ca să pot fi „*eu*" trebuie să existe mai întâi „*noimea*" înlăuntrul căreia se diferenţiază „eul" meu în timp şi într-un spaţiu sau câmp interacţional al cărui corespondent pre-empiric, pur, este tocmai noimea, grupul nostratic, grupul de noi ("we-group"). Ca să poată fi *mulţimea* eurilor noastre empirice, deci *mulţimea*, trebuie să existe *noimea* fondatoare, adică fundamentul acestei *agregări de euri multiple*, ce par fără de legătură. Însă eurile multiple subzistă într-o *unitate latentă* numită *noime,* din care ies, în grade diferite de manifestare empirică, eurile

[590] „We may say that the realization of the correspondence and divergence of the meaning of our experiences originates in the we-relation": A. Schütz, op. cit. vol.2, p.31.

concrete (trăirile concrete), cu tot cu noimea fondatoare, ca fundal al oricăror manifestări concrete ale acestora. *Noimea* poate fi experiată, deci, în grade diverse de actualitate, orânduite pe un ax noosic între un minim şi un maxim al ei. *Cel ce-a trăit noimea la maximalitatea ei a fixat pattern-ul prin care noimea poate fi trăită maximal: iubirea de aproapele, care-l include și pe dușman nu doar pe prieten.* Urmând lui Iisus Hristos, şi în strânsă conlucrare cu El în Duh, este sfântul, sunt apostolii şi cei martirizaţi întru Domnul, mucenicii. Sfântul poate trăi *noimea* la maximum din cât îi este dat omului s-o trăiască. Vin apoi, în ordine descrescătoare, eroii şi geniile, urmaţi de marile *vocații (personalitățile de vocație),* prin care răzbate în lume *chemarea tainică a înmulțirii talanților,* preoții, reformatorii, legiuitorii, părinţii, profesorii etc. Fenomenologia *noimii* (a grupului şi relaţiei nostratice, a relaţiei noimice, de „noi": "we-relation") se cristalizează sub forma „stocului de cunoaştere, care conţine *tipificații* ale semenului meu în termeni de seturi tipice de motive cauzale şi finale invariante"[591], ne spune A. Schütz („stock of knowledge, which contains typifications of fellowman, in terms of typical sets of invariant *because* and *in-order-to* motives"). „Ordonatorul" lăuntric al acestor manifestări (experieri tipice) este ceea ce denumim *motiv al acțiunii: „*de ce"-ul şi „pentru ce"-ul unei acţiuni. Noologia atrage atenţia că, mai adânc decât acesta, putem identifica un ordonator de exemplaritate: acel „cum-e-cu-putinţă-ceva-exemplar" din orice manifestare. Ceea ce este semnificativ *social* nu este *motivul* pentru care sau *din cauza căruia* fac un lucru dat, ci *cum* îl fac, faptul că *aleg* întotdeauna *să-l fac bine* şi *în scopul mai binelui*. Deci nu faptul că „predau lecţii ca să educ elevii" este semnificativ, ci faptul că *aleg să le predau bine*, într-un mod care face din mine un profesor bun, de vocaţie, exemplar, un *exemplum virtutis*. Mai adânc (şi deci cu adevărat proto-experimental) decât *motivele cauzale și finale* (*de-ce*-ul şi *pentru-ce*-ul acţiunii) este *motivul modal* (*cum*-ul acţiunii mele), încât înainte de a mă decide să acţionez, să fac un lucru, eu am pre-optat să-l fac *bine* şi spre *bine* (nu rău sau spre rău). „Cum-ul" acesta este un factor asincron faţă de comportările care se sincronizează cu el. Prin el răzbate în lume şi în structurile experienţelor omeneşti ceva de dincolo de lume, păstrând o tensiune, o neconştiută aspiraţie spre înălţare, spre bunătate, spre dreptate, spre lucrul bine făcut etc.

„If however, un observer knew from previous experience that here a teacher, there a judge, and there a priest is performing his *official duties*, he would be able to deduce their typical *because* and *in-order-to* motives from that segment of his *stock of knowledge* which *referred to typical teachers, judges, and priests*"[592].

În viziunea noologiei, „profesorul tipic, judecătorul tipic, preotul tipic", n-au fost fixați în memoria observatorului sub forma pură a stocului de cunoștințe asupra rolului atașat lor în mod tipic, ci sub forma de modele, adică de profesor exemplar, judecător exemplar, preot exemplar, adică preot de har și cu harismă duhovnicească.

„Așa se face că observatorul va putea distinge, de pe poziția noologiei, între profesorul cu vocație și cel fără vocație, judecătorul cu vocație și cel fără vocație, preotul de har și cel fără consacrare etc., încât tipificările cu care operează observatorul (cognitive) cuprind cogniția la scara tipului, dar și la și pragul trăirii modelului, la scara modelului exemplar, așa cum l-a cunoscut el și dacă l-a cunoscut, astfel că între cel care a cunoscut profesori mediocri și cel ce-a cunoscut profesori mari este o diferență cognitivă, fără îndoială, dar și axiologică, pe care n-o poate fixa tipificarea, deci pura cogniție, ci trăirea exemplară, trăirea marelui exemplu".[593]

Iată, deci, care este diferența între egoul cogitans al fenomenelogilor și proto-eul noologiei. Unul lucrează cu tipificări, celălalt cu modele (exemplare), cu exemplarități (acestea sunt tipificări cu accente și atribute morale, în care sunt fixate deja niște accente axiologice, laturi de mare exemplaritate). Încât noimea este deja una pozitivă, morală, iar inferențele mele nu pleacă de la „because" și "in-order-to motives", ci de la „motive modale" („how-motives"), nu de la cele cauzale și nici chiar de la cele finale, pe care nu le exclud, dar cobor sub stratul lor, acolo

---

591 Ibidem

592 Schutz, II, p.35

593 *Noologia*, p.461.

unde motivul care strălumineză totul este cel modal, care este cu mult mai adânc. Acesta este asincron față de celelalte tipuri de motive.

Noologia, sociologia noologică implicit, lucrează, deci, nu pur și simplu cu tipificarea, ci cu „trăirea exemplară", așadar, cu tipificarea care deja fixează diferențele modale (calitative) între tipuri, fiindcă tipificarea simplă, fără de accente axiologice, nu poate fixa diferențele modale, ci singura care le poate "fixa" este trăirea marelui exemplu, trăirea modelului, adică acel stoc de cunoștiințe pe care le-a sistematizat nu eul logic, ci protoeul trăitor, sau, simplu spus, ***inima****. De aici expresia populară: „l-am pus la inimă", "îl am la inimă". Cel pus la inimă nu va fi uitat ușor, n-are trecere în timp, se fixează în simțirea și în gândurile noastre cu memoria ce-a netrecătoare, se manifestă, adică, asincron.*

Să reținem, în final, că noimea sau grupul noimic este un substrat noosic al existenței inșilor și colectivităților. Ca să pot spune: „eu, omul", trebuie să pre-existe substratul noimic, noimea omenească, „noi, oamenii", altfel diferențierea mea ca sineitate este imposibilă. Ca să pot spune „eu, românul" sau „eu, americanul", trebuie să pre-existe substratul „noi, românii" și „noi, americanii", deci noimea românească, noimea americană, altfel este imposibil să compun ceva care să subziste, în plan totodată individual și colectiv, o identitate cuprinzătoare, atotinclusivă, neîntreruptă de la mine, român, la tine român, la el român și la toți ceilalți români, dacă sunt români. Acest etnonim este tot o noime, un grup noimic, fixat înainte și independent de oricare dintre exprimările sale empirice mijlocite printr-unul sau altul dintre românii istorici, concreți, ca inși ori ca grupuri de români. Inșii concreți și grupurile concrete, doar aproximează identitatea noimică a etnonimului și adeseori o desfigurează, adică o trăiesc fie diminuat, fie prin falsificare și deci prin desfigurare (caricatural) după caz. Doar cei cu totul exemplari pot trăi și pot gândi la nivel maximal românitatea ca etnonim și deci ca noime ipostatică. Maleficii de toate speciile au o propensiune maladivă, satanistă de a proana etnonimul, ca să nu poată fi invocat de către aparținători spre a-și desconsidera identitatea colectivă, a se desolidariza de semeni, a fi descurajat de la orice aserțiune identitară. Multe texte etnopolitice actuale par a fi câștigate la acest curent al profanării etnonimului.[594]

4 Întâlnirea ca fenomen de cunoaştere. Planul sfinţit al realităţii sociale

Cunoaşterea asincronă redescoperă alteritatea, faptul că eu nu sunt singur ci însoţit mereu de celălalt, de altul meu şi singura mea şansă este dialogul. La prag maximalist, adică în calitatea mea de om în deplinătatea omenităţii mele, Altul meu este Însuşi Dumnezeu. Eu sunt în dialog permanent cu Dumnezeu, fiind în dialoguri felurite cu semenii mei, ca subiecte ale unei gândiri împreună, nu ca obiecte ale gândirii mele însingurate. Acest tip de cunoaştere recuperează, iată, planul intersubiectivităţii în fundaţia ştiinţelor societăţii. Recuperarea „subiectivităţii" în fundaţia cunoaşterii sociologice este opera interacţioniştilor americani şi, la vârf, a sociologiei fenomenologice prin postulatul „punctului subiectiv de vedere" în orice act de cunoaştere. Ceea

[594] Text etnopolitic a scris şi Eminescu dar utilizarea referenţialului profanator în portretul neamului o găsim doar în textul unui analist recent. În mintea şi în sufletul lui Eminescu aşa ceva, predispoziţia de a folosi referenţialul profanator pentru a fixa anumite trăsături etnotipice, n-ar fi aflat nici un loc, fiindcă mintea şi sufletul acestui mare om n-aveau compatibilitate cu recursul la aşa ceva pentru a trasa un portret colectiv. Etiogeneza predispoziţiei maladive este, în cazul nefericitului analist recent, una strict personală şi nicidecum de sorginte colectivă. O astfel de înclinaţie face parte dintre cele nefireşti, ca şi creaturile cu şase degete, cu capul ţuguiat, cu sindrom Down etc. etc. Predilecţia spre un limbaj în care abundă sintagme cu un cuvânt anume (evocând anumite organe sau funcţiuni fiziologice) este o particularitate legată de un ins oarecare, de familia lui, poate, de un grup de tipul gangurilor, poate de un segment de generaţie, dar nu mai mult. Încât chestiunea este încadrabilă în categoria lucrurilor nefireşti, spre monstruos, a handicapurilor sau a devianţelor. Freud explică acest gen de predilecţie prin ipoteza regresiunii eului în faze pregenitale, mai exact, în *faza anală* a socializării copilului. Pulsiunile unui astfel de ins sunt polarizate de *anus* şi de funcţiile legate de acest organ. Fazele anală, orală şi genitală sunt cele trei etape ale progresivei structurări a psihismului infantil. În cazurile traumatice se cristalizează fixaţii pe stadiile pregenitale care conduc la „evoluţii regresive" în viaţa insului (pe fondul unor *crize* capabile să inducă actualizarea respectivului traumatism).

ce am adăugat noi se referă la faptul că trecerea de la o „schemă" de trăire (cu termenul lui Thomas, care înseamnă, de fapt, „temă" predominantă a trăirii individuale şi colective, la scara unei epoci, a unei societăţi) la alta nu este operaţie strict logică, ci non-logică, adică este urmarea unui *fenomen de trăire*, fără de care nu-l pot întâlni pe celălalt, în calitatea lui de „actor", adică de „co-subiect" nu de obiect al gândirii mele. Eu îl *întâlnesc* pe el numai dacă îl trăiesc şi deci numai în cadrul trăirii mele, ca fapt de trăire şi proporţional cu intensitatea trăirii mele. Altfel el, ca „prezenţă subiectivă" de cunoscut, nu se compune în cadrul „subiectivităţii mele" şi în locul lui, ca *subiect,* se situează un obiect oarecare, adică o „abstracţie" a mea care se extrage din ignorarea subiectivităţii lui şi ca măsură a acestei *ignoranţe*. Încât această cunoaştere aşa-zis „obiectivă" este, în fundamentele ei, consacrarea unei *ignoranţe bazale* şi deci a unei non-cunoaşteri. Eu nu-l pot întâlni pe „celălalt" decât dacă îl „trăiesc" sau, mai riguros spus, dacă-l „iubesc", altfel n-am unde să-l întâlnesc. În consecinţă, putem afirma că actul de cunoaştere este cu putinţă numai ca *act spiritual*, de *spiritualizare a lumii*, deci de mutare a ei din „scheme logice moarte" în „scheme vii", trăite şi trăitoare care sunt „fapte sufleteşti" nu pur şi simplu „fapte" sau „scheme logice". Dacă eu, ca subiect cunoscător, mă *mut* în acele „cadre de trăire" oferite de planul noologic sau spiritual al lumii, prin cadrele ei spirituale (noologice: de la cele artistice şi de simplă iubire la cele religioase, de maximă iubire), atunci cunoaşterea devine posibilă, proporţional cu instalarea mea în acele cadre. Cum ele sunt ierarhizate şi la vârf sunt cele de *credinţă* (trăirea aproapelui în şi prin relaţia trăitoare cu Dumnezeu) atunci şi cunoaşterea are gradaţii de aceeaşi scară, fiind maximă pe treapta noologiei religioase adică a teologiei. *Sociologia grupului* are maximalismul ei dacă se fondează pe şi se dezvoltă în cadrul *teologiei comuniunii* (şi deci a comunităţii spirituale), adică, altfel spus, capătă plenitudine noologică şi devine sociologie noologică (noologie a grupului). Tot astfel sociologia persoanei se fondează pe teologia persoanei lui Iisus Hristos şi deci se desăvârşeşte ca noologie a persoanei (cristice) etc. Din acest punct de vedere, sesizăm importanţa *tainelor*, ca *exigenţe de ultimă instanţă ale orizontului oricărei cunoaşteri* şi, prin reducţii fenomenologice, ca paradigme (ca proto-scheme sau arhetipuri ale oricăror scheme gnoseologice). Dumnezeu a pus exigenţele Sale în lume prin tainele Sale. Cel ce ignoră garnitura de taine din lume, ignoră voia lui Dumnezeu pentru om şi pentru lume. Încât înţelesul întregitor al oricărui fenomen, al oricărei scheme de existenţă şi acţiune pot fi citite prin garnitura tainelor ca grilă de exigenţe divine în lume atât pentru modul vieţuirii (cum trăim) cât şi pentru modul cunoaşterii (cum e cu putinţă cunoaşterea). Tainele sunt, iată, expresiile caracterului asincron a toată zidirea.

Există o „exigenţă a perechii", de pildă, pe care o putem tâlcui în orizontul *tainei cununiei*. *Schema familiei* poate fi înţeleasă în orizontul tainic al „*sfinţeniei familiei*" – „sagrada famiglia", pentru a cărei tâlcuire nu este nimic mai sus decât, de pildă, marea şi tainica „sagrada familia" din Barcelona, opera genialului sculptor şi arhitect creştin, Gaudi. Ce sociologie a familiei a urcat peste *piscul de intuire* a tuturor sensurilor familiei, pisc atins tocmai prin *opera* acestui catalan creştin de geniu? Aceasta are sensul unui cadru noologic de *trăire* maximal-transcendentală, la scara speciei, a sensurilor tainice, arhetipale ale *familiei ipostatice sfinţite.*

Ideea axială a acestui monument noologic al omenirii este că toate înălţările omeneşti se fondează pe *trăirea* sau arhitectura de trăiri a Părinţilor ipostatici, a familiei care se sfinţeşte, se revelează ca „sagrada familia", „familia sfântă". Ea se sfinţeşte în şi prin jertfa spre înălţare a copiilor, şi tot astfel familia cea mare a popoarelor, prin jertfa spre înviere a generaţiilor, fără de care totul decade, în cele fără de sens, într-o „petrecere" oarbă, vidă de înţeles şi deci absurdă ca în geniala piesă a lui Beckett, „Aşteptându-l pe Godot".

Când pooarele ar aştepta venirea „fiilor" de jertfă şi aceştia n-ar veni ar fi semn că ceasul lor de pe urmă a şi sunat. Există în Bucureşti, lângă Belu ortodox, un „cimitir al eroilor revoluţiei" cu propria lui Biserică. Este mărturia generaţiei de jertfă a neamului românesc pentru a-l scoate de sub domnia imperiului păgân al bolşevismului universal. Rare sunt popoarele care

pot arăta lumii un *cimitir-monument* al *copiilor* care au îmbrăcat de bună voie cămaşa morţii spre mântuirea neamului în care s-au născut. Ei sunt acolo în Biserica jertfei şi a învierii, din pridvorul Bisericii şi până la catapeteasma altarului sfânt, într-o liturghie continuă, care preschimbă şi veacul şi locul de sub soare al neamului întreg într-o liturghie cosmică care-o evocă pe cea din „Mioriţa" neamului şi pe cea în care Însuşi Dumnezeu-Fiul S-a dat pe Sine spre jertfă spre a obţine pentru poporul său universal mântuirea. *Popoarele* au dobândit astfel o identitate nouă devenind *neam omenesc cuprins în planul mântuirii*. Despre aceste înţelesuri vorbesc la noi trei monumente: *Mioriţa, Coloana fără de sfârşit* (care are acest sens, redat ca atare de Brâncuşi: Coloana recunoştinţei fără de sfârşit) şi acest „Cimitir al eroilor tineri" de la Bellu ortodox, a fiilor care au primit cu toţii jertfa, în aceeaşi lungă zi a lui Decembrie, când s-au şi născut înnoiţi cu Pruncul Iisus spre mântuirea neamului creştin românesc. *Mioriţa, Coloana, Sagrada famiglia şi Cimitirul Eroilor Tineri* sunt opere unice la scară universală, fără de egal pe planeta neamului omenesc. Imperiul păgân înlăturat prin jertfa de sânge a martirilor din 1989 e legat în istorie de Rusia. O ciudăţenie a istoriei, având în vedere că aceeaşi Rusie, ea însăşi martirizată în scurtul interval al cumplitului triumf pasager al imperiului păgân, a susţinut cruciada de 300 de ani împotriva celuilalt imperiu păgân al sudului, cel otoman. Această rotire a imperiului aduce după ea, în chip ciudat, şi fenomenul subsecvent de păgânizare a puterii din lume.

Rusia a fost un mare potenţial de speranţă, în mod real, pentru popoarele creştine ale răsăritului, vreme de 300 de ani, de la Petru cel Mare şi până după căderea Imperiului Otoman. Acest potenţial a fost când în creştere, când în scădere, dar nu s-a stins cu totul niciodată în tot acest răstimp. Popoarele răsăritene au proiectat asupra Rusiei imaginea ultimului stâlp al cruciadei contra *imperiului păgân*, care a fost întruchipat pe tot intervalul evului mediu de Imperiul otoman. Războiul din 1877 a fost, cu adevărat, ultima cruciadă europeană, cum spune marele scriitor rîsîritean Paul Anghel, şi ea a fost asumată aproape exclusiv de popoarele Răsăritului ortodox. Pe această speranţă şi prin canalizarea ei s-a şi edificat panslavismul. Rusia a ştiut să profite de ea şi încet, încet, a preschimbat-o într-o mare panidee răsăriteană căreia i-a conferit o *menire* nouă începând cu secolul al XIX-lea, aceea de *putere* în războiul panideologic cu Apusul. În acest secol, antioccidentalismul atinge culminaţii în Rusia, atât de vădite în marile romane ale lui Tolstoi şi Dostoievski. Deja din acel moment Rusia suferă o mutaţie a sensurilor geopolitice, pierde tot ceea ce acumulase (ca potenţial al speranţei noologice în tot Răsăritul) pe toată durata războiului de două sute de ani cu imperiul păgân, de la 1711 până la 1877. Pentru români ambele evenimente au o rezonanţă directă. În 1711 la Stănileşti pe Prut a fost implicat D. Cantemir şi de atunci începe seria unei genealogii în surghiun, a unui exil răsăritean, o diaspora românească în Răsărit, care e mai puţin cunoscută dar nu mai puţin importantă decât diaspora apuseană. Basarabenii însă o cunosc foarte bine şi parţial au cunoscut-o ciobanii transilvăneni până în secolul al XIX-lea. La 1877 românii fac experienţa războiului contra imperiului păgân otoman, ca experienţă noologică crucială, fiindcă acela era războiul poporului creştin răsăritean contra imperiului păgân ipostatic (al „răului" în expresia lui de atunci). Atunci, prima dată, când trupele ruseşti refuză să se retragă din Muntenia încălcând convenţia de la Livadia, Rusia îşi arată faţa cea nouă, de imperiu de substituţie sau de imitaţie, disimulat, dedublat ca orice imperiu. Este primul „duş rece" al românilor în faţa „noii Rusii", o Rusie care ameninţă să devină tot atât de ameninţătoare ca imperiul tocmai căzut. Din clipa aceea Rusia nu mai poate cumula nici un potenţial de speranţă în spaţiul românesc, iar Ţările Române, prin noua casă princiară, deja reorientează acest potenţial spre Apus. Se creează astfel fundamentul noologic al „sincronismului francez", căci cel austro-german era imposibil în România, prin efectele dualismului şi deci ale chestiunii transilvănene. Sfârşitul de secol şi scurta belle-epocă, intervalul secession-ului, reprezintă şi intervalul totalei demitificări a imperiului rus. Imperiul rus n-a reuşit să se opună curentului păgân şi treptat treptat s-a păgânizat el însuşi, devenind un imperiu care-a oferit un nou vehicul răului în această parte a lumii. Resortul său de imperiu de substituţie devine

evident pentru toată lumea, iar de după al doilea război mondial acest imperiu își arată chipul sub forma sa de „imperiu neopăgân”, în scurtul ciclu sovieto-marxist (leninist). Secolul al XX-lea, în a doua lui jumătate, este epoca uneia dintre marile experiențe de tipar universal a românilor în chestiunea imperiului de substituție și a celor două mari formațiuni păgâne de implicație planetară, imperiul sovieto-marxist și Internaționala comunistă, Kominternul, ambele formațiuni fiind inventate pentru o escaladare a *păgânismului* la scară planetară. În acest *război noologic,* de caracter holotropic, românii au dat cel mai important contingent de combatanți și numărul cel mai mare de victime. Practic, urmările cuceririi bolșevice au fost lichidarea întregii elite spiritualiste, național-creștine și tot atunci s-a făcut prima tentativă de completă eliminare a uneia dintre formațiunile comunitare multimilenare pentru popoarele sud-estului european, care este *satul.* Poporul creștin, satul și elita spiritualistă creștină au fost țintele și deci câmpurile de lichidare vizate de suprastatul păgân cu cele două acaparări ale sale: Imperiul și Internaționala. La 1989 a căzut imperiul, dar nu și internaționala comunistă, care s-a refăcut integral sub formule neotroțkiste, stilizate de dizidența mitteleuropeană, purtătoare a reziduurilor unei alte *panidei* cu care deocamdată internaționaliștii tineri se mențin într-o armonie deplină. E foarte probabil ca, în timp, relațiile dintre cele două segmente să se răcească, poate să atingă încordări și rupturi, ceea ce ar slăbi din greutatea *presiunii* pe care au exercitat-o în tot intervalul de 15 ani de după 1989 în spațiul românesc, menținut sub unul dintre cele mai stăruitoare asedii din tot sistemul fost comunist. Post-războiul rece a însemnat pentru intelectualul român de orientare națională și creștină o perioadă de război ideologic și de încleștare spirituală în care cel mai adesea s-a aruncat în luptă ca țăranii de la Mărășești și Oituz: cu o mobilizare mai degrabă eroică și printr-un energetism de substrat, contra unei mașinării de război holotropic extrem de sofisticată. Încât perioada de după 1989 și până azi are pentru România spirituală semnificația unei perioade de simplă prelungire a rezistenței spirituale la diferite tipuri de agresiuni neconvenționale și numai cu totul secundar semnificația unei perioade de „libertate creatoare”.[595]

---

[595] Dovadă „poeții engramați”, inițiatorii curentului patoliric ce-și extrage limbajul din subcultura profanărilor, ori cenaclurile care împing *demitizarea* (trăsătură generală a postmodernității) spre vulgaritate și formulă trivială; în aceeași serie se integrează scrierile autointitulate „politice” promovate de către exponenții curentului contraculturii, semioficializat după 89, lucru de tot nefiresc.

II Comunitatea fondatoare şi elitele: dreptarul divin şi devierea omenească

1 Comunitatea primordială. Deviere şi factori îndreptători (asincroni).

În viziunea sociologului italian, Vilfredo Pareto, orice societate e divizată în mase şi elite, dreptul la bunăstare şi fericire fiind legitimat de fenomenul naturalmente dat al diviziunii între cei înzestraţi şi deci îndrituiţi la bunăstare şi cei neînzestraţi, destinaţi sărăciei în chip natural. Această viziune atestă o deviere de la ceea ce ne spune legea creştină a „darurilor" sub două aspecte. Mai întâi, darurile nu sunt „naturale", ca în viziunea paretiană, ci „supranaturale", adică sunt expresii ale unei puteri tainice depozitate în toată făptura spre a-l face capabil pe fiecare să-şi depăşească propria natură. În al doilea rând, nu putem spune că darurile sunt prezente la unii şi absente la alţii, căci Dumnezeu a dat fiecăruia, doar că asupra unora a pus sarcini mai mari (mai mulţi talanţi), iar asupra altora sarcini mai reduse (mai puţini talanţi). Însă principiul distribuirii darurilor nu e pus în discuţie fiindcă toţi poartă povara binefăcătoare a propriilor talanţi. A avea talanţi mai puţini nu înseamnă a avea daruri mai puţine, ci sarcini mai ne-apăsătoare, conform principiului că Dumnezeu nu dă nimănui mai mult decât poate duce, nu-i dă cuiva niciodată peste puterile lui. Diferenţierea puterilor este un fenomen post-edenic, nu ţine de noolgia paradisiacă, ci de rânduiala secundă, de „cetatea terenă", nicidecum de cea „divină". Orice explicaţie sociologică trebuie să admită acest dat originar: comunitatea oamenilor ca făpturi dăruite de Dumnezeu, chemate de Dumnezeu spre fapte conforme cu darurile fiecăruia şi deci cu rânduiala divină. A asculta de legea darurilor şi a împlini ceea ce Dumnezeu a aşezat ăn propria-ţi făptură este o comandă dumnezeiască şi un atestat al comportării după îndreptările lui Dumnezeu. Faţă de datul acesta prim societatea omeească etalează căderi, devieri etc., datorate unor "forţe sau sisteme de forţe" străine de legea divină, care se compun în mediul ambiant *şi deviază linia de înaintare în orizont a inşilor şi a colectivităţilor deoporivă.*

Traian Brăileanu, sociolog creştin, leagă apariţia oricăror *forme sociale* de acţiunea unor „forţe sau sisteme de forţe ale mediului ambiant", a, b, c,..., x, structura formelor sociale evidenţiind tocmai „acţiunea acestor forţe", iar, pe de altă parte, admite că, „în timpuri preistorice a existat un singur tip omenesc şi o singură formă socială" (ceea ce înseamnă că „mediul a fost acelaşi pe toată suprafaţa pământului"[596]). Este evident că în faza primordială acest tip trebuie să fi fost acelaşi cu „comunitatea primă", originară, unde, „conubiul n-ar fi fost îngrădit de rase", ca în lumea de azi, când un „bancher berlinez nu s-ar căsători cu fiica unui hotentot"[597]. Această comunitate primordială este atestată de toate *tradiţiile* culminând cu tradiţia biblică prin care este menţionată comunitatea originară, paradisiacă, a omului cu Dumnezeu şi deplina unitate a bărbatului cu femeia. Am putea spune că din momentul în care Adam preascultă şoptita „inspiraţie" venită de la şarpe (moment în care se devoalează şi „prima constelaţie a forţelor din mediul ambiant", între care pe primul loc este, iată, „viclenia şarpelui") s-a creat şi cadrul „naşterii unei forme sociale" noi, pe care o putem numi „sat planetar". Este organizarea omului alungat din Rai, purtând în suflet *nostalgia paradisului pierdut* şi făcând din această *nostalgie* (tensiune sufletească) şi prima cărămidă a noului *edificiu social*, a *noii organizaţii sociale a satului primordial*. În această formaţiune socială primară este preluată, iată, tensiunea dintre raiul pierdut, ca formă de comunitate şi de organizare divină, şi noua organizare dobândită pe pământ în formula ei imperfectă. Omul căzut a prezidit, iată, în toate manifestările lui spirituale şi-n prima ordine pe carea edificat-o pe pământ, piatra din vârful unghiului, *nostalgia paradisului*, care se va şi adeveri aevea fundaţie a noii ordini în cadrul Bisericii Dumnezeului înomenit, coborât pe pământ spre a restaura ordinea degradată şi a-l salva pe omul căzut în păcat şi în

---

[596] Ibidem, p.57
[597] Brăileanu, 2003, p.57

stricăciune. Din momentul acela religia n-a mai fost una cosmică, ci o religie a iubirii, centrul a tot şi a toate fiind Dumnezeul iubirii, omul însuşi aflându-se în centrul acestei iubiri a lui Dumnezeu. Nu există umanism mai adânc şi mai înalt decât acesta, şi oricât de mult s-au opintit renascentişii şi apoi luminaţii să imagineze un alt tablou pentru om, n-au reuşit să pună ceva mai înălţat pentru făptura umană decât această nouă realitate care pune omul în centrul iubirii lui Dumnezeu. Şi cum ar fi reuşit renascentiştii sau luminaţii ceva mai sus decât religia Dumnezeului care se face pe sine rob răstignit pe cruce pentru răscumpărarea omului!? Ce poate fi mai înalt decât aceasta, ce altă dovadă de iubirea ar putea să întreacă iubirea lui Dumnezeu pentru omul plin de păcate şi de slăbiciuni şi totuşi ţinut la pieptul lui Dumnezeu ca să nu se surpe în moartea eternă.

Din această primă tensiune între modelul din cer al ordinii, care este însuşi paradisul pierdut, şi realităţile terene, în care răzbat rătăcitoare păcate şi patimi, s-a insinuat în structura competenţelor dintâi ale căutătorului ordinii celei de-a doua, de după cădere, şi „competenţa morală", adică tocmai capacitatea omului de a *rezidi* pe pământ paradisul *din cer*. Este primul corelat social al unui cadru noologic pur, „cadrul paradisiac", în şi prin care s-a actualizat mereu în istorie o latenţă sufletească, nostalgia omului după viaţa veşnică şi după bunătatea eternă, adică Paradisul şi Bunul Dumnezeu. Această *competenţă morală* este primul *semn* al elitei harismatice, în sensul *noologiei psaltice*, adică a celui ales de Dumnezeu ca „sfânt al lui pe pământ". Prima elită a fost aceea a „*sfinţilor înţelepţi*", pe care-i mărturisesc toate tradiţiile spirituale ale omenirii confirmând astfel universalitatea fenomenului. Aproape toţi sociologii vorbesc despre aceştia chiar dacă în moduri felurite. Comte şi Spencer vorbesc despre „societăţile religioase" ca fiind primordiale, Durkheim despre „solidaritatea mecanică" desăvârşită ca fiind dobândită numai sub forma conştiinţei religioase, etc. Într-un anume sens *istoria universală* poate fi citită prin *seria de răspunsuri* ale acestui *sat primordial* la feluritele „constelaţii de forţe ale mediului ambiant". Dar să examinăm mărturiile diverselor tradiţii.

2 Comunitatea primordială: fenomen asincron total.

Despre comunitatea primordială mărturisesc toate marile tradiţii spirituale ale omenirii, căci ea s-a transmis omului prin revelaţie, despre ea mărturisesc profeţii ca despre învăţătura cea mai de seamă primită chiar de la Dumnezeu, în frunte cu însăşi Cartea Facerii din Sf. Scriptură, care este adevăr arătat omului prin Moise, Profetul Vechiului Testament. Însă acelaşi adevăr se află consemnat şi în alte tradiţii. Cultura chineză, de pildă, aşează la temelia lumii starea Ta-tung, "marea comunitate", o armonie interioară. "Când a fost realizat marele Tao, lumea era un stat comun, guvernanţii erau aleşi după înţelepciunea şi abilitatea lor, şi ceea ce prevala era încrederea reciprocă şi pacea. De aceea oamenii nu considerau ca părinţi numai pe proprii lor părinţi, nici ca fii numai pe fiii lor proprii; cei mai tineri erau asistaţi de cei mai bătrâni (…). Dacă oamenii (…) aveau energia de a lucra, nu trebuiau să lucreze pentru propriul lor beneficiu. De aceea nu existau nici bandiţi şi nici hoţi, nici şiretenie şi nici intrigi şi rezultatul era că noaptea nu era nevoie să se închidă uşa propriei case. Aceasta era perioada Ta-tung, adică a marii comunităţi"[598]. Această bună unitate a fost stricată, ne spune aceeaşi tradiţie, ceea ce confirmă, dacă mai era cazul, învăţătura Sfintei Scripturi. "A fost un timp când oamenii de altă dată posedau înţelepciunea perfectă. Când? Când nu aveau încă conştiinţa existenţei lucrurilor. După aceea ei au deosebit lucrurile, dar nu le-au etichetat ca bune şi rele. Din acest moment când au început să fie emise astfel de judecăţi, integritatea lui Tao a fost violată şi răul s-a instalat în lume"[599]. Anton Dumitriu atrage atenţia că ideea acestei "unităţi bune" primordiale e prezentată deopotrivă în Biblie, la vechii greci, la romani, la indieni etc. Deci în toate culturile arhaice.

---

[598] Confucius, *Convorbiri*, apud A.Dumitriu, "*Culturi eleate, culturi heracleitice*", 1988, p.40.

[599] "Scrierile lui Tchuang-tse", traducerea lui James Legge, apud A.Dumitriu, op.cit., p.41.

Ipoteza "omului deplin" capătă o confirmare generalizată, ca şi ideea unei degradări istorice a "marii comunităţi".

"Când Adam, la îndemnul Evei, a muşcat din fructul oprit "ochii li s-au deschis" [600] şi au început să distingă lucrurile, de exemplu, faptul că erau goi. Din acest moment, răul s-a instalat în lume… starea paradisiacă a fost pierdută şi omul a intrat într-o lume a deosebirilor, adică a opoziţiilor şi a luptei dintre ele"[601]. "Unitatea acestor învăţături arată că există un *fond comun* al cărui sens trebuie să căutăm să-l descifrăm cu prudenţă"[602], precizează filosoful român

Un sociolog care a cercetat miracolul Japoniei a constatat că Japonia n-a fost înălţată nici de negustori, nici de bancheri, nici de meşteşugari, ci de vechile familii de samurai şi de etosul acestora. Marea corporaţie Mitsubishi, de pildă, a fost întemeiată de una dintre străvechile familii provenite din casta samurailor, Iwassaki.

Comunitatea se transmite, iată, ca *sumum* de *virtuţi morale* unei întregi corporaţii şi astfel se naşte *spiritul de corp* sau corporaţia. Încât putem spune că orice corporaţie are drept nucleu o *comunitate morală*, comunitatea celor care se disting prin *virtuţi şi exemplaritate*. Acestea două conferă individualitate, iată, comunităţilor morale, care se delimitează prin aceea că sunt comunităţi ale exemplului sau exemplare. Nucleul lor este un *exemplum virtutis*. Exemplu este sfântul, exemplu este eroul. Aşa au apărut în Europa medievală, de pildă, cavalerismul, ordinile cavalereşti. Pe temelia marilor exemple se nasc şi marile învăţături, încât putem spune împreună cu sociologul cernăuţean, Traian Brăileanu: „singurul învăţământ hotărâtor este exemplul". Când exemplele sunt personificate vorbim despre sfinţi sau despre eroi, cum ne învaţă un alt mare sociolog creştin din perioada interbelică, Nichifor Crainic. Eroul este „personificarea unei puteri pe care noi n-o avem, dar o dorim, rânduit în slujba unui scop nobil, pe care noi îl vrem dar el îl atinge".

Când *comunităţile exemplului* se combină cu *credinţa puternică în Dumnezeu* apar *ordinile bisericeşti* care-şi au prototipul în *comunităţile monahale*. Monasticismul este, deci, o ilustrare a triumfului legii comunităţii omeneşti.

Când un mare exemplu este evocat de o grupare spre a-i servi de ghid pentru construcţia statului putem vorbi despre afirmarea neaşteptată a legii comunităţii sub forma marilor *linii dinastice,* a *dinastiilor harismatice*. Prin ele lucrează voinţa şi harul lui Dumnezeu în istorie, ele sunt canalizări ale factorilor asincroni în curgerea neîndurătoare a timpului. Aşa au apărut în spaţiul românesc marea dinastie a Muşatinilor, o linie care s-a propagat neîntrerupt în istorie vreme de aproape 400 de ani. Statele se exprimă în aceste cazuri prin valoarea şi tăria morală a comunităţii dinastice. Când forţa exemplului şi tăria sfinţeniei se manifestă la o anume intensitate şi în mediul oamenilor obişnuiţi vorbim despre comunităţile simple, despre comunităţile frăţeşti. Satul şi oraşul s-au zidit pe temelia unor asemenea comunităţi. În lumile ţărăneşti ale sud-estului european, ţăranii dintr-o arie largă se ţineau de fraţi. Basarabenii şi astăzi se adresează muntenilor din Bucureşti şi din tot arealul românesc pe unde ajung în peregrinările lor cu apelativul „frate": frate Ioane, frate Vasile etc., etc.

Una dintre cele mai importante forme de comunitate socială pentru români a fost şi încă este comunitatea ţărănească. Un mare scriitor român, Paul Anghel, obişnuia să spună: „Când în lume nu vor mai fi ţărani, lumea va candida la înfrângeri definitive". Cea mai importantă dintre toate tipurile de comunităţi este însăşi comunitatea de iubire şi de mărturisire a lui Iisus. Despre ea ne vorbeşte atât de adânc Sf Apostol Pavel în epistola către Corinteni: „De-aş grăi în limbile oamenilor şi ale îngerilor, iar dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare şi chimval răsunător.// Şi de-aş avea darul proorociei şi tainele toate le-aş cunoaşte şi orice ştiinţă, şi de-aş avea atâta credinţă încât să mut şi munţii, iar dragoste nu am nimic nu sunt.(…)//Dragostea

---

[600] Geneza, 3,7

[601] A.Dumitru, op.cit., p.42.

[602] Ibidem, p.42.

îndelung rabdă; dragostea este binevoitoare, dragostea nu pizmuieşte, nu se laudă nu se trufeşte.//Dragostea nu se poartă cu necuviinţă, nu caută ale sale, nu se aprinde de mânie, nu gândeşte răul. Nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr. Toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduieşte, toate le rabdă.//Dragostea nu cade niciodată. Cât despre proorocii – se vor desfiinţa; darul limbilor va înceta; ştiinţa se va sfârşi;//Pentru că în parte cunoaştem şi în parte proorocim//Dar când va veni ceea ce e desăvârşit, atunci ceea ce este în parte se va desfiinţa//Când eram copil vorbeam ca un copil, judecam ca un copil; dar când m-am făcut bărbat, am lepădat cele ale copilului.//Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, faţă către faţă; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte pe deplin, precum am fost cunoscut şi eu.// Şi acum rămân acestea trei: credinţa, nădejdea, dragostea. Iar mai mare decât acestea este dragostea”[603].

3 Elitele harismatice, cadru de actualizare a factorilor asincroni.

Popoarele sunt „aşezate” direct în rânduiala creaţiei. Ţin chiar de cele create de Dumnezeu, nu de cele con-zidite de om în cadrul rânduielilor secunde ale istoriei. Elitele se pot „îndepărta” de rânduiala primordială, a creaţiei, antrenând devieri de la marile cadre şi categorii noologice ale existenţei (date prin rânduiala creaţiei). Această îndepărtare este, în mare măsură, un fenomen istoric, adică este urmarea raporturilor cu timpul şi cu transformările pe care istoria le induce „societăţilor naturale”.

Cu fiecare nouă „epocă istorică” (definită, ca atare, de *paradigmele dominante*, de modurile de întrebuinţare a tradiţiei), se ivesc *elite noi* în cadrul „răspunsurilor” la „noile provocări”. Lucrul acesta a fost mereu spus şi nu e noutate în el.

T. Brăileanu preciza chiar că la presiunea unei „constelaţii de forţe” (noi) din mediul social-istoric (noua conjunctură), elitele răspund fie prin crearea unei *forme sociale noi*, fie prin *imitarea* unei forme create în altă parte (sub justificarea repetării aceloraşi presiuni de la o zonă la alta şi de la un interval temporal la altul). Elitele autentice sunt creatoare de forme, îndrumătoare şi vestitoare ale „timpurilor noi”. Ele se caracterizează prin:

1) vocaţie (chemare),
2) putere creatoare,
3) spirit îndrumător-vestitor (misionar),
4) orientare „mesianică”.

Orice elită îmbină vocaţia cu spiritul misionar (îndrumător), cu puterea creatoare şi cu un anume coeficient mesianic. Elitele autentice trebuie să lege trecutul de prezent şi de viitor, tradiţia de timpul care vine, astfel că repetă paradigma *apostolică*, practicând un anume *evanghelism social* care le situează pe urmele lui Iisus ori contra Lui (a Evangheliei Sale). Aşa se şi recompune liturghia cosmică în tabloul istoriei. Mai exact istoria toată redevine scenariu liturgic. Dacă orientarea elitelor se face canal de propagare a harului vorbim despre elite harismatice. Dacă elitele vor propovădui într-o formulă religioasă formele create de om, ridicându-le altminteri spus la rang de „forme salvatoare” (soterii imanentiste), vorbim despre „idolatrii” şi deci despre soteriologii istoriciste. „Elitele care s-au pus în slujba formei imitate pretind pentru ele încadrări misionare, îndreptăţirea de a fi socotite vestitoare ale vremurilor noi, reformatoare. Aceşti pretinşi apostoli ai unui timp care vine se dovedesc a fi doar «glosatorii» unui timp care succede”[604].

Ei sunt „gălăgioşi”, agresivi, sub nivelul de epocă al „făuritorilor de proiecte” ai veacului al XVII-lea în Anglia, ori al XVIII-lea în Franţa. Elitele gălăgioase de azi pretind că aduc salvarea odată cu forma imitată din Apus (aşa cum ieri pretindeau că aduc salvarea de la Răsărit). Trăsătura falşilor apostoli (de care vorbeşte Iisus, dezvăluindu-le făţărnicia şi fariseismul, falsul apostolat) este promisiunea salvării prin imitarea unei forme sociale fabricate „alături”, de alţii, în

[603] 1 Corinteni, 13; 1-13.
[604] Ilie Bădescu, *Idei politice*, p.10

uitare de Dumnezeu şi de îndatorarea faţă de popor pe care o mărturiseşte însuşi Dumnezeu la Betsaida, când le spune ucenicilor: "Mi-e milă de popor" şi "daşi-le să mănânce". Această demofilie este semnul elitei hărăzite de Dumnezeu. Îndepărtarea de popor este semnul devierii de la îndreptările divine.

Aşa cum la „adevăratul mesianism", avem un succedaneu în *falsul* misionarism al formei imitate, tot astfel la adevărata putere şi funcţie creatoare (a doua trăsătură elitelor) avem drept substitut zeflemeua, ironia uşoară, care, de fapt, e menită să ascundă lenea, lipsa muncii încordate şi să legitimeze accesul „canaliei străzii" la poziţia elitei. Toate aceste devieri sunt cadre de poticnire, de blocare a factorilor asincroni în structura existenţei zilnice, ceea ce arată că atari formule, asemenea agenţi, astfel de fenomene nu sunt de la Dumnezeu, purtând cu ele o inspiraţie malefică, făcându-se unealta răului în istorie, accentuând surpările şi precipitând curentul nimicirii.

4 Comunitatea spirituală şi societatea economică: structuri asincrone.

Când „modelele" şi „spiritul" comunitar (de împreună-simţire, împreună-vieţuire, împreună-gândire cu cei mulţi) cuceresc instituţiile şi practicile economice avem prosperitate şi linişte (bunăstare). Din această reprezentare reiese clar că în orice societate persistă o dublă tensiune: între „religie" şi „economie" şi între „politică" şi „cultură". Ceea ce la polul economic este *legătura abstractă* şi anonimă a banului şi contractului, este la polul religios *legătura intimă a iubirii* şi deci „relaţia face-to-face", „comuniunea" ca trăsături primare ale "spiritului comunitar" şi deci ale comunităţii în spirit cu cei mulţi (comunitatea spirituală: a gândi şi a simţi ca ei şi împreună cu ei). Este evident că între comunitatea spirituală şi societatea economico-politică pot să apară diferenţe spre ruptură.

„Învăţăturile" legate de „soluţionarea" tensiunilor spre ruptură între *comunitatea spirituală* şi *societatea economică* se „fixează" sub forma unor „*cadre tipice*" (reprezentative, exemplare, validate) pe care le-am numit cadre noologice sau spirituale. Am putea spune că şi aceste cadre au, la rândul lor, precumpăniri spiritualiste ori economic-materialiste, după cum sunt legate de procesele precumpănitor spirituale ori de cele precumpănitor economice, de cele, altfel spus, care decurg din exigenţele „unităţii primordiale moral-religioase" a lumii ori din cele ale unităţilor secundare, funcţional-profesionale ale existenţei (grupări de interese, poltice, profesionale etc.). Este adevărat că, în „epocile organice", precumpănesc acele cadre noologice în care „cultura spirituală" şi cea „materială" sunt unificate şi ele. În epocile critice, precumpănesc *cadrele* maxim *divizate* şi *specializate. Familia,* ea însăşi, este la început un *sistem* cu funcţii multiple, spre a se transforma, prin diferenţiere structurală în timp, ne spune Smelser, într-un ansamblul de sisteme specializate, fiecare cu funcţia sa specificată. Funcţia de reproducere rămâne la familie, dar cea de instruire şi de pregătire profesională trece asupra şcolii şi asupra învăţământului vocaţional. Îngrijirea bătrânilor sau a persoanelor cu handicap trece asupra altor „sisteme", specializate pentru astfel de funcţii particulare etc. În ciuda acestei diferenţieri structurale, persistă un fond spiritual prin care se distinge familia, taina căsătoriei, cum o caracterizează Sf Apostol Pavel, care face ca două persoane, bărbatul şi femeia, să devină o singură persoană, o unitate în trup şi în suflet. Acst fapt nu se schimbă şi nici nu poate fi substituit ceea ce ne arată că familia are un caracter nepieritor, asincron faţă de societatea economico-politică prin care suntem mutaţi într-un plan de elanuri amăgitoare (mobiluri economice, interese, dorinţa de îmbogăţire cu orice preţ, lăcomie spre rapacitate, egoisme individuale şi de grup etc.), care, în final, aduc ruina şi moartea.

III Relaţia socială: triumful asupra fiziologiei singurătăţii

1 Rugăciunea ca relaţie noosică pură. Tema „cetăţilor nepocăite"

Relaţia socială aduce două persoane într-un cadru de con-vieţuire, de împreună-vieţuire întru adevăr ori în chip mincinos, spre binele comun, ori cu răul alături, întru dreptate ori cu nedreptate. Putem spune, altminteri, că o relaţie este atestarea exterioară a unei ecologii spirituale configurată de starea de spirit şi de accentele axiologice pe care le instituie în lume deschiderea ineracţiunilor omeneşti, faptul interacţionării dintre cei ce se decid să intre în relaţie. A doua trăsătură a relaţiei este ecoul ei sufletesc în timp şi spaţiu prin care se compune şi se recompune spaţiul sufletesc al celor doi, după cum umblă fiecare dintre ei: pe căile dreptăţii ori pe căile nedreptăţii, ale răutăţii. Acest fenomen al ecoului sufletesc este vehiculul perpetuării binelui sau răului care-a intervenit în respectiva relaţie. Fiecare dintre noi alege să uite răul făcut de alţii ori să-l memoreze. Spunem, în consecinţă, că orice relaţie duce spre moarte ori spre viaţă veşnică, are altminteri spus un vector transtemporal şi transpersonal. A treia trăsătură a relaţiei se referă la fenomenul diferenţei şi al comuniunii celor două subiecte care interacţionează. În orice interacţiune, alminteri spus, fapta bună, spre adevăr şi dreptate, unifică, aduce comuniune, fapta rea aduce separare, rupere, maladie şi moarte sufletească dimpreună cu impulsul malefic de fundal spre amestec, spre confuzia subiectelor, spre promiscuitatea malefică. Există, aşadar, în orice interacţiune concretă o relaţie noosică pură, necoruptă, care funcţionează ca un dreptar al relaţiei concret-empirice. Modelul ei fenomenologic este rugăciunea. Rugăciunea este expresia transpsă în mediul sufletesc al vieţii a binelui interactiv. De aceea spune că este interacţiune noosică pură. Rugăciunea are particularitatea că este totodată actualizare sufletească a înclinaţiei noologice pure spre bine şi este totodată amintire a unui mod de a fi, a te comporta, a interacţiona, în şi prin care triumfă binele, dreptatea, adevărul, pacea. Despre toate acestea ne vorbeşte înţeleptul Solomon într-unul din proverbele sale: „În căile dreptăţii se află viaţă, dar căile celor ce nu uită răul duc spre moarte"[605]. La versetul acesta, IPS Bartolomeu adaugă cuvintele Sf. Maxim Mărturisitorul, în notă: „Supărarea este împletită cu amintirea răului. Prin urmare, când mintea va oglindi cu supărare faţa fratelui, vădit este că-şi aminteşte răul de la el. Dacă-ţi aminteşti de răul făcut de cineva, roagă-te pentru el şi vei opri patima din mişcare, despărţind, prin rugăciune, supărarea de amintirea răului pe care ţi l-a făcut"[606].

Rugăciunea este, deci, interacţiune noosică pură, căci e liberă de accente negative şi mijloceşte actualizarea unui atestat divin, al dreptarului dumnezeiesc în şi din orice interacţiune concretă. Iată dar puterea *rugăciunii*: aceasta *desparte răul săvârşit* de *memorarea lui* (acutizată prin starea de supărare); rugăciunea operează o distincţie între cele două subiecte: între cel rănit şi cel ce-a săvârşit răutatea (răufăcătorul), nu îngăduie ca mintea şi sufletul celui căruia i s-a făcut rău să devină sediu al unor gânduri şi sentimente negative. Problema lor este simplă: prelungesc răul ori îl transfigurează într-un bine neşteptat? Cum? Prin aceea că în loc să mă supăr pe răufăcător, mă voi ruga pentru el, voi cere bunului Dumnezeu să-l ierte, să-i îndrepte mintea şi sufletul, să-l întoarcă de la rău. Spunem că rugăciunea este înveşnicire în cele trecătoare, acţionează asincron, se propagă, altminteri spus, contra curentului energetic indus de răutate, se opune timpului răutăţii, ca timp al nepieririi, al manifestării dreptarului divin în cele trecătoare.

Ceea ce vrea diavolul să împlinească este să confuzioneze: cei doi să nu se mai simtă *diferiţi* ci *amestecaţi*, şi astfel epistemologia diferenţei celor două subiecte (cel ce face binele şi cel ce săvârşeşte răul) se suspendă lăsând în loc un „cenuşiu" al mediocrităţii morale: „eu ţi-am făcut răul, ar putea zice răufăcătorul către victima sa, dar nici tu nu eşti mai bun, căci iată răspunzi cu amintirea răului, deci eşti subiect (subiectivitate) al răului, nu te deosebeşti de mine, fiindcă, iată, mintea şi sufletul tău sunt găzduite de gânduri şi sentimente rele; şi tu eşti subiect al răului. Căci şi tu mi-ai face rău dacă ai putea. Tu eşti mai rău decât mine căci, peste toate celelalte, eşti înrăit şi de gândul neputinţei. Prin urmare, noi suntem la fel: ceea ce faci tu nu e diferit, iată, de ceea

---

[605] Proverbe, 12:29

[606] Nota IPS Bartolomeu la Pr. 12:29

ce-am făcut eu, încât amândoi ne situăm în afara moralei, deci navem îndreptăţirea s-o invocăm. Eu sunt subiect al răului, dar şi tu eşti subiect al răului, căci în mintea ta nu sălăşluieşte binele ci amintirea răului, deci răul însuşi". Epistemologia îşi pierde caracterul binar, *binomul* moral se suspendă şi astfel prilejul *ofrandei* către celălalt şi către Dumnezeu e compromis. „Eu te-am rănit, dar nici tu nu eşti mai bun, căci în reprezentarea ta despre mine este tot răutate, încât eu nu pot să locuiesc în sentimentul tău. Noi nu putem fi "*noi*", ci locul răutăţii lărgite".

Acesta este silogismul supărării neiubitoare, care, de fapt, e poarta urii.

La această posibilă stare degradată singura tehnică psihologică eficientă de contracarare şi de prevenire este „rugăciunea". Nimic nu-i poate ţine locul căci nici o altă tehnică sufletească nu poate recupera „buna relaţie", „binele concret", „interactiv". *Ori de câte ori vei răspunde la răul săvârşit de cineva cu ură şi deci cu sentimente negative, interacţiunea va deveni o casă a răului şi astfel din ea a fost „alungat" Dumnezeu. Nu e întâmplător că începutul Predicii de pe Munte este dedicat „fericirilor" şi încheierea Predicii este dedicată iubirii de vrăjmaş. Din punct de vedere sociologic, aşadar, restaurarea relaţiei, recuperarea caracterului ei asincron, este posibilă doar prin rugăciunea pentru cel ce-a afectat* (a rupt) relaţia. Psiholoogic, rugăciunea este tehnica sufletească de restaurare a integrităţii rănite, iar moral şi religios, rugăciunea restaurează statutul ontologic al binelui într-o interacţiune şi-L readuce pe Dumnezeu în „locul" din care a fost alungat (cu ocazia acelei interacţiuni concrete, din miezul ei). În toate observăm că rugăciunea este singura tehnică restaurativă deplină, sintetică, sinergetică, totală, „totalitară".

Dintr-un exemplu ca acestea şi din multe altele, ne dăm seama de ireductibila diferenţă dintre o sociologiei robită naturalismului metodologic, în spatele căruia se ascunde întotdeauna ateismul, şi o sociologie prin ochii credinţei.

Sociologia prin ochii credinţei este o sociologie militantă. Ea nu opreşte cercetarea până nu găseşte cele puse de Dumnezeu în rânduielile sociale. În relaţia socială sociologul caută nu ceea ce desparte, ci ceea ce unifică. Sociologul credincios ştie că în toate e sădit cuvântul lui Dumnezeu, o învăţătură revelată. În relaţia care se slăbeşte spre ruptură, Dumnezeu a sădit acel mod de raportare virtuală la celălalt care conţine într-o formă latentă puterea de a te feri de primejdia rupturii, iar pe acela îl fereşte de primejdia înrăirii în relaţie (de riscul în-gropării lui sufleteşti, a transformării relaţiei respective în loc de îngropăciune pentru sufletul lui). Cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul, *roagă-te* pentru cel ce te-a supărat şi astfel *te prefaci* în *sediu* şi *loc* al „răscumpărării" aceluia de la „căderea" iminentă. El te-a supărat dar tu să nu porţi răul în tine, în mintea ta, ci fă din cele lăuntrice ale tale sălaş pentru *gândul cel bun* şi astfel ai mutat relaţia din *ruptura ei,* ce părea fatală, într-o *unificare inălţată*, o unitate încă mai înălţată. Or transfigurarea aceasta n-o vei dobândi decât numai prin rugăciune, rugăciune deopotrivă pentru binefăcătorul tău şi pentru vrăjmaşul tău.

Aceasta este una dintre faţetele legii triumfului spiritual perpetuu. Dacă, privindu-l pe vrăjmaşul tău, îţi aduci aminte de *răul* pe care ţi l-a făcut vei coborî *relaţia* în ruptură şi pe tine în infern, mintea ta nu va aduce *pace*, ci dezbinare.

„Milă voiesc, iar nu jertfă", spune Mântuitorul[607]. („Dacă ştiaţi ce înseamnă: *Milă voiesc, iar nu jertfă,* n-aţi fi osândit pe cei nevinovaţi"[608]).

„Aşadar, mergeţi şi învăţaţi ce înseamnă: *Milă voiesc, iar nu jertfă*, că n-am venit să-i chem pe cei drepţi la pocăinţă, ci pe cei păcătoşi"[609].

Acestea sunt cuvintele pe care Iisus le spune fariseilor şi cărturarilor care-L critică pentru că a intrat în casa vameşului şi a stat la masă cu vameşii şi păcătoşii („Şi auzind El, le-a grăit: „Nu

---

[607] Matei 12,7

[608] Matei 12,7

[609] Matei 9,13

cei sănătoşi au nevoie de doctor, ci cei bolnavi. Aşadar, mergeţi şi învăţaţi-vă ce înseamnă: Milă voiesc, iar nu jertfă, că n-am venit să-i chem pe cei drepţi la pocăinţă, ci pe cei păcătoşi"[610]).

Calea Domnului şi deci învăţătura Lui este calea *milei, a milosteniei*, nu a jertfirii. Dumnezeu voieşte de la noi să facem milostenie nu jertfă. A cere jertfe, nu e calea Domnului, ci a face milostenie. Dumnezeu nu ne cere jertfe, ci milostenie.

Aceasta arată diferenţa înstre sensul personalist, concret al relaţiei şi sensul abstract şi impersonal al relaţiei. A te jertfi în numele unei prescripţii nu-ţi aduce nici ţie, nici altuia, prea mult. A te milostivi şi a face bine cuiva aduce mult şi ţie şi aceluia. În această relaţie (de milostenie) este un om, în cealaltă (de jertfire faţă de o prescripţie) este o regulă, o abstracţie.

Acest lucru, această caracteristică a relaţiei sociale, sensul ei creştin reies şi din aceea că faptele lui Iisus Îl arată „numai pe Mielul anunţat la Iordan, nu şi pe justiţianrul care ţine în mână securea şi lopata pedepsitoare. Într-adevăr, răspunsul lui Iisus [la întrebarea lui Ioan din închisoarea lui Irod] Îl atestă numai ca Miel, cel ce a "venit să mântuiască lumea, nu s-o judece"[611]. Judecătorul va veni şi El, dar la sfârşitul veacurilor"[612]. Iată versetele din Matei:

„Şi auzind Ioan în închisoare despre faptele lui Hristos şi trimiţând la El pe doi dintre ucenicii săi, I-a zis: «Tu eşti Cel ce trebuie să vină, sau pe altul să aşteptăm?» Şi Iisus răspunzând le-a zis: «Duceţi-vă şi spuneţi-i lui Ioan cele ce auziţi şi vedeţi: orbii văd şi şchiopii umblă, leproşii se curăţesc şi surzii aud, morţii învie şi săracilor li se binevesteşte; şi fericit este acela care nu se va poticmi întru Mine»"[613]. Este evident că Iisus cere milostenie şi încredere (credinţă) ambele conferă caracter personalist relaţiei. Asemenea trăsături puse în relaţie transformă interacţiunea omenească în sediu de manifestare a factorilor asincroni, adică întineresc existenţa şi persoanele care trăiesc după o atare învăţătură, într-o atare rânduială. Iisus n-a contenit să înveţe şi să cheme: „Veniţi la Mine toţi cei osteniţi şi împovăraţi şi Eu vă voi odihni! Luaţi jugul Meu asupra voastră; şi învăţaţi-vă de la Mine, că sunt blând şi smerit cu inima, şi veţi afla odihnă sufletelor voastre! Că jugul Meu este bun şi povara Mea este uşoară"[614]. Iar cei ce vor răspunde chemării vor şti că au fost chemaţi la un altfel de viaţă şi la un altfel de timp, la timpul înălţător şi la viaţa rânduită anume pentru asaltul asupra cerurilor, din care şi prin care se dobândeşte înviere nu simplă călătorie trecătoare.

„Din zilele lui Ioan Botezătorul până acum împărăţia cerurilor se ia cu asalt, iar cei ce dau asalt o cuceresc"[615]. Sfinţenia şi înţelepciunea ei dimpreună cu pocăinţa greşelii sunt căile asaltului şi amândouă au caracter asincron, se sustrag timpului corupător. „Dar *înţelepciunea* s-a dovedit dreaptă din faptele ei"[616].

Oare nu mustră Iisus Tirul şi Sidonul că nu s-au pocăit, adică n-au luat cerul cu asalt. Tema oraşelor nepocăite este o temă esenţială a unei noologii a comunităţilor răscumpărate şi un prilej de tâlcuire a diferenţei dintre comunitate şi comuniune.

„Atunci a început Iisus să mustre oraşele în care se făcuseră cele mai multe din minunile Sale, că nu s-au pocăit: «Vai, ţie, Horazine! Vai ţie Betsaida! Că dacă în Tir şi Sidon s-ar fi făcut minunile ce s-au făcut în voi, de mult s-ar fi pocăit în sac şi în cenuşă. Dar vă spun Eu vouă: Tirului şi Sidonului le va fi în ziua judecăţii mai uşor decât vouă! Şi tu, Capernaume, înălţatu-te-ai oare pân' la cer? Pân' la iad te vei coborî; că dacă s-ar fi făcut în Sodoma minunile ce s-au făcut

---

610 Matei 9, 12-13
611 In 3,17
612 Nota IPS Bartolomeu la Mt 11,3
613 Matei 11,2-6
614 Matei 11, 28-30
615 Matei 11, 12
616 Matei 11,19

în tine, până astăzi ar fi rămas. Dar vă spun Eu vouă că pământului Sodomei îi va fi în ziua judecăţii mai uşor decât ţie!»"[617].

Sfinţenia, înţelepciunea şi pocăinţa sunt tot atâtea canale pentru factorii asincroni şi pârghii de manifestare a legii triumfului spiritual perpetuu. Legea aceasta acţionează în chip vădit sau nevădit, dar acţiunea ei este perpetuă. Profeţii L-au cunoscut pe Cel ce va veni, iar cei de după ei se vor face instrumentul biruinţei Sale cu voie ori fără de voire, cu ştiinţă ori fără de ştire.

„Dar le-a poruncit să nu-L dea în vileag ca să se plinească ce s-a spus prin Isaia profetul, care zice: Iată Fiul Meu pe Care L-am ales, Iubitul Meu, întru care a binevoit sufletul Meu; pune-voi Duhul Meu peste El şi judecata neamurilor va vesti. Nu se va certa, nici nu va striga, nimeni pe uliţe nu-I va auzi glasul. Trestie strivită nu va frânge şi feştilă pâlpâindă nu va stinge până ce *nu va duce judecata la biruinţă*; şi în numele Lui vor nădăjdui neamurile"[618].

2 Relaţia socială şi cel de-al treilea câmp (asincron)

Ce este relaţia? Sociologic se pot distinge multe la o relaţie: natura, durata, direcţia, intensitatea, actualitatea, înclinaţia, deschiderea (gradul de deschidere).

Însă lucrul tulburător în relaţie este *starea de câmp*. În relaţia de căutare a hranei ori de reproducere, deci în consum şi sexualitate, participă doar un etaj al creierului, „zona arhaică" a sistemului nervos, ne spune Paul Chauchard, zonă în care sunt localizate cele două instincte (de hrănire sau de conservare şi de reproducere) şi eventual „zona mediană" (cu cele cinci simţuri, cum se întâmplă, să zicem, la relaţia de dragoste; este trecerea de la fiziologia sexuală la „arsa amandi", deci la „rafinamentele" epocii lui Augustus pentru care autorul acelei *Ars Amandi*, Ovidius, a şi fost exilat). De cele mai multe ori (adică în marea majoritate de cazuri), iar în civilizaţiile materialist-hedoniste aceasta este regula, într-o relaţie de consum şi de plăcere, nu participă zona a treia, a „creierului prefrontal", în care s-au construit *sinapsele* şi s-a dezvoltat „creierul conştiinţei legăturii cu Dumnezeu, a Harului. Este creierul libertăţii, al religiei, filosofiei, moralei, ştiinţei, etc. Aici, în frunte, e zona spiritului, a persoanei. Şi ce-au constatat aici? Şi agresorii şi opresaţii sunt nevrozaţi"[619].

Ori de câte ori *sisteme de viaţă* de tipul civilizaţiilor, al concepţiilor materialiste, al stilurilor hedoniste, al ideologiilor şi al idolatriei (consumeriste, de ex.) pun stăpânire pe om, relaţiile lui cu ceilalţi nu pot trece de *starea de câmp* a celor două zone ale creierului. Există, iată, pentru relaţiile noastre, trei stări de câmp: starea cea mai naturală, pe care o descrie „zona arhaică" a creierului, (zona instinctelor), starea a doua pe care o descrie „zona mediană" (este corelativul ei) şi starea a treia, care apare drept corelativ al creierului prefrontal. În prima stare de câmp nu vorbim despre sociologia relaţiei, ci de fizologia singurătăţii. Omul este prizonierul unei „singurătăţi" fiziologice, pe care n-o cunoaşte. Aşa se întâmplă cu cel ce are *relaţii întâmplătoare* cu o femeie. El nu e niciodată împreună cu ea, nu se întâlneşte cu ea, căci „instinctele" nu se întâlnesc, ci se satisfac după dinamisme egoiste, nu împreună cu celălalt, ci pe seama lui. cel ce trăieşte după un astfel de „model fiziologic" nu va cunoaşte comuniunea. El va fi în comunităţi, într-o singurătate neconştientă (inconştientă).

Nici în starea de câmp corelată cu zona mediană lucrurile nu se schimbă radical, căci şi aici omul este singur doar că actul instinctual îşi asociază aparatul simţual.

Apare o realitate simţuală nu una conştientă. Lumea şi cei din jur sunt „văzuţi" ca ceva dat, ca „daturi" ale simţurilor. Le simţi pe toate şi ţi le însuşeşti cu simţurile, însă nu le trăieşti. Ai o simţualitate uneori foarte rafinată, dar ea este şi captivitatea ta, aşa cum dincolo, fiziologia te ţinuse captiv. Aici eşti captivul psihologiei. Întâlnirea încă nu e posibilă, căci această stare de câmp nu face posibilă unitatea celor ce sunt diferite, decât ca fapt sensibil, ca simţualitate

---

[617] Matei 11, 20-24

[618] Matei 12, 15-21. Vezi Isaia 52, 13; 42:1-4 şi 11:10.

[619] Pr. Galeriu, p.72

(asumată sau nu de un intelect, deci de un act de gândire ce rămâne însă exterior şi străin de câmpul sensibil, simţual).

Abia în câmpul al treilea, corelat creierului prefrontal, apar locurile unificării depline, şi deci ale întâlnirilor reale. Este câmpul care transfigurează datul realităţii în dar, în loc şi prilej al unei noutăţi: îi descoperi pe celălalt, cu adevărat, te întâlneşti cu el, căci faci din toate de la instincte şi până la simţuri locuri ale împlinirii aceluia, îi oferi fiinţa ta ca „locuinţă" a lui, înveţi să-l iubeşti, să-ţi fie milă şi să te bucuri de acela. Sunt deja sentimente prin care se exprimă spiritul, realitatea noastră spirituală. Vei descoperi că cel ce simte şi gândeşte în tine, nu eşti tu, ci el, persoana cealaltă, fiindcă admiţi că el nu e *obiect*, ci *ego-subiect*, este un „ego", un „eu". Încât „eu", cel ce simt şi gândesc la celăllt, îl primesc, îl preiau la mine nu ca obiect al simţurilor şi gândurilor mele, ci ca subiect deci tot ca Ego şi acel Ego din simţurile şi gândirea mea nu sunt pur şi simplu Eu, ci suntem, deopotrivă cele două *ego-subiecte*. Eu cel ce simtz ar putea fi tot atât de bine Ego-subiectul celuilalt, cum se şi întâmplă cu *iubirea* de mamă, de tată, cu raportarea mea la celălalt. El trece în mine, ca ego, nu ca obiect de raportare şi astfel se constituie ceea ce Mead numeşte „Altul generalizat".

Ego este deopotrivă Alter-Ego şi Alter-ego este deopotrivă Ego pur şi simplu.

Însă lucrul acesta este cu putinţă doar în acea stare de câmp spirituală, în care raportul meu cu cei din jur este intersubiectivitateam, adică o relaţie între *ego-subiecte*. Realitatea primordială în acest câmp nu este obiectualitatea, nici instinctualitatea, nici simţualitatea ci spiritualitatea, inter-subiectivitatea, inter-acţiunea persoanelor.

Această *stare de câmp*, altfel spus, este una în care persoanele inter-acţionează „liber", ete *câmpul libertăţii* (subiecte pure: ego-subiecte) încât putem spune că este vorba despre un *câmp noologic:* ştiinţa care-l cercetează nu mai este psihologia, ci *noologia*. Abia în acest al treilea câmp devine posibilă *comuniunea*. Aici sunt concomitent adevărate şi operaţia 1+1 = 2 şi operaţia 1+1=1. Când ambele operaţii sunt adevărate pentru unele şi aceleaşi persoane spunem că ne aflăm în al treilea câmp, cel noologic sau spiritual. Căci aici pot spune 1 Bărbat + 1 Femeie = 1 Pereche (familie, iubire romantică etc.). Deci 1+1=1. dar pot spune şi 1 Bărbat + 1 Femei = 2 persoane adică 2 ego-subiecte (unitate subiectuală). Întrucât sunt 2 ego-subiecte ele pot fi 1 persoană nouă pe care Radclife-Brown o numeşte *persoană morală* (perechea romantică, familia, adică unitatea soţului şi a soţiei, biserica, unitatea întru hristos, a celor din biserică, neamul însuşi, ca neam creştin). În această aritmetică nouă cifra 2 este înaintea cifrei 1. Întrucât pot spune că există cel puţin 2 ego-subiecte, pot spune că există 1 persoană, altfel noţiunea de persoană este incomprehensibilă.

Putem vorbi iată, în acest al treilea câmp, despre structura spirituală a persoanei, care face posibilă egologia, adică co-existenţa şi cointensitatea ego-subiectelor, ca strat al existenţei, în care devine posibilă propagarea ritmului divin, a „timpului etern". Acesta are drept cosubtranţă binele etern, încât putem spune că această „structură" proprie este în esenţa ei bună şi transtemporală, dar poate fi degradată, într-o persoanăp concretă, ori ăntr-o colectivitate istorică dată de pofte, plăceri, patimi, egoisme, etc. adică de intrarea răului pe poarta voinţei noastre în viaţa noastră. Încât, cu adevărat, răul nu are fiinţă. Este meonic. Meon, ceea ce nu există. El nu este fiinţă, nu este esenţă. Dacă ar fi esenţă ar fi de nedistrus. El se poate înscrie în voinţa persoanei, iar persoana în voinţa ei, poate să-l măture. Depinde de voinţă"[620].

Constatăm, iată, că cele trei *stări de câmp* sunt coimplicatele civizilaţiilor, colectivităţilor persoanelor, după o proporţie care le hotărăşte destinul. Structura spieirituală (a persoanei psihice şi/sau morale se manifestă deplin în câmpul al treilea, iar o civilizaţie dată io poate degrada căci poate prestimula acele sisteme de viaţă, de gândire şi de simţire în care predomnesc primele două câmpuri ontologice în care ego-subiectul nu se poate dezvolta dincolo de structuri de tip

---

[620] Pr. Galeriu, p.77-78

egocentric (egoist). Aceste civilizaţii vor preîntipări în toată suma de relaţii tiparul relaţiei dintre oprimat şi opresor, dintre posesor şi posedat, dintre ego şi obiect. Întrucât există, însă, câmpul al treilea, oricât ar fi acesta de virtualizat (dezactualizat) în istorie (într-o civilizaţie dată), putem spune că *Binele* din noi, Adevărul din noi (Pomul vieţii din noi) nu poate fi rănit, distrus"[621]. „Părinţii au asemănat Pomul vieţii cu Crucea. Adică starea aceea de ofrandă, de oferire, de disponibilitate către Dumnezeu, către Bine, către Adevăr. Nici lui Satan nu i-a dat voie, lui care a participat la consiliul îngerilor (cartea lui Iov). I-a spus Dumnezeu: «De viaţa lui Iov să nu te atingi». Iar Mântuitorul spune Apostolilor: Pe această piatră voi zidi Biserica mea (adică pe credinţa noastră, pentru că El e Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui Viu) şi adevăr zic ţie: porţile iadului n-o pot birui». Forţele iadului nu pot birui Pomul vieţii, adâncul din noi, divinul-Binele adânc din noi"[622]. Este evident iată, că ritmul divin, timpul etern, care ne atinge graţie celui de-al treilea câmp se poate afla în ruptură de ritmul vieţii trecătoare datorită păcatului. Primul ritual divin, ritmul binelui străbate fiinţa noastră (structura spirituală a persoanei), celălalt ritmul răului, al păcatului, străbate doar voinţa noastră şi, prin aceasta poate să pună stăpânire pe simțualitatea noastră, pe trupul nostru, ope intelectul nostru, fragmentând persoana (adică rupând stările vieţii de structura lor spirituală) şi astfel *trupul* nostru din *vas* şi *templu* al lui Dumnezeu se preschimbă în „groapă a sufletului", în abis al morţii, ceea ce fusese destinat abisalităţii noologice a vieţii veşnice se preschimbă în abis al morţii, ca în versul eminescian: „Căci vis al morţii eterne e viaţa lumii-ntregi".

Viaţa lumii din care s-a retras *ritmul divin* prin dezactualizare (datorată păcatului, patimilor, opersiunii, trufiei etc.) este „vis al morţii eterne", adică viaţă iluzorie, trecătoare; adevărul ei nu este „viaţa" ci moartea. Ea nu este decât loc al muririi, nu al nemuririi, loc în care murim nu loc în care primim nemurirea (ne-mântuirea).

Cu acel creier prefrontal şi deci cu al treilea câmp putem spune că Dumnezeu a sădit în om cunoaşterea noologică prin cunoaşterea (şi trăirea) de Dumnezeu, pe care omul căzutm păcatul, a dezactualizat-o parţial, dar n-a anihilat-o. aceasta este *prezentă* în structura spirituală a persoanei şi reîntărită prin *modul cristocentric* de existenţă (şi prin cunoaşterea hristocentrică). Dezactualizarea maximă a acestei cunoaşteri o găsim la omul autonom, și la cunoalșterea autonomă adică în antropocentrism și în raționalismul ateu. Când Adam alege să guste din Pomul interzis, el alege calea cunoaşterii autonome, şi astfel pierde legătura cu centrul dumnezeiesc din el. „Şi a văzut Eva că mărul *era bun la gust*, adică pofta trupului, cum zice Sf. Ioan în Epistola Întâi, că *era frumos la vedere*, pofta ochilor, şi *dădea ştiinţă,* trufia vieţii (...). Și atunci pofta trupului, pofta ochilor şi trufia vieţii, toate se înscriu în neascultare, necredinţă şi de aici în lotul morţii. Te hrăneşti cu ele, te hrăneşti cu moarte. Nu-ţi dai seama ce logică are atunci a spori cu ajutorul lui Dumnezeu în credinţă!? Pentru că dacă te hrăneşti cu cele nemuritoare, cu cele eterne, atunci porţi în tine armura eternităţii"[623].

Numim aşadar, relaţiile proprii celui de-al treilea câmp relaţii spirituale. În şi prin ele este actualizat la mximum acest câmp dimpreună cu ritmul divin, cu activitatea creierului prefrontal, cu funcţiile harului, cu structura spirituală a persoanei.

Din contră, ori de câte ori în actele sale de viaţă un ins ori o colectivitate se îndepărtează de câmpul al treilea, toate cele proprii stării ale se dezactualizează, de la activitatea creierului prefrontal, până la ceea ce este în esenţa sa structura spirituală a persoanei.

---

621 Ibidem
622 Ibidem, p.86
623 Pr. Galeriu, p.89

3 Subiectele colective, inter-relaţiile şi chestiunea răului în istorie[624].

„Şi s-au suit Moise şi Aron, Natab, Abind şi şaptezeci dintre bătrânii lui Israel şi au văzut locul unde stătea Dumnezeul lui Israel...”[625].

Moise şi profeţii, iată, nu-L pot vedea pe Dumnezeu, ci *locul* lui Dumnezeu. Pe Dumnezeu l-a văzut omul paradisului, adică Adamul necăzut, nestricat, după care nici un om nu L-a mai văzut. Toate cele la care au acces Moise şi profeţii sunt: „locul”, „glasul”, „vedeniile” (stâlp de fum şi de foc, norul de pe Muntele Sinai, focul, rugul aprins etc.), ceea ce arată că Dumnezeu i-a lăsat omului „locurile” sale, *cadrele noologice*, nu Însăşi Persoana Sa.

În versiunea ebraică: „L-au văzut pe Dumnezeul lui Israel”, expresie cu totul singulară şi uimitoare, întrucât «nu va putea omul să-mi vadă faţa [să Mă vadă] şi să trăiască» (33,20). Textul Septuagintei precizează că oamenii au văzut numai *locul unde stătea Dumnezeu*, anume doar ceea ce părea a fi aşternutul tronului Său (vezi restul versetului).[626]

Este semnificativ şi faptul că cele două mari versiuni, Versiunea Ebraică şi Septuaginta fac această distincţie: în prima se vorbeşte despre vederea lui Dumnezeu, lucru „singular şi uimitor”, într-adevăr, în a doua se menţionează *vederea* doar a „locului unde stă Dumnezeu”, deci a „locului” noosic, nu a Dumnezeului Însuşi, ceea ce nu-i cu putinţă oomului. Pentru noi chestiunea este de maximă relevanţă, căci e o confirmare a *funcţiei* şi *nivelului* strict noologic al cunoaşterii. Cunoaşterea umană nu este mai mult decât o cunoaştere *noologică* şi ceea ce e mai presus de acest prag nu este prin om, ci direct prin Dumnezeu. Altfel spus, Dumnezeu se face cunoscut cum voieşte, când şi în ce modalitate voieşte (alege) s-o facă şi numai prin Iisus Hristos se face cunoscut ca om şi ca Dumnezeu totodată, dar numai în *ipostasul Fiului*. Omul are acces *numai* la o cunoaştere *noologică* adică doar prin *actualizarea* structurii spirituale a persoanei graţie latenţei sale sufleteşti şi cadrelor sau locurilor noologice pe care Dumnezeu le-a sădit în toată creatura, iar cu Moise de pildă, le fac cunoscute ca „rânduieli” spirituale (poruncile, sărbătorile, legile etc).

(„Chipul cortului şi chipul tuturor obiectelor lui le vei face potrivit *izvoadelor* pe care Eu ţi le voi arăta în munte: aşa să le faci!”[627]).

Să punem, deci, accentele cuvenite. Omul acre acces doar la o cunoaştere noologică, adică prin mijlocirea *locuriloir categloriale* sădite de Dumnezeu în structurile existenţei şi numai prin operaţii de *actualizare* a latenţelor sufleteşti (energiilor necreate), care fac posibilă cunoaşterea luminată (şi luminoasă), altminteri totul arătându-se imposibil. Dacă orice cunoaştere este o *actualizare*, înseamnă că ea este cu putinţă numai prin acele *trăiri* conforme cu tiparul cadrelor noologice sădite de Dumnezeu, altminteri e întuneric şi actul însuşi de cunoaştere e un pur solipsism (cum se şi întâmplă cu omul autonom). Încât, cunoaşterea nu este posibilă prin garnitura *categoriilor naturale*, ci prin garnitura categoriilor noologice. Orice concepţie de cunoaştere *naturalistă* este deci o pseudocunoaştere, este o simplă broderie intelectuală, un solipsism intelectual.

4 Dezactualizările relaţiei şi depotenţarea spirituală a lumii

În câmpul al treilea, acolo unde este cu putinţă *relaţia* dintre om şi Dumnezeu se petrec şi *grave dezactualizăti*, pe care le descriu *idolatriile, conflictele* dintre om şi Dumnezeu ca în blasfemia săvârşită de poporul lui Israel când i-a cerut lui Aron să-i facă „dumnezei care să meargă înaintea noastră, căci cu Moise, cu omul acela care ne-a scos din ţara Egiptului, nu ştim ce s-a întâmplat”[628].

---

624 „Cu faţa spre Bizanţ”, II, p. 147-149

625 Ieşirea 24, 9-10

626 Nota IPS Bartolomeu, la Is, 24:9-10.

627 Ieşirea 25,9

628 Ieşirea, 32,1

Şi Aaron le-a făcut „viţel de aur”, turnat şi le-a zis: „Iată-i pe dumnezeii tăi, Israele, cei ce te-au scos din ţara Egiptului”[629]. Şi-n câmpul astfel dezactualizat, se petrece un lucru teribil, cutremurător: Moise îi împarte pe toţi în două şi ordonă masacrul a jumătate dintre ei.

Pedeapsa este cutremurătoare şi purificatoare. Iar lucrul acesta este urmarea unei degradări provocate structurii spirituale a persoanei și a existenţei prin căderea în idolatrie (dezactualizarea noologică a istoriei). Ce va fi văzut Moise atunci e greu de tâlcuit, dar un lucru e sigur: el trebuie să fi fost cutremurat la „vedenia” urmărilor posibile pentru tot poporul a acestei teribile căderi în idolatrie. Numai aşa înţelegem grozăvia măsurii exterminatoare sau, cum s-ar numi astăzi, fundamentaliste (ori chiar teroriste).

Atât a fost de mare spaima şi mânia lui Moise că „aprinzându-se Moise de mânie, a aruncat din mâinile sale cele două table şi le-a sfărâmat la poala muntelui”[630]. Iar acelea erau „table de piatră, scrise pe amândouă părțile – pe o parte și pe alta erau scrise. Tablele acelea erau lucrul lui Dumnezeu şi scrisul era scrisul lui Dumnezeu săpat pe table”[631].

„Apoi a luat viţelul pe care-l făcuseră ei, l-a ars în foc şi l-a pisat mărunt şi l-a presărat în apă şi le-a dat-o fiilor lui Israel s-o bea. Şi a zis Moise lui Aron: «Ce ţi-a făcut ţie pooprul acesta, de-ai abătut asupră-i un păcat atât de mare?»”[632].

Iar *restaurarea* îmbracă forme de o cruzime teribilă, ceea ce ne avertizează că *degradările* structurilor din cel de-al treilea câmp aduc după ele, întotdeauna, conflicte, războaie, exterminări, pedepse, şi flageluri teribile. Pe multe dintre acestea le va fi prevenit Moise ca urmare a grozăviei măsurilor pe care le-a luat: „Şi văzând Moise că poporul scăpase din frâu, căci Aaron îi slăbise frâul spre bucuria duşmanilor lor, a stat în poarta taberei şi a zis: «Cine este pentru Dumnezeu să vină şa mine!» Şi s-au adunat la el fiii lui Levi. Şi le-a zis: «Aşa zice Domnul, Dumnezeul lui Israel: - Puneţi-vă fiecare sabia la şold şi străbateţi tabăra de la o poartă la cealaltă şi ucideţi: fiecare pe fratele său, fiecare pe fârtatele sau fiecare pe aproapele său!». Şi au făcut fiii lui Levi ceea ce le poruncise Moise. În ziua aceea au căzut din popor ca la trei mii de oameni”[633]. Grozăvia măsurii este semnul *proporției* la care se declanşează *nenorocirile* când poporul provoacă *dezactualizarea structurii spirituale* în istorie, în manifestările colective.

Când poporul a dezactualizat structura spirituală sădită de Dumnezeu pentru el înistorie, iar această dezactualizare se măsoară tocmai cu măsura idolatriei, atunci *pedeapsa* îmbracă formă de mare nenorocire, de catastrofă sau de *sacțiune exterminatorie* pe care Moise o aplică întregului popor.

Mai apoi, în gestul lui Moise care îi cere lui Dumnezeu să ierte poporul sau să-l pedepsească pe el pentru păcatele poporului este preanunţată teologia jertfei. Iar a doua zi a zis Moise către popor: «Mare păcat aţi făcut! Mă voi sui eu acum la Dumnezeu ca să mă rog pentru păcatul vostru». Şi s-a întors Moise la Domnul şi a zis: «O, Doamne, poporul acesta a săvârşit păcat mare, făcându-şi dumnezei de aur. Şi acum, dacă vrei să le ierţi păcatul, iartă-l; iar de nu şetrge-mă pe mine din cartea Ta pe care Tu ai scris-o!» (Ieşirea 32, 30-32). IPS Bartolomeu face precizarea necesară în nota sa la acest verset: „Expresia nu este: *şterge-mă şi pe mine* (ideea de solidaritate), ca în unele traduceri ci: «şterge-mă pe mine» (în locul celor ce-au greșit = ideea de jertfă). O declarație atât de emoţionantă nu va mai fi întâlnită decât la Apostolul Pavel în Romani 9,3”.

Şi iată răsounsul lui Dumnezeu: „Zis-a Domnul către Moise: «Pe cei ce au păcătuit în faţa Mea, pe aceia îi voi şterge din cartea Mea. Tu încă du-te acum şi du poporul acesta la locul pe care ţi l-am spus. Iată îngerul Meu va merge înaintea feţei tale. Cât despre păcatul lor, îi voi

[629] Ieşirea 32,4

[630] Ieşirea 32,19

[631] Ieşirea 32,15-16

[632] Ieşirea 32, 20-21

[633] Ieşirea 32, 25-28

pedepsi în ziua pe care Eu o voi socoti». Domnul a lovit poporul din pricina viţelului pe care şi-l făcuse – pe care îl făcuse Aaron"[634].

Istoria e traversată de o continuă relaţie a omului cu Dumnezeu, iar uneori relaţia atinge chiar praguri de cerbicie şi conflict ca în blasfemie, în erezie, în huliri, în ateism etc. Vechiul Testament e plin de asemenea situaţii.

„Vai lumii, din pricina poticnirilor! Că poticnirile trebuie să vină dar vai omului aceluia prin care vine poticnirea!"[635].

Şi, Doamne, câtă plenitudine are omul lui Dumnezeu!

„Că unde sunt doi sau trei adunaţi în numele Meu, acolo sunt şi Eu în mijlocul lor"[636].

Într-o relaţie, omul este punte, adică mijlocitor sau piedică, poticnire, „pricină de poticnire". În orice relaţie este o trecere, relaţia însăşi este o cale, una dintre căile dăruite în ceasul acela ca să pe-treci, deci să poţi trece de la un prag la altul, ceea ce n-ar fi cu putinţă dacă nu te află împreună cu celălalt, cu cel care e pentru tine *oglindă* şi deci *luminător*, căci prin el te lămureşti (purifici) şi deci te orientezi. Dacă cei din preajmă sunt luminători, oglindă curată, atunci clipele vieţii tale sunt luminate, viaţa ta este viaţă de zi, lucrătoare şi văzătoare. Dacă cei din preajmă sunt pricini de poticnire, tu nu vei înainta ci te vei poticni şi vei întârzia de la ceasul hărăzit ţie pentru *pragul* vieţii tale din momentul acela, din clipa aceea, din secvenţa vieţii tale. Şi atunci totul întârzie, iar tu nu vei mai ajunge şi ca fecioarelor nebune, ţi se va închide uşa harului, de la ceasul venirii mirelui.

Viaţa noastră este o continuă înaintare, cu praguri (soroace), ne spune înţelepciunea populară. Şi dacă cineva e pricină de poticnire, sorocul tău se amână, viaţa ta se întunecă, e încâlceală. Aşa cum insul are legea înaintării, tot aşa şi lumea lui, lumea însăşi. „Vai lumii din pricina poticrilor! Că poticnirile trebuie să vină. Dar vai *omului aceluia* prin care vine poticnirea!"[637]. Omul prin care vine poticnirea în lume Mântuitorul vorbeşte despre omul poticnirii arătându-le ucenicilor copiii şi vorbindu-le despre inocenţă, nevinovăţie ca despre ceea ce *ţine lumea*, o apără de poticniri. Poticnirea este şi *nesmerenie*, orgoliu, trfuie: „Dar cel ce se va smeri *pe sine* ca acst copil, acela este mai mare întru împărăţia cerurilor. Şi cel ce va primi un copil ca acesta pe Mine mă primeşte"[638].

Şi: „De nu vă veţi *reveni* şi nu veţi fi precum copiii, nu veţi intra în împărăţia cerurilor"[639].

„Dar celui ce-i va fi piatră de poticnire unuia ca aceştia mici care cred în Mine, mai bine i-ar fi să-şi atârne de gât o piatră de moară şi să se înnece în adâncul mării"[640].

Tema poticnirii se referă, iată, la răspunderea noastră pentru copilăria lumii şi a fiecăruia dintre noi prin care triumfă Iisus Hristos în lume. El triumfă în lume prin *sufletul* tău de copil, adică prin starea ta de curăţenie sufletească, prin smerenie, altfel Mântuitorul nu vine la tine. Tu te preschimbi în *loc ocolit*, *loc de poticnire* şi acolo Dumnezeu nu este decât în chip tainic, spre triumful lucrării. O spune: „Că unde sunt doi sau trei adunaţi întru numele Meu, acolo sunt şi Eu în mijlocul lor"[641].

Copilul are curăţie, nu are trufie, e smerenie nepovăţuită, spontană, e adânc iertător, el iartă practic la infinit, aşa cum o cere Mântuitorul: „Doamne, de câte ori va greşi fratele meu faţă de mine şi eu îi voi ierta? Oare până de şapte ori?". Iisus i-a zis: „Nu-ţi spun că de şapte ori, ci

---

634 Ieşirea 32, 33-35
635 Matei 18,7
636 Matei 18,20
637 Matei 18,7
638 Matei 18, 4-5
639 Matei 18,3
640 Matei 18,6
641 Matei 18,20

până de şaptezeci de ori câte şapte”[642]. Este *măsura* triumfului curăţiei şi smereniei. Cine nu poate ierta, nu are curăţie, nu are puterea curăţiei şi a smereniei, adică nu e asemenea „copilului acesta”. Copilul acesta este *sinele nostru* mai adânc şi mai curat. (Cel ce se va smeri pe sine ca acest copil, spune Mântuitorul ucenicilor). Smerenia, deci, este ca o *coborâre în sine*, până la treapta copilului interior. Această coborâre în sine este, implicit, urcare spre Hristos. Triumful este, iată, dublă mişcare: coborâre în sine (smerenie) spre copilul dinlăuntrul tău şi urcare spre hristos, adică spre sinele tău lărgit spre a cuprinde timpul etern, veşnicia şi tot universul odată cu ea. În adâncul nostru (al sufletului) este, iată, *atempotralismul copilăriei* în înaltul nostru (al sufletului) este *atemporalismul veşniciei lui hristos*. Acesta este axul sinelui interior şi orice relaţie trebuie să-l păstreze ca să nu se preschimbe în *poticnire*. În orice relaţie urcă spre *clipa interioară* copilul şi coboară în chiar miezul ei Hristos, ceea ce face din clipa trecătoare clipă eternă, oprită, înveşnicită.

Iată, dar, că trebuie să punem în toate ale noastre nmăsura copilului şi a Mântuitorului, nu „măsurile noastre”. Cum spunea Pr. Arsenie Boca: „Noi aşteptăm să avem o *religie raţională*, aşteptăm să cunoaştem cu *măsurile noastre*, ca apoi să-I acordăm lui Dumnezeu creditul sau credinţa”. Deci măsurile noastre să fie ale copilului liber din interiorul sufletului şi ale Mântuitorului triumfător.

Dacă face din fiinţa noastră casă lucrării lui Iisus, atunci în noi vor triumfa măsurile sale, altfel vom fi neputincioşi şi sterili.

„*Dreptatea înalţă neamul dar păcatele împuţinează seminţiile*”[643].

IV Grupul social ca grup spiritual

1 Învăţătura lui Iisus şi datina omenească. Demofilia

„Poporul acesta se apropie de Mine cu gura şi Mă cinsteşte cu buzele, dar inima lui este departe de Mine. Şi zadarnic Mă cinsteşte învăţând porunci şi învăţături omeneşti”[644].

Iisus le spune fariseilor aceste cuvinte ale lui Isaia lămurindu-i asupra diferenţei dintre *adevăratele învăţături* care sunt de la Dumnezeu, direct ori prin prooroci, şi învăţăturile care sunt de la oameni, fixate sub felurite forme şi *îndătinate*, devenite datini.

„Aşadar, aţi desfiinţat *porunca lui Dumnezeu* de dragul *datinei voastre*”[645]. Iată linia despărţitoare între „porunca lui Dumnezeu” şi „datina” fixată de farisei şi cărturari. Ori de câte ori sunt fixate atari „învăţături”, care nu sunt de la Dumnezeu ci de la orgoliul omenesc, este semn de *abatere*, de gravă deviere. Porunca lui Dumnezeu adică dreapta şi revelata învăţătură şi datina omenească sunt structuri asincrone. Numai unificarea datinii cu învăţătura ne dă calea spre înviere, cale înălţătoare. Altfel datina nu aduce nimic.

„Atunci apropiindu-se ucenicii, I-au zis: «ştii că fariseii auzind acest cuvânt, sau scandalizat?». Iar El, răspunzând, a zis: «Orice răsad pe care nu l-a sădit Tatăl Meu Cel ceresc va fi smuls din rădăcină. Lăsaţi-i; sunt călăuze oarbe orbilor; şi dacă orb pe orb va călăuzi amândoi vor cădea în groapă»”[646]. Un exemplu de învăţătură îndătinată, dar fără de substanţă este cea legată de postul fariseic, adică de postirea pentru trup în totală desconsiderare a sufletului. Primejdioasă este spurcarea sufletului, căci aduce „moarte”.

Mântuitorul le dă lămuriri la învăţătura despre ce anume îl spurcă pe om, căci Le spusese mulţimilor: „Nu ceea ce intră în gură spurcă pe om, ci ceea ce iese din gură, aceea îl spurcă pe

---

[642] Matei 18, 21-22
[643] Pr.14, 34
[644] Mt. 15, 7-9
[645] Matei 15,6
[646] Matei 15, 12-14

om"[647]. Şi acum iată lămurirea pe care o dă Iisus ucenicilor: „Nu înţelegeţi că tot ce intră în gură se duce în pântece şi iese afară? Dar cele ce ies din gură pornesc din inimă şi acelea sunt cele ce-l spurcă pe om"[648].

„Că din inimă ies: gânduri rele, ucideri, adultere, desfrânări, hoţii, mărturii mincinoase, defăimări. Acestea sunt cele ce-l spurcă pe om; dar a mânca fără să-ţi fi spălat mâinile. Asta nu-l spurcă pe om"[649].

Învăţătura lui Dumnezeu este de tip inclusiv, căci se fondează pe iubire şi pe milă. Plecând Iisus în părţile Tirului şi ale Sidonului i-a ieşit o „femeie cananeancă" în cale strigând: „Miluieşte-mă, Doamne, Fiul lui David! Fiica mea este rău chinuită de demoni" (...) El însă, răspunzând, i-a zis: „Nu este bine să iei pâinea copiilor şi s-o arunci câinilor". În nota IPS Bartolomeu la acest verset se precizează: „În mentalitatea vremii, evreii erau «fiii» lui Dumnezeu, în timp ce păgânii erau consideraţi «câini». Iisus foloseşte acest limbaj nu spre a o jigni pe femeia străină, ci pentru a-i pune la încercare stăruinţa în credinţă şi-n rugăciune. Prin răspunsul ei, femeia le dovedeşte pe amândouă şi, în plus, smerenia, virtute crucială pentru dobândirea mântuirii"[650]. Şi într-adevăr, femeia le dovedeşte pe toate: stăruinţa în credinţă şi smerenia. „Da, Doamne, [răspunde ea], dar şi câinii mănâncă din fărâmiturile ce cad de la masa stăpânilor lor".

Atunci, răspunzând Iisus, i-a zis: „O, femeie, mare este credinţa ta; fie ţie precum voieşti! Şi s-a tămăduit fiica ei din ceasul acela"[651]. Învăţătura lui Iisus se referă, iată, la calea care aduce vindecare de orice boală în frunte cu cea mai cumplită cu boala morţii.

Tămăduirea iată, este rezultatul întâlnirii milosteniei lui Dumnezeu cu credinţa şi smerenia omului. Vindecare se dobândeşte acolo unde *omul* se întâlneşte cu Dumnezeu. Iar porţile de intrare ale omului în „locul" acesta tămăduitor, în acest „spital creştin", sunt: credinţa, smerenia, mila lui Dumnezeu şi iubirea Sa. Mai întâi este iubirea lui Dumnezeu pentru om, apoi este mila către ins ori către mulţimi (ca cele ce vin lângă Marea Galileii: „şi mulţimi numeroase au venit la El, având cu ei şchiopi, orbi, muţi, ciungi şi mulţi alţii şi i-au pus la picioarele Lui, iar El i-a vindecat, încât mulţimea se minuna văzându-i pe muţi vorbind, pe ciungi sănătoşi, pe şchiopi umblând şi pe orbi văzând; şi-L slăveau pe Dumnezeul lui Israel"[652]).

Iar mila tămăduitoare a lui Dumnezeu este faţa văzută a nemăsuratei Sale iubiri. Iar iubirea sa este cu adevărat *demofilie, iubire de popor*, căci îi cuprinde pe toţi, pe toţi cei necăjiţi, iar pe cei ce nu vin la Dumnezeu, precum fariseii şi cărturarii, Dumnezeu nu-i alungă, ci ei se îndepărtează de la Dumnezeu, căci credinţa lor este făţarnică, şi abia de poate să le acopere *trufia*. Ei se ţin departe de Dumnezeu, departe de popor.

Iar poarta cea mare pe care intră mulţimile la Dumnezeu este iubirea şi mila Lui pentru popor: „Iar Iisus chemându-i la sine pe ucenicii Săi, le-a zis: «Milă Îmi este de mulţime, că iată sunt trei zile de când aşteaptă lângă Mine şi n-au ce să mănânce şi nu vreau să le dau drumul flămânzi, ca să nu se istovească pe cale»"[653]. În aceste mărturisiri ale lui Iisus: „Milă îmi este de mulţime" şi „nu vreau să le dau drumul flămânzi", ghicim poarta pe care intră mulţimile la marea tămăduire şi răscumpărare, adăugându-se mulţimilor acelora de lângă Marea Galileii.

Bolnavi au venit şi au flămânzit, sănătoşi au plecat şi hrăniţi. Acesta este axul marii învăţături a lui Dumnezeu.

De o parte se aude, ca un ceasornic cosmic, freamătul Mării Galileii, de cealaltă parte coboară asupra mulţimilor Mila lui Dumnezeu şi Iubirea Sa răscumpărătoare. Ce extraordinară

[647] Matei 15, 11
[648] Matei 15, 17-18
[649] Mt, 15, 19-20
[650] IPSBartolomeu, notă la Mt. 15, 27
[651] Matei 15, 27-28
[652] Matei 15, 30-31
[653] Mt, 15,32

„metaforă revelatorie"! Necuprinsul mării măsoară Mila lui Dumnezeu pentru mulţimile necăjite, cuprinse de acest tainic freamăt divin care le poartă semiobscur la *locul* în care le aşteaptă Dumnezeu spre a *plini* cele izvorâte din marea Lui iubire şi milă pentru om şi pentru mulţimile care-L caută (Care-I sunt următoare, îl urmează în toate locurile unde vesteşte Domnul).

În capitolele 15 şi 16 din Matei Iisus îi îndrumă pe ucenici să distingă „învăţăturile lui Dumnezeu" de „învăţăturile omeneşti". În spatele unora este Dumnezeu, în spatele celorlalte sunt „cărturarii", „fariseii" şi „saducheii", „călăuzele oarbe", cum îi desemnează Iisus.

Învăţătura lor ste oarbă, adică purtătoare de întuneric („sunt călăuze oarbe orbilor"[654]).

2 Comuniunea. Comunitatea de propovăduire

„Şi părăsind Nazaretul, a venit şi a locuit în Capernaum, lângă mare, în hotarele lui Zabulon şi ale alui Neftalim, ca să se plinească ceea ce s-a spus prin Isaia profetul care zice: Pământul lui Zabulon şi pământul lui Neftalim, spre calea mării dincolo de Iordan, Galilleea neamurilor; poporul ce stătea în întuneric a văzut lumină mare, şi celor ce şedeau în *latura* şi în umbra morţii lumină le-a răsărit. De atunci a început Iisus să propovăduiască şi să zică: «Pocăiţi-vă, că s-a apropiat Împărăţia Cerurilor!»".[655]

Prin urmare, Capernaum devine, iată, „reşedinţa lui Iisus, centrul întregii sale activităţi"[656].

Aici, „pe când umbla El pe lângă Marea Galileii", îşi cheamă şi pe primii ucenici pe cei doi fraţi pescari, Petru şi Andrei; pe când aceştia aruncau mreaja în mare, Mântuitorul le-a zis: «Veniţi după Mine şi vă voi face pescari de oameni!» (Matei 4, 19). Tot acolo îi găseşte şi-i cheamă pe „Iacob al lui Zevedeu şi pe Ioan, fratele lui"[657]. „Iar ei îndată lăsându-şi corabia şi pe tatăl lor, au mers după El"[658].

„Şi a străbătut Iisus toată Galileea, învăţând în sinagogile lor şi propovăduind Evanghelia împărăţiei şi ţtămăduind toată boala şi toată neputinţa în popor"[659].

Iar de predica lui sunt interesaţi şi evreii dar şi păgânii căci tot la Matei 4,25 aflăm că mulţimile care mergeau după El erau din Galileea, din Ierusalim, din Iudeea, de dincolo de Iordan, dar şi din Decapole, „regiune situată între Iordan, lacul Ghenizaret şi Transiordania"[660]. Or, Decapole era o „federaţie a zece cetăţi greceşti înteneiate în Palestina de către urmaşii lui Alexandru cel Mare"[661]. Încât putem conchide cu IPS Bartolomeu: „Aşadar, şi păgânii erau interesaţi de predica lui Iisus"[662].

Tot de acum avem şi cea dintâi *predică de învăţătură fundamentală* a lui Iisus, „Predica de pe Munte" cu învăţătura fericirilor, încât putem spune că activitatea Mântuitorului începe prin învăţătura despre cele 9 fericiri. Iisus începe prin a vorbi mulţimilor de nouă ori despre fericire. Cea dintâi dintre cele nouă fericiri ne spune: „fericiţi cei săraci cu duhul, că a lor este împărăţia cerurilor"[663]. Prin urmare, se cuvine spus de la început că urmarea lui Iisus, calea Lui, aduce de nouă ori *fericirea*, este Calea fericirilor, sau şi mai exact, *calea fericită*. Iar fericirile sunt divine, nu sunt pământeşti, chit că se împlinesc în chip omenesc, pe pământ.

Prin urmare, prima fericire este a celor „săraci cu duhul", decurge din „sărăcia cu duhul". Or a fi sărac cu duhul nu înseamnă „săraci cu intelectul", cum bine precizează IPS Bartolomeu

---

[654] Matei 15,14
[655] Matei 4, 13-16.
[656] Nota IPS Bartolomeu, la Matei 4,13
[657] Matei 4,21
[658] Matei 4,22
[659] Matei 4,23
[660] Nota IPS Bartolomeu.
[661] Ibidem
[662] Nota la Matei 4,25
[663] Matei 5,3

în nota sa la acest verset, ci „sărăcie" de orice patimi sau impurităţi. Astfel eliberat de duhul devine disponibil pentru înduhovnicire şi, în consecinţă, pentru împărăţia cerurilor"[664].

Or, potrivit cu mistica răsăriteană şi cu antropologia paulină, *duhul omului* este partea superioară – fină, inefabilă .- a sufletului (fără a fi altceva decât acesta), prin care omul poate intra direct în contact (entaz) cu Duhul Sfânt"[665].

Prima fericire se referă, iată, la comuniunea întru Duhul Sfânt, este starea pe care o îmbracă această comuniune, care este, evident, o stare înălţată la cer, dobândită printr-o „disciplină duhovnicească" menită a ne da curăţirea de patimi şi de orice impurităţi spre a lăsa *sufletul* liber (uşurat) pentru înălţare.

Cu adevărat, „sensul este înrudit cu acela al versetului 8: Fericiţi cei curaţi cu inima" (ibidem). lucrul axial în această primă învăţătură se referă la ideea că nu se poate obţine *Calea fericită* sau *calea împărăţiei* decât prin cele *nouă fericiri* ori, mai exact, prin cele nouă stări sufleteşti (numite fericiri) procurate prin cele nouă calităţi sau moduri: *sărăcia cu duhul, puterea de a plânge, blândeţea, foamea şi însetarea după dreptate, milostenia (mila), curăţia cu inima, facerea de pace, prigonirea pentru dreptate*, *ocărârea şi prigonirea pentru Iisus*.

Cel ce le are pe acestea este de nouă ori fericit, de nouă ori înălţat, de nouă ori la cer, adus pe Calea Împărăţiei, Calea Fericită. Predica de pe Munte aşadar, este învăţătură despre *Calea fericită* sau *Calea Împărăţiei*. Aceasta este accesibilă celor ce au dobândit cele *nouă puteri*, nu regilor şi bogaţilor acestei lumi.

3 Cetatea cerească şi căile dobândirii ei

Cele nouă fericiri tâlcuite ne înfăţişează nouă *puteri cereşti*, care ne procură cea mai teribilă împlinire: urcarea la cer, Calea Împărăţiei. Întrucât această cale ne face fericiţi o putem numi şi calea fericită. Fii cum învaţă Iisus şi vei dobândi cele nouă puteri, care te fac de nouă ori fericit şi deci îţi poartă paşii vieţii pe Calea împărăţiei cereşti, ţi-o fac accesibilă. Cei ce fac aceasta, au nouă puteri, nouă fericiri, şi sunt „sarea pământului" şi „lumina lumii"[666].

„Voi sunteţi sarea pământului (...). Voi sunteţi lumina lumii"[667].

„Aşa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor încât ei să vadă faptele voastre cele bune şi să-L slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri"[668].

Calea Împărţiei se dobândeşte celor ce îndeplinesc aceste trei exigenţe: *fericirile, plinirea legii* într-un chip mai adânc şi *iubirea de vrăjmaşi*. Acestea trei sunt cele pe care le aflăm din cuprinsul primelor învăţături pe care iisus le transmite ucenicilor săi şi mulţimilor. Pentru plinirea Legii Iisus pune lumini noi spunând: „Să nu socotiţi că am venit să stric legea sau profeţii, n-am venit să stric, ci să plinesc"[669].

La această plinire a legii se referă lămuririle lui Iisus la lege.

1. „Aţi auzit că s-a spus celor de demult: «Să nu ucizi» (...) Eu însă vă spun: Oricine se mânie pe fratele său, vrednic este de judecată (...). Deci, dacă-ţi vei aduce darul tău la altar şi acolo îţi vei aminti că fratele său are ceva împotrivă-ţi, lasă-ţi darul acolo, înaintea altarului, *mergi mai întâi* şi *te împacă* cu fratele tău şi numai după aceea întoarce-te şi adu-ţi darul. *Împacă-te cu pârâşul* tău degrabă, cât mai eşti cu el pe cale..."[670].

---

[664] Nota IPS Bartolomeu la Matei 5,3
[665] Ibidem
[666] Matei 5, 13-14
[667] Matei 5,13-14
[668] Matei 5,16
[669] Matei 15,17
[670] Matei 5, 23-25

Prima regulă este din lege dar mai adâncă decât legea, fiindcă cere să adăugăm la *interdicţie* (înfrânarea de la rău) săvârşirea *împăcării* (latura pozitivă, afirmativă a regulii).

În lege este o *interdicţie* (nu face ceva) şi o *exigenţă* (fă ceva). Nu pur şi simplu: „să nu ucizi", ci, încă mai mult: „să te împaci" (cu fratele tău, cu pârâşul tău etc.).

Altfel spus, legea în opreliştea ei ne cere să nu *săvâşim răul* (abţinerea de la rău), *împlinirea ei* ne cere să *sporim binele*, armonia (purcederea şi deci împlinirea binelui).

2. „Aţi auzit că s-a spus celor de demult: «Să nu te desfrânezi». Eu însă vă spun că *oricine se uită la o femeie spre a o pofti s-a şi desfrânat cu ea în inima lui*. iar dacă ochiul tău cel drept devine piatră de poticnire, scoate-l şi aruncă-l de la tine, căp mai bine îţi este să piară unul din *mădularele* tale, iar *nu tot trupul* să-ţi fie aruncat în gheenă"[671].

Şi aici, plinire a legii înseamnă să treci de la polul negativ la polul pozitiv (adică să cuprinzi amândoi polii în regula conduitei tale), adică să cuprinzi odată cu *interdicţia desfrânării* şi *exigenţa purificării* de *mădularul* slăbănogit, care-ţi aduce acea predispoziţie spre rău. Iar prin aceasta te vei apăra de recompunerea unităţii tale simţuale în păcat, în plămada păcatului. Căci de te vei uita la o femeie poftind-o în simţirea aceea se recompune din pămada păcatului toată unitatea simţuală a trupului tău, şi chiar a sufletului său. Fiindcă totul se propagă în dublu sens: de la suflet prin „trupul sufletului", cum spune Sf. Evagrie Ponticul, spre toate mădularele şi deci spre tot trupul şi, invers, de la o simţire oarecare, deci de la exteriorul trupului spre „corpul interior" al sufletului şi de aici spre suflet întunecându-l.

3. „S-a mai spus: Cel ce-şi va lăsa femeia, să-i dea carte de despărţire. Eu însă vă spun că oricine îşi va lăsa femeia, *în afara pricinii de desfrânare*, o face să săvârşească adulter; iar cel ce o va lua pe cea lăsată, adulter săvârşeşte"[672]. Nu există, iată, altă pricină de stricare a unităţii bărbatului cu femeia lui, decât aceea care singură o poate strica: desfrânarea. Încât, plinirea legii ne cere să trecem de la polul negativ al *simplei despărţiri de voie* la polul pozitiv al voinţei de reface *unitatea slăbită* dintre bărbat şi femeie. Slăborea acestei unităţi nu este tot una cu stricarea unităţii. Încât, atunci când unitatea ta cu femeia ta e slăbită, nu-i da carte de despărţire căci abia aşa şi abia tu prin gestul tău vei aduce stricăciune, fiindcă o vei împinge (prin despărţire) la unire cu altul, deci la adulter.

Să nu preschimbi slăbirea relaţiei sub scuza legii. Înainte de a aplica spada legii fooseşte-te de mistria ei, adică repară. Numai acoo unde s-a săvârşit stricarea unităţii, te afli îndreptăţit la despărţire şi deci eşti exonerat de răspunderea pentru fapta cea rea. Altminteri eşti tu cel răspunzător pentru adulterul ce se va săvârşi prin aceea că tu părăsind-o pe femeia ta o dai altuia, deci ai abia astfel şi tocmai tu răspunderea pentru adulter. Tu şi cel ce o va lua pe cea lăsată.

4. „Aţi auzit că s-a spus celor de demult: *să nu juri strâmb, ci jurămintele tale să le ţii înaintea Domnului*. Eu însă vă spun: Să nu te juri nicicum: nici pe cer, fiindcă este tronul lui Dumnezeu; nici pe pământ, fiindcă este aşternut al picioarelor Lui, nici pe Ierusalim, fiindăc este cetate a Matelui Împărat, nici pe capul tău să nu te juri, fiindcă tu nu poţi să faci un singur fir pe păr, alb sau negru. *Ci cuvântul vostru să fie Da, da; Nu, nu; iar ce este mai mult decât atât, de la Cel Rău este*"[673].

De la interdicţia de a nu jura strâmb, şi de la cerinţa de a pune jurămintele tale în faţa Domnului, plinirea legii ne cere să *nu jurăm nicicum*, ci să ne purtăm după regula *acordului neexceptat* (deci un acord, nu o interdicţie): „Ci cuvântul vostru să fie: Da, da;: Nu, nu"[674]. Eristica, arta sofisticii, care face din alb negru şi invers, este de la Cel-Rău.

---

[671] Matei 5, 27-29
[672] Matei 5,31-32
[673] Matei 5, 33-37.
[674] Matei 5,37

5. „Aţi auzit că s-a spus: ochi pentru pchi şi dinte pentru dinte. Eu însă vă spun: Nu staţi împotriva celui rău; iar celui ce te loveşte peste obrazul drept, întoarce-i-l şi pe celălalt. Celui ce vrea să se judece cu tine şi să-ţi ia haina, lasă-i lui şi cămaşa. Iar de te va sili cineva să mergi o milă, mergi cu el două. Celui care cere de la tine, dă-i...”[675].

Nu cere pedeapsa, nu cere răzbunare, nu-l întâmpina pe cel rău cu rău, cum prevedea legea talionului [676], *ci lasă de la tine*, adică smereşte-te, ca să-l faci pe celălalt să dea înapoi, să se simtă *neîntemeiat în răutate*. Smerenia ta anihilează iată, temeiul răului, fundamentarea răutăţii.

Însă pragul celei mai înalte pliniri a legii, care de fapt reface axul iubirii este atins cu regula „iubirii vrăjmaşului”.

6. „Aţi auzit că s-a spus: Să-l iubeşti pe aproapele tău şi să-l urăşti pe vrăjmaşul tău; dar Eu vă spun: Iubiţi pe vrăjmaşii voştri, binecuvântaţi pe cei ce vă blesteamă, faceţi bine celor ce vă urăsc şi rugfaţi-vă pentru cei ce vă vatămă şi vă prigonesc, ca să fiţi fiii Tatălui vostru Cel din ceruril că El face să răsară soarele Său peste cei răi şi peste cei buni şi face să plouă peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi”[677].

Aceasta este şi regula totalei *renovări*, a *înnoirii* depline căci abia cu iubirea de vrăjmaşi pot face din *iubire* temelia lumii, a toată făptuirea. Căci cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul: „Supărarea este împletită cu amintirea răului. Prin urmare, când mintea va oglindi cu supărare faţa fratelui, vădit este că-şi aminteşte răul de la el. Dacă-ţi aminteşti de răul făcut de cineva, roagă-te pentru el şi vei opri patima din mişcare, despărţind prin rugăciune suprarea de amintirea răului pe care ţi l-a făcut”.

Or tocmai această „regulă” nouă, cu desăvârşire nouă, ne cere: „rugaţi-vă pentru cei ce vă vatămă şi vă prigonesc”[678].

„Că dacă-i iubiţi pe cei ce vă iubesc, ce răsplată veţi avea? Oare vrăjmaşii nu fac şi ei la fel? Şi dacă-i îmbrăţişaţi doar pe fraţii voştri ce faceţi mai mult? Oare păgânii nu fac şi ei tot aşa?”[679].

Iată, dar, meridianul care face separarea emisferelor, a lumii vechi de lumea înnoită: iubirea vrăjmaşului. Abia cu aceasta ai asupră-ţi dovada înoirii tale, a renaşterii tale întrup înnoit şi spălat de păcate şi întinăciune.

4 Arhitectura sociabilităţii: suprafaţa şi adâncul. Despre chip şi în-chipuire: făţărnicia

„Luaţi aminte ca milostenia voastră să nu o faceţi în faţa oamenilor, ca să vadă ei, altminteri nu veţi avea răsplată de la Tatăl vostru Cel din ceruri”[680]. După iubire, a doua latură a conduitei creştine este *mila, milostenia.* Aşa cum opusul iubirii este ura, dezbinarea, opusul milosteniei este făţărnicia. Există, iată, o milă făţarnică, săvârşită nu din resortul ei, ci dintr-un resort impur, acoela al *înfăţişării* din făţărnicie. O şi spune răspicat Mântuitorul la Matei 6,2-3: „Deci când faci milostenie, nu trâmbiţa înaintea ta, cum fac făţarnicii prin Sinagogi şi pe uliţse, ca să fie slăviţi de oameni, adevăr vă grăiesc, îşi iau plata lor. Tu însă când faci milostenie să nu ştie stânga ta ce face dreapta, pentru ca milostenia ta să fie într-ascuns; şi Tatăl tău, care vede într-ascuns, îţi va răsplăti la arătare”[681].

---

675 Matei 5, 38,42
676 IPSBartolomeu, nota la Matei 5,39
677 Matei 5, 43-45
678 Matei 5,44
679 Matei 5, 46-47
680 Matei 6,1
681 Matei 6,4

În toate, iată, Iisus ne învaţă că cele smerite şi adevărate sunt nu „la faţă", ci „într-ascuns". „Tatăl vede în ascuns"; cele făţarnice sunt pentru lume şi pentru oamenii de aici, pentru slăvire proprie, nu pentru Dumnezeu şi întru slăvirea Lui. Făţărnicia, deci, este o maladie a credinţei. Ţinta credinţei este Dumnezeu şi slăvirea lui Dumnezeu. făţarnicul întoarce credinţa, răstoarnă axul de gravitaţie al credinţei dinspre Dumnezeu spre propria persoană. Făţarnicul este omul autonom deghizat în om al unei Biserici, în om al lui Dumnezeu. În realitate, el se face slujitor sieşi nu lui Dumnezeu. de aceea, în credinţa adevărată este o „renunţare la sine", o „pierdere de sine" ca să-i urmăm lui Dumnezeu şi să-i slujim aproapelui. Credinţa este slujire, necredinciosul nu poate sluji. Una dintre formele slujirii este milostenia şi ea trebuie săvârşită nu „în faţa oamenilor, ca s-o vadă ei", ci „în ascuns", ca s-o vadă Tatăl Cel din ceruri, „Care vede întru ascuns [şi] îţi va răsplăti la arătare"[682].

„Iar când vă rugaţi nu faceţi ca făţarnicii, că lor le place să-şi facă rugăciunile stând în picioare, prin sinagogi şi prin răspântii, ca să se arate oamenilor; adevăr vă grăiesc, îţi iau partea lor. Tu însă, când te rogi, intră în cămara ta şi închizând uşa roagă-te Tatălui tău care *este într-ascuns*; şi Tatăl tău, Care vede întru ascuns, îţi va răsplăti la arătare"[683].

Binele pe care-l faci nu-l arăta oamenilor. Acesta este un bine arătat dar nevădit, adică mincinos. Tu fă bine întru ascuns, căci Tatăl „Care vede întru ascuns îţi va răsplăti la arătare".

„Cele nearătate şi ascunse ale înţelepciunii Tale mi-ai arătat mie", spune Psalmistul în Psalmul 50. Cele nearătate se vor vădi. Desigur, că „la arătare" se vor vădi toate. Lucrurile vădite sunt cele arătate în adevărul lor. Iar cele arătate întru făţărnicie ascunzând deci un alt mobil, resort, decât cel „înfăţişat", sunt cele care se vor vădi ca mincinoase la *timpul arătării.* Pentru credincios, aşadar, toate se fac în orizontul acestui timp al arătării şi sub credinţa în puterea şi în venirea acelui timp, nu în timpul lumesc al gloriei personale.

Acesta este neînsemnat în ochii credinciosului adevărat. Încât, putem spune că noologia milosteniei ne descoperă puntea spre tipul arătării, iar această punte este fapta bună săvârşită cu smerenie, nefăţarnic, neştiut, ca să nu cumva să cazi în deşertăciunea autoglorificării, care este o formă a idolatriei. „Iar când vă rugaţi, nu spuneţi multe, ca păgânii, că acestora li se pare că prin vorbăria lor vor fi ascultaţi. Deci nu vă asemănaţi lor, că Tatăl vostru ştie de ce aveţi trebuinţă, mai înainte de a cere voi de la El. Aşadar, voi aşa să vă rugaţi: „Tatăl nostru carele eşti în ceruri, sfinţească-se numele Tău; vină împărăţia Ta; facă-se voia Ta precum în cer aşa şi pe pământ. Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi; şi ne iartă nouă greşalele noastre, precum şi noi iertăm greşiţilor noştri;

Şi nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăveşte de Cel-Rău. Că a Ta este împărăţia şi puterea şi slava în veci. Amin"[684].

Putem vorbi, iată, despre o fenomenologie a făţărniciei, care este o parte din *ştiinţa chipului furat,* a în-hipuirii. Diavolul împrumută, *ia chipul cuiva,* este *făţarnic.*

---

[682] Matei 6,4
[683] Matei 6,5-6
[684] Mt. 6, 7-13

Partea a II-a
Familia şi structurile genealogice

I Familia ca taină. Familia în lumina sociologiei creştine

1 Familia văzută prin ochii credinţei. Triumful noologiei creştine

În lumina teoriilor de ieri şi de azi asupra familiei, ceea ce vedem la familia de azi este o tragică degradare. Să examinăm chestiunea la lumânarea cât de nesigură a unor asemenea teorii ca să vedem cum stau lucrurile.

Iniţiem acest demers sub semnul a ceea ce noua sociologie americană încadrează în curentul „sociologiei prin ochii credinţei". Vom avea ocazia să aducem sub ochii minţii peisajul degradat al *familiei* ca parte cernită a *ordinii spirituale degradate* a lumii noastre. Aceasta este formula tradusă a exigenţei spiritualiste în sociologie, exigenţă care ne spune că, în analizele de acest tip, semnificative şi de prim rang nu sunt nici lumea nici trupul şi cele trupeşti, ci spiritul, organizarea spirituală a lumii şi a vieţii. A clădi o viziune sociologică pe fundaţii de credinţă înseamnă a conduce actul cunoaşterii până la fundamentul spiritual, dumnezeiesc, al vieţii, şi deci al fenomenului de cunoscut. Să examinăm schema familiei în lumina unor teorii celebre. Este necesar să precizăm că nu utilizăm teoriile despre familie ca pe nişte vehicule ale ştiinţei seculare, ci le încadrăm în clasa grilelor prin care omul de ştiinţă, înzestrat cu darul cunoaşterilor specializate, „citeşte" modelul *revelat* de Dumnezeu pentru ceea ce Creatorul a voit şi voieşte să fie şi să devină familia. Tipurile familiale dezvăluite de către marile teorii se află, deci, într-o relaţie de co-substanţă cu cel adevărat, adică cel prin care putem căpăta acces la „noologia familiei", la organizarea ei divină, aşa cum a fost ea zidită de Dumnezeu. Reţinem, iată, un prim adevăr şi anume acela că *familia* se situează între rânduielile creaţionale, adică între *organizaţiile supranaturale*; ea a fost creată chiar de Dumnezeu în clipa Genezei; nu este o „creaţie naturală", o zidire strict omenească şi nici un rod al întâmplării, cum spune Engels, în strania lui cercetare dedicată originii familiei direct şi strict din cele naturale, cele date prin natură şi în chip natural fără de nici o legătură cu vreun element supranatural. Dar să examinăm câteva „lecturi" savante ale familiei celei create de Dumnezeu, ale Sfintei Familii, „Sagrada familia", cum a titrat Gaudi marele său monument arhitectonic dedicat tâlcuirii în piatră a acestei minunate „opere" a lui Dumnezeu căci lucrare divină este, în adevăr, familia.

Într-o cercetare celebră, care aparţine lui C.L. Strauss şi deci structuralismului, familia este produsul unuia dintre cele trei circuite ale *schimbului* pe care se zideşte toată schelăria socială. În viziunea lui, societatea este produsul a trei *pieţe* mari: una care încadrează schimbul de mărfuri şi care-şi fixează prototipul în bani, alta care încadrează schimbul de cuvinte din care a ieşit reţeaua limbilor şi a treia care încadrează schimbul de femei confirmat prin emergenţa structurilor de rudenie şi culminativ prin perpetuarea necurmată a familiei. Această a treia reţea de schimburi corespunde, în viziunea lui, *schimbului matrimonial* şi ne spune că: „un bărbat are acces la o femeie numai prin schimb, adică dacă cedează şi el o femeie, ca frate ori ca tată. Prin urmare, bărbatul este depozitarul acestei bogăţii extraordinare rânduite de Dumnezeu în structura lumii: *femeia-soră*

şi *femeia-fiică*, iar, ca rezultat al schimbului matrimonial, se afirmă în chip minunat *femeia-soţie* şi *femeia-mamă"*.

Degradarea acestor patru depozite este răspunderea bărbatului, el trebuie să evite riscul să devină un tată-tiran sau, la polul opus, tată-risipitor, neglijent până la nesimţire, să pretindă „drept" de „proprietate" asupra soţiei lui, cum se schiţează în celebra instituţie a dreptului roman, „pater familias" şi, în fine, în calitate de fiu, el trebuie să alunge de la sine primejdia de a deveni fiu risipitor, ori de a-şi pierde de-a dreptul *sentimentele filiale*.

Vom observa, în fine, că, în calitate de frate al surorii sale, bărbatul este răspunzător şi pentru starea afectivă a fiului surorii, deci a nepotului, adică are răspunderi ca *unchi după mamă*. În vederea lui Cl. L. Strauss, *relaţia avunculară*, dintre fratele mamei, unchiul matern, şi fiul surorii sale, este mai importantă decât toate. De ea depinde echilibrul social. Prin urmare, „atomul elementar" de rudenie, din care se compune shelăria socială, este, iată, acest *tetraedru: soţ, soţie, copil şi unchiul matern* (fratele soţiei, adică al mamei copilului).

În familia moldovenească, oricărui bărbat trecut de vârsta căsătoriei i se spune *uncheş*, recunoscându-i-se calitatea de unchi matern generic faţă de toţi tinerii din comunitate. Prin urmare, cele patru *depozite* date de Dumnezeu în paza bărbatului, în cele patru ipostaze ale lui, de tată, de frate, de fiu şi de unchi matern, sunt astăzi degradate şi prin degradarea lor vine surparea lumii.

Profilul tatălui atrage după sine un anume tip al climatului familial, configuraţia sentimentelor familiale predominante în cadrul familiei. Din degradarea tiparului patern, decurge o noologie familială degradată.

Tatăl poate să fie autoritar, dar şi despotic şi neresponsabil, ceea ce atrage o anume vectorizare a climatului familial, pe care îl putem examina pe un ax orizontal, un continuum de variaţiei. La un pol pe acest ax, un tată excesiv autoritar, compulsiv spre represiune, se corelează cu tiparul familiei închise şi cu un climat familial în care vor precumpăni sentimente bazate pe frică şi adeseori pe ipocrizie. În genere, într-o familie autoritaristă, marcată de un exces de autoritate, femeia este „respectuoasă" formal, face copii din datorie, iubeşte din datorie etc.

Pe acelaşi ax orizontal, la polul opus, al tipului de tată non-responsabil, degradarea îmbracă forma anarhiei: familii monoparentale, fii fără sentimente filiale şi deci cu apartenenţă diminuată, anarhie afectivă în raport cu valorile comunitare: zeflemea, profanare, înjurătură (de mamă, de femeie, de patrie etc.), hulă etc. Într-un atare climat se naşte un afamilism sui-generis, transpus în lume prin predispoziţii spre profanare (profanatorii), spre hulire de Dumnezeu şi spre zeflemea. Pe axul vertical, la rândul său, putem reprezenta, în lumina teoriei lui E Demolins, la un pol, tipul familiei particulariste, iar, la celălalt pol, tiparul familiei patriarhale. În viziunile lui E Demolins[685], tipul familial patriarhal presupune, pe lângă alte trăsături, un tip special de autoritate a capului de familie în care se îmbină funcţiile tatălui, magistratului, pontifului, suveranului.[686]

Acesta este tipul patriarhal pur sau abrahamic, mai ales atunci când patriarhul este şi pontif, adică cel care menţine grupul sub ascultarea adevăratului Dumnezeu (cum au făcut patriarhii Vechiului Testament) şi deci mediază raportul comunităţii cu autoritatea sacră (pontif=punte). Întregul destin al societăţilor patriarhale (şi/sau ţărăneşti) atârnă de capacitatea

---

[685] E Demolins, *Comment la route crée le type sociale*, 2 vol., Paris, 1901-1903

[686] prezentarea celor două tipare familiale este preluată din I. Bădescu, "Istoria sociologiei. Perioada marilor sisteme", Editura Economică, Bucureşti, 2000. Alte trăsături ale tipului patriarhal: „tatăl familiei sau patriarhul" are autoritatea asupra întregii comunităţi familiale; autoritatea paternalistă e posibilă în condiţiile inexistenţei unei puteri publice; „....acţiunea puterii publice creşte pe măsură ce aceea a tatălui scade"; regimul nevoilor este cel care reglează accesul la fondul comun (regimul comunitar al nevoilor) nu regimul proporţiei muncii prestate;

lor de a controla raportul dintre autoritatea patriarhului şi autoritatea publică, adică dintre „autoritatea patriarhală“ şi „direcţia“ iniţiată istoric prin apariţia unei clase specializate în administrarea „domeniilor publice“ şi deci în exercitarea autorităţii publice. La rândul său, tiparul particularist de familie consacră „triumful individului asupra statului“. Ea este tipul familial al naţiunilor scandinave şi anglo-saxone. <<„Familia particularistă formează caractere independente la tineri, le dezvoltă capacităţile de iniţiativă şi putere organizatorică, pregătindu-i să conducă afaceri şi activităţi comerciale în mod independent. Graţie iniţiativei individuale şi capacităţilor speciale, individul este apreciat prin el însuşi. El este organizator şi patron al unor grupuri sociale publice sau private legate direct de afacerile iniţiate". În societăţile în care predomină acest tip, individul „prevalează asupra comunităţii, viaţa privată asupra celei publice, profesiunile utile asupra celor liberale şi administrative“ (Demolins, *Superiorité* ...).

Spre deosebire de familia instabilă, pusă în lumină de clasificarea aceluiaşi sociolog, la care ne vom referi mai jos, în familia particularistă individul nu se bazează pe susţinerea statului (în societăţile particulariste statul reprezintă o piaţă redusă a muncii pentru că puterea publică nu este centralizată ca în „statul comunitar“ şi deci funcţionarii oficiali compun un foarte scăzut contingent ocupaţional). Să remarcăm deci că fără „spirit întreprinzător“, fără o mare „capacitate organizatorică“ şi fără reducerea „statului funcţionarilor“ nu poate să apară „societatea particularistă“ de tip occidental>>[687].

Iată, în fine, sinteza tuturor acestor trăsături pe două axe:

Axul vertical: *familia patriarhală* (respectul vârstei (bătrâneţii), respectul mamei, grija, protecţie) **versus** *familia particularistă* (iniţiativă, capacitate antreprenorială, spirit organizator);

Axul orizontal: *familii autoritariste* (familii puritaniste, duplicitate, adeseori, izolaţionism, morală pietistă) **versus** *familii instabile* (afamilism, familii monoparentale, apartenenţă slabă, înclinaţie profanatorie, zeflemea, abandon, neasumarea celor în nevoinţe)

Axul vertical (pe care se distribuie, la poli, cum s-a precizat deja, familiile patriarhale şi cele particulariste, cu termenii lui E Demolins) este acela al gradaţiei progresive a iniţiativei şi a spiritului întreprinzător, trăsături care, în viziunea lui Demolins, se accentuează spre familia particularistă, astfel că organizarea de tip patriarhal, centrată pe autoritatea patriarhului, a celui mai bătrân din familie[688], cedează locul familiei particulariste în care precumpăneşte, iniţiativa şi spiritul întreprinzător şi, pe cale de consecinţe, familia devine nucleară. La rândul său, axul orizontal (pe care se distribuie, la poli, familiile autoritariste şi cele instabile) este axul de reprezentare a autorităţii şi a climatului familial. În raportul cu axul acesta, se poate vorbi despre noologia familiei şi deci despre posibilitatea degradării întregii organizări spirituale a familiei. În viziune creştină, degradarea organizării spirituale a familiei, cu consecinţe incalculabile pentru toţi membrii ei şi pentru societate în întregul său, nu este indusă de regimul economic şi social, ci de fenomenul căderii familiei din taina cununiei. Avem, iată, posibilitatea să „desenăm" sub-câmpurile degradării noologice a familiei.

În acest câmp imaginar subântins de un ax orizontal şi de unul vertical, distingem, pe axa orizontală, la un capăt al ei, tiparul autoritarist dublat de un climat familial centrat pe autoritate şi responsabilitate maximă, pe asumarea responsabilităţilor şi grijilor la scara colectivităţii lărgite, iar, la celălalt capăt, tiparul familial instabil, cu responsabilităţi diminuate şi o autoritate

---

[687] Cf şi I. Bădescu, op. cit.

[688] *Familia patriarhală* „modelează tânăra generaţie în aşa fel încât toţi copiii rămân împreună, în bună înţelegere, sub autoritatea şefului de familie, determinându-i să-şi dedice toate eforturile individuale comunităţii de familie şi să depindă de această organizaţie familială. În cadrul ei, individul este complet absorbit de comunitate.“ (cf. Pinot, R, *La classification des éspéces de la famille établie par Le Play est-elle exacte?* în *Brochure de propagande....*, p. 63, apud P.Sorokin, *Les Théories sociologiques contemporaines*, Payot, Paris, 1934 p. 82-83). Cf. I Bădescu, op. cit., ed. cit.

capricioasă, arbitrară, înlăuntrul familiei, spre neasumarea îndatorărilor față de cei slabi: bătrânii şi copii. Demolins numeşte familiile de acest tip familii instabile.

> „O asemenea familie nu destinează tânăra generaţie pentru nimic particular; nici n-o deturnează de la ceva. Ea își crește copiii fără a le comunica *respectul autorității și al tradițiilor*, cum face familia patriarhală, dar, în acelaşi timp, nu-i pregăteşte nici pentru a fi originali, ori pentru o creaţie independentă, cum face tipul particularist de familie. În familia instabilă *calitatea subordonării și cea a inițiativei sunt deopotrivă absente*, şi individul care, în realitate, n-a primit nici o educaţie sau instrucţie şi care nu e capabil de nimic, devine prada statelor și guvernelor". (cf. Pinot, op. cit, p. 63)[689]. Așa cum bine observă Sorokin, în aceste cazuri, „marea comunitate publică ia locul comunității familiei dizolvate; tinerii contează în principal pe stat pentru a-și face rostul în viață..." (P. Sorokin, op. cit., p. 83). [690]

În fine, pe axul vertical al aceluiaşi câmp familial, consemnăm, la capătul de sus, tiparul familial patriarhal (organizare bazată pe respectul bătrînilor, care sunt şi cei ce deţin autoritatea maximă în cadrul familiei, pe un regim indiviz al proprietăţii şi al veniturilor familiei, pe o grijă familială faţă de cei neajutoraţi, copiii, bolnavii, cei foarte bătrâni, persoanele cu disabilităţi etc.), iar la capătul de jos al axului, tiparul familial particularist (organizare proprie, cum s-a subliniat, familiilor centrate pe un regim de iniţiativa individuală, pe stimularea spiritului întreprinzător şi a capacităţilor celor mai înzestraţi şi doar pe această cale pe un regim de merite morale, precumpănitor în familia patriarhală; în familia particularistă prestigiul vârstei lasă locul prestigiului celui mai întreprinzător şi mai capabil etc.). Structura spirituală a familiei se poate degrada, iată, doar pe continuumul orizontal, ori de câte ori autoritatea şi climatul familial trec de nişte praguri critice de variaţie. Atâta vreme cât familia, indiferent de tipul ei, se situează dincoace de pragurile critice, ea întruneşte parametrii noologiei nedegradate. Cele patru sub-câmpuri familiale degradări sunt cele descrise de următoarele tipuri de familie: *familii autoritarist-închise* (convenţionalism, spectacol de rol, adulterism supraevaluat); *familii autoritarist-ipocrite* (convenţionalism, spectacol de rol, adulterism, dedublare familială asociată adeseori cu fenomene de vagabondaj); *familii instabil-ipocrite*; vagabondaj, adulterism, fugă, divorţialitate; *familii instabil-cinice* (neruşinare, perversiuni sexuale, hedonism spre nomadism sexual, gurmandism, adulterism pe faţă etc.).

În câmpul delimiat de cele patru forme şi direcţii de degradare se disting trăsături precum: anarhismul familial şi sexual, atitudini pro-aborţioniste, pentru amor liber, pentru prostituţie, înclinaţii anarho-sexualiste (homosexualitate etc.), pe de o parte, după cum, la polul opus, se pot accentua trăsături ale familismului represiv şi ale sexualismului reprimat. Este cadrul familial de validare a teoriei freudiene.

Familia a cărei viaţă zilnică e orânduită după dreptarul dumnezeiesc se caracterizează prin cuminţenie, modestie, pe integritatea sentimentelor şi deci pe iubirea familială curată. Aici nu sunt valide teoriile freudiene şi neofreudiene. Legea nu este a *echivocului*, ci a clarității, nici un fel de tribulaţii nu sunt prezente aici. Iubirea e curată şi puternică şi în consecinţă iubirea nu poate migra, nu e fluctuantă (ba e, ba nu e), respectul e riguros şi lăuntric (din convingere), preţuirea e pe faţă și rezistă în „culise" (nu e o valoare de scenă) etc.

Înainte de a aprofunda tiparul familiei creştine să stăruim încă asupra unui alt *model familial*, cel descoperit de sociologia dramaturgică, în lumina căreia familia este un *sistem expresiv* iar părinţii au rolul de a supraveghea (ca nişte regizori) ca feluritele manifestări ale copiilor, în speţă, „jocul de rol" să fie fără cusur[691], ca nu cumva să răzbată pe *scenă* ceea ce se ştie doar în culise. Soţia trebuie să se poarte ca *o soţie*, chiar dacă „acasă" se „dezbracă de rol". În viziunea lui

---

[689] *La science sociale*, t I, p. 523, apud Demolins, II, p. 216-217. Vezi şi Pinot, R, *La classification des éspéces de la famille établie par Le Play est-elle exacte?* în *Brochure de propagande*...., p. 63, apud P.Sorokin, *Les Théories sociologiques contemporaines*, Payot, Paris, 1934 p. 82-83

[690] Apud I. Bădescu, op. cit.

[691] E. Goffman în "The presentantion of Self in Everyday Life", London şi Cox & Wyman td, London, 1972, p 20.

Goffman, aşadar, "*omul natural*", adică "insul", nu este tot una cu "*omul simplu".* El seamănă, mai degrabă cu acel "*hombre secreto*" al Balthasar Garcian, fiindcă are grijă să "regizeze" cu propria lui conduită şi în propriile lui *prestații*, un permanent *joc de planuri*, în care *se îmbină șiretenia (deceit*) cu *prefăcătoria,* situaţie admisă tacit de toţi. Omul comun în viziunea lui Goffman, deci, nu e nici simplu, nici natural, ci oarecum "conspiraţional", în sensul că mânuieşte spontan o artă a "ascunzişurilor", ca şi cum, împreună cu ceilalţi, ar admite o "minimă conspiraţie". Aşa se face că, revenind la chestiunea familiei, între cele de *acasă* şi cele di*n lume* există o despărţire. Altminteri spus, într-o interpretare de sociologie dramaturgică, *acasă* se poate proceda la curăţirea „celor murdare", *în lume* trebuie să te *arăți* curat. Între *chip* şi *înfățișare* este doar o relaţie de *rol* nu una de substanţă, ne sugerează sociologia dramaturgică. Expresia „şi-a dat arama pe faţă" ne lămureşte. Între *backstage (culise)* şi *frontstage (scenă)*, între „acasă" şi „în lume", între „chip" (cel ce eşti cu adevărat) şi „înfăţişare" (cel ce crezi că eşti, cum vrei să pari celorlalţi), este un *decalaj.*

Distingem, într-un desen imaginar, două cercuri concentrice delimitate de analiza dramaturgică a familiei. Primul cerc (interior) este acela al existenţei, este cercul manifestărilor, al înfăţişărilor. Cu primul cerc ni se sugerează că există un plan de realitate în care omul se poate „închide": el se închide în el, „în casă", „în rolurile lui" etc.

Al doilea cerc concentric (II) (exterior) este al darurilor şi deci al Dumnezeirii. Graţie acestui plan de realitate, reprezentat în desenul imaginar prin cel de-al doilea cerc, omul se poate întoarce „acasă", adică la Dumnezeu cu fiecare triumf asupra păcatului aducător de moarte, se poate înălţa deasupra lumii în lume fiind, prin spiritualizare, adică prin trăirile înălţătoare, se poate arăta la faţă în adevărul său (ca fiinţă creată de Dumnezeu), con-firmând chipul divin pe care Dumnezeu L-a sădit în om la creaţie şi L-a înnoit cu fiecare persoană care vine pe lume (chemată să ducă la împlinire darurile primite, înmulţind talanţii, cum se spune în pilda talanţilor din Sf. Evanghelie). Între chip şi înfăţişare există, iată, o tenmsiune care afectează incontestatbil şi echilibrul spiritual al familiei. De armonia dintre chipul divin din om şi multiplele lui „afişări" sau în-făţişări depinde hotărâtor starea spirituală a lumii, deci şi armonia sufletească a familiei. Soţul ascuns este un atentat la chipul divin din fiinţa lui. Ne spune Mântuitorul când precizează pentru apostoli că nu doar însoţirea cu femeia cuiva, ci şi simpla ei privire cu dorinţa posesiunii este păcat de adulter. Este necesar, iată, să insistăm asupra familiei în lumina acestei dezvăluiri prin care, ni se pare, că s-ar putea deschide un capitol de etnometodologie creştină în sociologie. Relaţia dintre chip şi înfăţişare este axul acestei noi perspective de sociologie creştină. Să stăruim.

2 Etnometodologia creştină a persoanei. Căsătorie şi impersonificare

Raportul acesta dintre *mască,* adică ceea ce *afișează* un individ prin manifestările sale (*performances*),[692] şi ceea ce este el cu adevărat, face din realitatea interactivă o realitate nesigură, incertă. Cine este acela care se află în faţa mea? – te-ai putea întreba. Iar el intuind (anticipând) întrebarea ta, va căuta din răsputeri să te convingă că el este aşa cum *îți apare*, aşa cum ţi se *în-*făţişează, cum ţi se *arată.* Arătarea la faţă devine un spectacol, în care sinceritatea se îmbină cu cinismul, neîncrederea cu încrederea etc. Noţiunile de *performances* (manifestare, interpretare), *character* (personaj) şi *persona* (persoană), *front* (faţadă), *stage* (scenă), cu derivatele sale: *frontstage* şi *backstage* etc., capătă o poziţie centrală în noul discurs, cel al sociologiei dramaturgice de sorginte goffmaniană.

Este cea mai teribilă încercare la care e supus omul social, aceea de a-şi pierde ori a-şi desfigura chipul, refugiindu-se cu totul în strategiile închipuirii, ale în-făţişării.

Sociologia dramaturgică a faţadei este o sociologie a "înfăţişării" persoanei. Tema creştină a "arătării la faţă" capătă înţelesuri noi, tâlcuită din unghiul de privire al sociologiei dramaturgice,

---

[692] Ibid, p. 250, apud Ibid

care ne arată câtă *degradare şi decădere* este în morala convenţională a claselor înalte, excesiv preocupate a se în-*făţişa* celorlalţi, a li se *arăta*.

Faţa se confundă, în acest caz, cu *faţada*. Iar *faţada* cuprinde atât elementele de *decor fizic*-spaţial (ceea ce Goffman numeşte *cadru*) cât şi pe cele de "decor personal" sau de "faţadă personală", cum o denumeşte Goffman.

"Ca parte a «faţadei personale» putem indica: insignele de birou sau de rang, vestimentaţie, sex, vârstă şi caractere rasiale, statură şi arătare, postură, moduri de vorbire, expresii faciale, gesturi corporale etc."[693]

"Când ne gândim la cei ce afişează o faţadă falsă (*false front*) ori o *faţadă* pur şi simplu, la cei ce înşeală, fraudează, ne gândim la o discrepanţă între înfăţişare şi realitate"[694], ne consolăm că aceştia vor fi prinşi în "flagrant delict" şi îşi vor pierde reputaţia. Chestiunea, în fond, ţine de întrebarea dacă un actor este sau nu autorizat să *săvârşească actul* respectiv (dacă are sau nu dreptul de a juca rolul pe care-l joacă). Cu această chestiune, Goffman formulează tulburătoarea problemă sociologică a "impersonificării", a *instalării în persoana cuiva,* în speţă, a *instalării într-un personaj. Goffman numeşte acest fenomen de instalare în personajul care nu-ţi este propriu (prin pregătire, capacitate, etc), ori cu care n-ai nici o legătură şi nici vreo trăsătură comună, impersonificare sau impersonare (impersonation). Impersonificarea poate atinge, cum am reţinut din analizele lui Motru, proporţii sociale considerabile. Este cazul impersonificării întregii elite burgheze româneşti în tipare culturale, în conduite, preluate de-a gata din Apusul Europei, printr-un mimetism de proporţii colective. Această impersonificare generează fenomenul "pseudoculturii", al culturii false. Mimarea patriotismului fără fapte şi trăiri patriotice, a şcolirii fără şcoală serioasă, a gradelor academice fără academie adevărată etc. pot crea o "maşinărie a personalităţii" cu mult peste dimensiunile reale ale "eului" unei persoane. Instalarea cuiva într-un tipar de personalitate străină de fiinţa şi aptitudinile sale reale este numită de către Goffman "impersonificare" sau "impersonare".[695] Goffman atrage atenţia asupra diverselor tipuri de impersonificare şi asupra reacţiilor faţă de ele. Ne putem întreba, desigur, dacă impersonificarea nu este implicată în construcţia rolului conjugal în primele faze ale vieţii de familie şi dacă nu revine mai târziu, când unul dintre soţi, obosit de mimetism, sfârşeşte prin a juca rolul conjugal în chip mecanic şi fără de suflet. Dar, în acest caz, nu este oare grav afectat chipul divin din fiinţa lui, căci falsul, mimetismul, în genere, nu pot face casă bună cu ceea ce-a pus Dumnezeu, prin insuflare, în creatură?! Chestiunea impersonificării se cere, iată, uşor aprofundată şi ea.*

Unele impersonificări nu cer "ratificări formale". "Cerinţa de a fi absolvent de drept, de pildă, poate fi stabilită precis ca validă sau nevalidă, dar pretenţia de a fi un prieten, un credincios adevărat, un iubitor de muzică etc. poate fi confirmată sau infirmată doar în mod relativ"[696]. Cât priveşte instalarea în postura de soţ ori soţie, aceasta poate fi validată numai de către Bunul Dumnezeu prin taina cea teribilă a cununiei. Putem spune, de aceea, doar până la un punct că s*tatus quo*-ul unei relaţii se bazează pe capacitatea şi priceperea de a gestiona repere sau "puncte secrete", încât o relaţie nu pare a fi doar o ţesătură de sincerităţi, căci pare a se reazema pe o adevărată *infrastructură a secretului* şi orice actor social, orice individ, au mari dificultăţi în a tranşa dacă ei sunt *partea secretă* sau *partea deschisă* (sinceră) a manifestărilor lor. Orice om este un *hombre secreto* şi totodată un *homo innocentis* într-o compunere, o proporţionare greu detectabilă.

Această particularitate face din om o fiinţă expusă unei angoase speciale, unei suspiciuni amestecate cu o teamă chiar fără obiect precis (bine trasat). Cine nu resimte, câteodată acut, îngrijorarea şi curiozitatea temătoare legate de ce-ar putea (sau ar fi putut spune) cineva despre sine în cutare împrejurare?! Această angoasă se descarcă în configuraţii simetrice care au, în cazul familiei, de fiecare dată, în centrul lor fenomenul *triunghiului familial*. Pe acest fenomen se bazează celebra configuraţie dramaturgică pentru care geniul lui Shakespeare a găsit un nume memorabil:

---

693 Ibid., p.34.
694 Ibid., p. 66.
695 Ibid.
696 Ibid., p. 68.

Jago. Jago este în orice colectivitate distribuit cu o frecvenţă variabilă şi într-o proporţie considerabilă uneori. Problema *răscumpărării* omului are, iată, o surprinzătoare faţetă sociologică, fiindcă, sociologic vorbind, orice ins are de rezolvat aceeaşi problemă: împăcarea lăuntrică între "omul secret" şi "omul inocent", o împăcare care, pentru europeni,"pare imposibilă" în afara modului creştin de a fi. Omul credincios nu este un om ascuns*, un hombre secreto (*"omul umbrei"*),* el este *un om inocent (*"omul nevinovăţiei"), are inocenţa mielului. Dar nu alungă de la sine nici "viclenia şarpelui". Castitatea este finalul unui drum greu, de-a lungul căruia omul umbrei, al ascunzişului, a încercat tot timpul să-l tragă de partea lui cu totul pe cel ce părea atât de dezarmat, pe omul inocenţei, al neascunzişului. Pe cât de grabnică părea victoria celui dintâi pe atât de surprinzătore este triumful celui de pe urmă. Să reţinem deci, că marea problemă a răscumpărării creştine trece prin sociologia *impersonificării* şi a *înfăţişării înşelătoare* (*misrepresentation*). Sigur că E. Goffman n-avea cum să întâmpine deznodământul creştin al chestiunii, dar acesta există cu voia sau fără voia etnometodologului. Sociologia dramaturgică ne conduce iată, fără voia ei, la frontiera etnomedotologiei creştine.

Anticiparea ideii referitoare la tensiunea dintre chipul divin al omului şi multiplele lui înfăţişări are, de acum, repere celebre. Simmel, de pildă, atrăgea atenţia asupra faptului că "o sferă ideală înconjoară orice fiinţă umană".[697] La rândul său, Durkheim, citat şi el de Goffman, arată că "personalitatea umană este un lucru sacru; nimeni n-o violează nici nu-i trece marginile şi cel mai mare bine este comuniunea cu alţii"[698]. K. Riezler vorbeşte despre "o monedă socială de bază, care are pe o faţă respectul (smerenia) şi pe alta ruşinea"[699]. Însă respectul şi ruşinea sunt trepte către smerenie. Calea sigură a smeriririi de sine este sentimentul neînsemnătăţii tale dincolo de ceea ce Dumnezeu a lăsat la tine, prin darul competenţei şi al vocaţiei, prin tăria caracterului, prin înzestrările speciale, numite talente, prin capacitatea de a te face mărturisitor pentru starea lumii şi deci răspunzător pentru ea. Acestea sunt ale tale şi le poţi folosi cu toată tăria cu toate că vei fi smerit în darurile tale, de vreme ce sunt reale şi sunt la tine. Şi atunci nu mai ai nimic de ascuns şi nimic de arătat (în-făţişat) căci faptele tale sunt cele ce te dezvăluie, te prezintă lumii aşa cum eşti tu în lume. *Omul în-făţişării* şi *omul însuşirilor* reale urmează, iată, direcţii diferite; unul ajunge la născocire şi închipuire, celălalt ajunge la transfigurare şi îmbunătăţire. Etnometodologia creştină se preocupă să identifice căile care fac din cei doi una şi aceeaşi persoană. *Omul închipuit* şi *omul dăruit* trebuie să revină la unitatea *omului smerit* în darurile lui; aceasta este singura cale care salvează omul de la iluzia şi autoînşelarea jocurilor pe scena deşertăciunii pretenţiilor. În fond păcatul face din fiinţa umană un om închipuit. Metanoia, adică schimbarea gândurilor despre sine, prin pocăinţă face din tine un om bine măsurat adică redat lumii prin însuşirile reale nu ascuns de lume prin închipuiri şi prin măestria lor actorială pe scena lumii deşarte. A fi în casă şi a fi în lume, pe scenă şi în culise, nu mai reprezintă planuri atât de dramatic rupte, cum ne învaţă sociologia dramaturgică. Etnometodologia creştină se constituie într-o învăţătură nouă cu privire la armonizarea lor.

3 Familia cerească

Totul, în lumina sociologiei dramaturgice, se joacă pe axa manifestărilor omeneşti, între cei doi poli: „în casă", „în lume", adică se fundamentează pe iluzia că „în casă" eşti ascuns, nu te vede lumea, pe când în lume te vede, eşti la vedere, descoperit. Când părinţii, adică *regizorii* copilului, al „viitorului actor" social, vor înţelege că *deasupra* tuturor este *ochiul* lui Dumnezeu, care vede şi ce-i în casă şi ce-i în lume, vor accepta să *colaboreze* cu Dumnezeu în marea lucrare împlinitoare a chipului lui Dumnezeu din om, pe care omul îl are de „acasă", adică de dinainte

[697] "The Sociology of Georg Simmel", tradusă şi editată de K. H. Wolf, Glencoe, Illinois: The Free Press, 1950, p. 321, în Goffman, op. cit., p. 75-76.
[698] "Sociology and Philosophy", London, Cohen & West, 1953, p. 37, în Ibid.
[699] K. Riezler, "Comment on the Social Psychology of Shame", XLVIII, p. 462, apud Ibid., p.76.

de a fi pe lume, de a-şi arăta chipul odată cu naşterea; omul se împlineşte, altfel spus, *după chip* şi nicidecum prin lucrarea deşartă a *în-făţişărilor* sale amăgitoare şi trufaşe din lume.

Cu lucrarea cea după chip, părintele se poate arăta *la faţă copiilor săi, se poate* împlini *în lume, ridicându-se* deasupra ei cu ea cu tot, adică înălţând-o prin lucrarea lui, după felurimea darurilor pe care le-a primit el spre înmulţire.

Să nu uităm că atunci când Adam a greşit, el a atras degradarea asupra întregii existenţe şi lucrul acesta este confirmat la „Facere"[700], unde aflăm că Dumnezeu a blestemat pământul, adică l-a *lăsat* acolo unde-l purtase *voia cea greşită a lui Adam*, libera voie a primului om, în *coruperea* pe care i-a adus-o păcatul.

„Pentru că ai ascultat de glasul femeii tale şi ai mâncat din pomul din care ţi-am poruncit: «numai din acela să nu mănânci şi ai mâncat dintr-însul» blestemat să fie pământul întru lucrurile tale!. Întru necazuri vei mânca dintr'însul în toate zilele vieţii tale! Spini şi pălămidă îţi va rodi ţie şi te vei hrăni cu iarba pământului! În sudoarea feţei tale îţi vei mânca pâinea ta, până când te vei întoarce în pământul din care eşti luat; că pământ eşti şi în pământ te vei întoarce"[701]. Iar femeii i-a zis: „Voi înmulţi mereu necazurile tale şi suspinul tău, în dureri vei naşte copiii; şi spre bărbatul tău va fi întoarcerea ta; şi el te va stăpâni"[702].

Să reţinem, deci, că Dumnezeu a lăsat pământul „întru lucrurile lui Adam", ceea ce e tot una cu virtualizarea darurilor şi a raiului care astfel devin *amintire* şi *promisiune*, *lucru pierdut* şi *obiect nădăjduit*. Deci chiar şi astfel cercul adevăratei întemeieri şi al împlinirii celei adevărate rămâne *cerul* şi raiul, grădina pierdută. Iar femeia este dată în răspunderea bărbatului ei nu în posesiune; condiţia ei firească este *iubirea* nu *posesiunea*, „*frăţietatea*" lor nu *subordonarea*. În al doilea rând, primul Adam s-a confruntat cu tensiunea spre ruptură dintre chipul divin şi în-făţişare de îndată ce a căzut în păcat. Atunci a simţit ruşinea, adică a trăit copleşitor sentimentul în-făţişării, căci i-a fost ruşine să i se arate lui Dumnezeu. „Şi Domnul Dumnezeu l-a chemat pe Adam şi i-a zis: Adame, unde eşti? Acesta a zis: Glasul Tău l-am auzit purtându-se prin rai, şi m-am temut, pentru că sunt gol, şi m-am ascuns".[703] Păcatul aduce în omenire şi ruptura dintre chipul omului şi înfăţişarea lui, căci de îndată ce au greşit, primul lucru spre care au năzuit cei doi, Adam şi Eva, au fost veşmintele, care au o dublă semnificaţie: ascund şi totodată servesc unei înfăţişări voite, căutate, unei arătări care poartă totuşi în ea învelirea. „Atunci amândurora li s-au deschis ochii şi au cunoscut că erau goi; şi au cusut frunze de smochin şi şi-au făcut şorţuri. Şi au auzit glasul Domnului Dumnezeu purtându-se prin rai în boarea amurgului, şi de la Faţa Domnului Dumnezeu s-au ascuns Adam şi femeia lui printre pomii raiului".[704]

Însă Dumnezeu, în iubirea Sa nemărginită pentru om, i-a dat o a doua şansă şi deci o a doua facere, când i-a restituit cercul integral al existării pe care-l dobândeşte cel ce se întoarce „acasă", adică la Tatăl ceresc, la Dumnezeu, se ridică deasupra lumii. „A fi în casă" şi „a fi în lume" este incomplet câtă vreme eşti „rătăcit de Dumnezeu", neîntors Acasă[705].

Prin urmare, a fi în lume nu este garanţie nici pentru cunoaştere, nici pentru mântuire. A fi „în casă", nici atât. Acestea sunt două ipostaze ale pierderii de sine: una prin închidere (izolare), alta prin rătăcire (nomadism).

Adevărata cale, cea care aduce salvarea (devenită accesibilă prin Iisus Hristos) este aceea care ne cere să ne „întoarcem Acasă", adică la Părintele din cer, ceea ce înseamnă a ne înălţa *deasupra lumii* şi deasupra aparenţelor ei şi ale noastre cele înşelătoare şi neînsemnate. *Întoarcere* la Dumnezeu şi *Înălţare* deasupra lumii, iată adevărata cale. „Dar s-a pogorât din Ceruri

---

700 3,16,
701 Facere 3, 17-19
702 Facere 3,16
703 Fa 3: 9-10
704 Fa 3: 7-8
705 Arsenie Boca, „Despre durerile oamenilor", Ed. Pelerinul, Iaşi, 2003, p.18

Samarineanul milostiv, Iisus Hristos. El e Cel ce ne-a făcut datori să ştim: ce suntem, cine ni-s Părinţii, de unde venim, ce-i cu noi pe aicea şi, într-o lume cu viclene primejdii, cum să ne purtăm, cine ne cheamă Acasă şi cine ne întinde momele? Că de la cârma minţii atârnă încotro pornim şi unde să ajungem"[706].

Prin urmare „familia cerească" şi „lumea cerească", iată cele două pe care trebuie să le cucerim pentru şi în cadrul familiei pământeşti şi al lumii pământene. Fără de acestea nimic nu ţine.

„N-ar trebui decât să-L recunoaştem toţi pe Dumnezeu ca Tată şi că noi toţi îi suntem fii şi, potrivit cu această cunoştinţă, să ne orânduim viaţa. Până nu recunoaştem că avem îndoită (dublă) fire şi îndoită (dublă) viaţă: una pământescă şi alta cerească, fără de sfârşit şi începând de aici, până atunci tot pe afară ne ţinem de rostul la care vrea Dumnezei să ne ridice. Trebuie să ştim, toţi supuşii Împărăţiei, că suntem făpturi cereşti, trimise vremelnic în corturi pământeşti spre o mare probă şi anume: să vedem şi să se vadă încotro înclinăm cu inima şi cu mintea, şi înspre ce înclinăm aceea să avem pentru totdeauna. Dacă năzuim (înclinăm) spre Dumnezeu, pe El îl moştenim şi viaţa veşnică şi astfel ne întoarcem Acasă, iar dacă înclinăm spre firea pieritoare, vom pieri de la faţa lui Dumnezeu şi cu cel rău vom petrece fără de sfârşit"[707].

Constatăm, iată, că păcatul distruge veşmântul spiritual al existenţei familiale şi deci „aura" familiei suferă „afecţiuni" care se transmit mai departe în „bolile" familiei: divorţialitate, adulterism, anarhosexualism, pruncucidere prin avort, prostituţie, pornocraţie mediatică, şi deci imagologie pornografică în familie (în şi prin TV), schizofrenie familială, puritanism ipocrit, familie instabilă, vagabondaj, parafamilie (de tipul concubinajelor, care tind să obţină legalitate fără legitimitate. Legitimitatea e dată de taina cununiei, restul e preacurvie) şi desfrânare, care aduc mari şi multe nenoriciri.

4 Taina cununiei şi familia senzualistă: structuri asincrone

Noologia cuprinde în corpusul ei teoretic o idee axială, aceea că între cadrele spirituale şi cadrele concrete ale existenţei zilnice a insului şi a colectivităţilor pot surveni rupturi generatoare de crize durabile. Una dintre cele mai frecvente forme de manifestare a unui atare tip de fracturare survine în condiţia omului ca fiinţă însoţită, deci în cadrul căsătoriei, şi această fractură îmbracă forma rupturii dintre *fiziologia împreunării* şi *taina cununiei*, ruptură pe care pr. Arsenie Boca o numea cădere din taina cununiei.

„Cununia e un hatâr făcut firii omeneşti şi răspândirii vieţii"[708]. Cununia este un „cadru spiritual" lăsat în lume din şi ca semn al iubirii lui Dumnezeu pentru om, ca el să se poată înmulţi. Aflăm, iată, că în structura familiei pulsează, în chip tainic, un *tipar* de relaţie care este din cer, cununia, taina cununiei, care conferă durată şi înveşnicire familiei. Căsătoria are, aşadar, un tipar celest, un prototipar in actul cununiei. Orice abatere de la acest prototipar induce fracturi spirituale în fiinţa celor doi şi în relaţia lor, ceea ce-i conduce în cele de pe urmă pe căi greşite, adică face din ei „fiinţe deviate" de la „realitatea" lor esenţială, *înstrăinate* faţă de *esenţa spirituală* a căsătoriei, trecută în cercul vieţii lor comune prin taina cununiei. Pot să apară şi alte *moduri de împerechere,* distincte de cel oferit prin taina cununiei, dar acelea au toate în comun faptul că cei doi nu se pot uni, nu se întâlnesc deşi se adună. Unitatea este compromisă şi cei doi rămân „separaţi" în ciuda unirii lor fizice vremelnice. Ei n-au atins forma *unităţii spirituale* care face din cele *două trupuri* unul singur şi din cele două suflete un singur suflet. Ei nu cunosc, altfel spus, sentimentul conjugal şi dacă nu-l cunosc nu vor şti niciodată să fie „soţ" şi „soţie", căci sunt lipiţi de „învăţătura" bunului *sentiment familial.* Orice *sentiment* (bun) este expresia unei *sinergii* reuşite între un *cadru noologic* şi un *cadru concret* de viaţă care preia astfel *prisosul* energetic mijlocit

[706] Ibidem, p.18
[707] Ibidem, p.18-19
[708] Pr. Arsenie Boca, „Tinerii, familia şi copiii născuţi în lanţuri", 2005, p.17

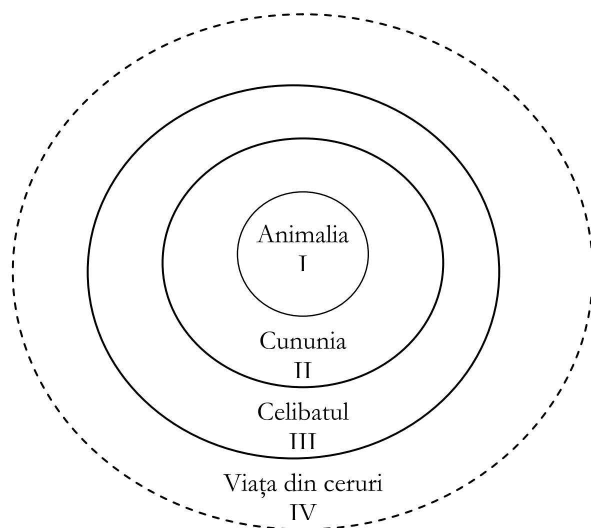
de *surplusul adus* de cadrul spiritual (în care se „odihneşte" un *prototipar).* Acel prisos este o energie pozitivă fiindcă vine din cele înalte, de la *modelul sădit de Dumnezeu şi pierdut de om* din pricina *devierii păcatului* (devierea adusă de păcat). Cultural, omenirea a „stocat" prototiparele în *tezaure de memorie colectivă* pe care le numim *„învăţături spirituale*" (căci se referă la *rânduiala spirituală* a lumii şi la *căile de acces* către ea).

Dintre toate tezaurele, le distingem pe cele dăruite omului chiar de către Dumnezeu prin cele două moduri ale Revelaţiei, ca învăţături revelate: revelaţia naturală şi revelaţia supranaturală. Asemenea învăţături sunt şi cele care se referă la familie şi sunt „depozitate" în Sfintele Evanghelii.

Când Iisus Hristos le vorbeşte ucenicilor despre adulter, aceştia sunt atât de surprinşi încât „reacţionează". Să reţinem examinarea chestiunii în scrierile Pr. Arsenie Boca: „Iisus nu-i zice adulterin doar celui care fură soţia fratelui său, dar şi chiar celui ce o priveşte pe drum, cu ochii poftei[709]. Nu-i adulterin doar cel ce se dă într-ascuns cu femeia altuia, ci şi acela care, după ce a alungat-o pe a sa, se însoară cu alta. Într-un singur loc pare a îngădui divorţul: bărbatul femeii adulterine, însă vina soţiei izgonite n-ar putea îndreptăţi în nici un chip crima pe care ar săvârşi-o cel trădat, însurându-se cu alta. În faţa Legii atât de absolute şi neîndurate, până şi ucenicii se ridică în două picioare. De vreme ce aşa trebuie să fie, la ce bun să se mai însoare omul? Dar El le răspunde: « Nu toţi sunt în stare de aceea ce spuneţi, ci doar aceia cărora le este dat. Deoarece sunt fameni (eunuci) născuţi aşa din sânul maicii lor, sunt fameni făcuţi de oameni şi sunt fameni în vederea împărăţiei cerurilor. Cine-I în stare să o facă, facă! (Matei 19,11-12) »"[710].

În „lumea concretă şi, deci trupească", bărbatul va râvni trupeşte la femeile din colectivitatea lui împreunându-se cu ele în împrejurări felurite, şi despre toate acestea aflăm că sunt expresii degradate ale adevăratei întâlniri şi uniri dintre bărbat şi femee abia prin raportare la *cercul sacru* al cununiei, adică al *împreunării prototipice*, precumpănită în şi prin rânduiala divină a familiei (sfinte). Graţie acetui prototip al împreunării bărbatului cu femeea, vom şti să distingem între, pe de o parte, „întâlnirea şi oferta a două feciorii sănătoase", care este precedată de o „alegere nesilită şi de o pasiune curată", când învoiala capătă caracter sfinţit şi, pe de altă parte, o „întâlnire" falsă, precum desfrâul şi adulterul. Acestea sunt „trădări viclene ale unităţii" dintre cele două suflete şi trupuri. În şi graţie tainei cununiei, „cele două trupuri se schimbă într-un singur trup, cele două sufletele într-un singur suflet". În adulter şi divorţ, unirea este trădată, ratată, fracturată. „Adulterul e un *divorţ secret*, întemeiat pe minciună şi pe trădare"[711]. „Divorţul urmat de o nouă căsătorie, e adulterul legiuit"[712]. „Iisus osândeşte întotdeauna în chip solemn şi răspicat adulterul şi divorţul"[713]. Iată schiţate cele trei tipuri de raportări ale ărbatului la femee (redate de primele trei ceruri concentrice: animalia, cununia, celibatul) :

[709] Matei 5, 27-28
[710] Arsenie Boca, în op.cit., p.17
[711] Ibidem, p.16
[712] Ibidem
[713] Ibidem



I – Matei 5, 27-28
II – Matei 19, 10 şi 11-12
III – Matei 19,11
IV – Luca 20, 34-36

În cercul dintâi (animalia: I) vom regăsi o multitudine de întâlniri trupeşti posibile dintre bărbat şi femeie. Toate sunt nedesăvârşite, toate sunt pur trupeşti (ţin strict de stratul aşezat de fenomenologi în ceea ce numesc „animalia"), aducătoare de „nefericiri".

Abia cu „înălţarea" celor doi, aşa cum se află ei în stare feciorelnică, spre *cercul al doilea*, care este cel al „cununiei tainice", al „unirii reale" a două „feciorii", putem vorbi despre un „cadru" conform cu *funcţiunea* pe care Dumnezeu a sădit-o în făptura creată, aceea de „reproducere a vieţii", de „răspândire a vieţii". Acolo, în cercul al II-lea ni se dezvăluie minunea transfigurării celor două trupuri într-un singur trup şi a celor două suflete într-unul: „bărbatul se ridică până la cununie, până la unirea unică cu femeia unică"[714], şi această *unire* se numeşte *iubire* şi familie. Deci prototiparul legăturii bărbatului cu femeia este familia întemeiată pe *cununie*, iar expresia unităţii celor doi este iubirea conjugală, singura *iubire castă* în ceea ce priveşte legătura bărbatului cu femeia. Din ea se dezvoltă o întreagă arhitectură de sentimente şi simţiri, de la delicateţea bărbatului, la intimitate, dăruirea jertfelnică a soţilor unul altuia şi a ambilor pentru copiii lor, trăirea în celălalt, ca singur loc de împlinire atât trupească cât şi sufletească, etc. etc.

Peste cercul acesta îl avem pe acela al celor care „necotropiţi de gânduri lumeşti", pot urca mai sus, la *celibatul desăvârşit*. Prototipul lor este călugărul.

Iar dincolo de acesta şi parcă incluzându-l în chip tainic şi pe acesta, avem al patrulea cerc al „vieţii din ceruri" pe care ni-l înfăţişează prin Cuvântul consemnat al Mântuitorului Sf. Evanghelist Luca: „Bărbaţii lumii acesteia se însoară, iar femeile se mărită; dar cei ce vor fi socotiţi să aibă parte de lumea viitoare şi de învierea morţilor, nu vor mai fi ţinuţi să se cunune, că aceia nu mai pot muri niciodată; sunt oameni asemenea îngerilor şi sunt copii ai lui Dumnezeu, fiind copii ai Învierii"[715]. Distingem, iată, cercul al IV-lea, al „vieţii din ceruri, în care bărbaţii şi femeile nu se vor mai cununa"[716]. "Marea ţintă a familia pământeşti este „zămislirea

---

[714] Ibidem, p.19
[715] Luca 20, 34-36
[716] Luca 20, 34-36, apud ibidem

de oameni noi; dar [în Împărăţia cerurilor] moartea va fi înfrântă şi nu va mai fi nevoie de primejdia seminţiilor"[717].

„Omul arhanghelizat în cer, prefăcut în duh de iubire, a învins fie chiar şi amintirea trupului; iubirea-i, într-o lume în care se află săraci, bolnavi, nenorociţi şi duşmani, se transfigurează într-o contemplaţie mai presus de cele pământene. Ciclul naşterilor s-a închis. Cea de a patra împărăţie a fost întemeiată odată pentru totdeauna"[718]. În viziunea inspirată de dumnezeieştile învăţături evanghelice ale Pr. Arsenie Boca, „cetăţenii acestei împărăţii fi-vor pe veci aceiaşi iar nu alţii, de-a lungul veacurilor"[719].

„Femeia nu va mai naşte în durere. Osârdia surghiunului e stinsă: şarpele e înfrânt. Părintele îl sărută iarăşi pe copilul fugit, raiul e găsit a doua oară şi nu va mai fi pierdut niciodată"[720].

Vedem, iată, că în toate cele legate de rânduiala căsătoriei răzbate chemarea Împărăţiei, suspinul pentru Raiul pierdut. Toate conduc la categoria categoriilor, la Paradisul pierdut, sunt, iată, învăluite de aura şi suspinul „nostalgiei Paradisului", de un *prototip* şi o *protosimţire* semănate în *solul sufletesc* al făpturii ca sentiment învăluitor, ca sentiment învăţător. Prin acest sentiment răzbate în lume, în toate simţirile omeneşti, pretrăirea de către om a legăturii cu Dumnezeu, în virtualitatea ei atotcuprinzătoare, cea mai cuprinzătoare dintre cele la care omul are acces. Prin aceasta se şi preîntipăreşte în lume calitatea omului de „colaborator al lui Dumnezeu". Or, *căsătoria*, dacă e săvârşită după legea cununiei sfinte şi a unirii fecioriilor devine *cadrul* cel mai obişnuit de împlinire a acestei calităţi. De aceea familia este şi cadrul virtual al celei mai desăvârşite armonii trupeşti şi sufleteşti şi al unităţii bărbatului cu femeia lui. În fapt, bărbatul, omul în genere, primeşte şi păstrează prin darul dumnezeiesc această putere de a le ridica *pe cele pământeşti la cele cereşti*, lucrare prin care se face, cu adevărat, „colaborator al lui Dumnezeu în lume"[721].

Înţelegem de ce Iisus a „ridicat căsătoria la rangul de Taină"[722], cu toate că Moise „coborâse raţiunile creaţiei" („îngăduirea dată de Moise" cu cartea de despărţire")[723]. Aici se situează un *act important* al confruntării dintre Iisus şi „cărturari" (farisei), care, ispitindu-L pe Iisus, L-au întrebat: „Se cuvine oare ca bărbatul să-şi lase femeia sa pentru orice pricină?"[724]. La care, Iisus le răspunde: „Dar n-aţi citit că Cel ce i-a făcut dintru început, bărbat şi femeie i-a făcut pe ei? Şi a zis: «Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va lipi de femeia sa şi vor fi amândoi un trup. Pentru aceea nu mai sunt doi, ci un trup. Deci, ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă»"[725].

Iisus, aşadar, intervine recreator, „întărind căsătoria la rostul ei de la începutul zidirii", adică ridicând-o „la rangul de Taină"[726].

Pr. Arsenie Boca leagă aspectul acesta tocmai de caracterul „înălţat" al familiei şi citează spre lămurire din Maleahi: „Oare nu i-a făcut El ca să fie o singură făptură cu trup şi suflet? Şi această făptură întrunită (unitatea căsătoriei) la ce năzuieşte ea? Odrasle pentru Dumnezeu"[727].

---

717 A. Boca, *op.cit,* p.19
718 Ibidem
719 Ibidem, p.20
720 Ibidem
721 Ibidem, p.21
722 Ibidem
723 Ibidem
724 Matei 19,3
725 Matei 19, 4-6
726 Pr. Arsenie Boca, *op.cit,* pp.20-21
727 Maleahi 2,15

Însă pentru toate acestea Dumnezeu a pus *câteva exigențe* în lume şi în făptură, care au caracter de daruri şi de taine. Mai întâi, a pus în lume pentru bărbat, exigența de a fi *hristofor,* „purtător de Hristos". O spune Sf. Apostol Pavel: „Dar voiesc ca voi să ştiţi că Hristos este capul oricărui bărbat, iar capul femeii este bărbatul iar capul lui Hristos Dumnezeu"[728].

Iată, deci, cereasca arhitectură: Dumnezeu, Hristos, bărbatul, femeia. În această arhitectură a iubirii şi a luminii, *bărbatul dacă nu e hristofor, purtător al Cuvântului făcut trup,* deci al cereştilor învăţături sau, cu un termen davidic, al dumnezeieştilot îndreptări, nu poate fi *cap* al femeii sale, el n-are nici o autoritate asupra ei şi deci nici o îndreptăţire în raporturile cu ea.

A doua *exigență harică* pusă de Dumnezeu în structura existenţei este *„suspinul firii" după patria și familia cerească:* „Căci ştiu că toată făptura suspină şi împreună are dureri până acum"[729]. Şi mai departe: „Şi nu numai atât, ci şi noi, care avem pârga Duhului şi noi înşine suspinăm în noi, *așteptând înfierea*, răscumpărarea trupului nostru"[730].

Suspinul firii din om nu primeşte odihnă decât de la „libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu": „Pentru că dorul statornic al făpturii aşteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu"[731]. „Făptura însăşi se va izbăvi din robia deşertăciunii, ca să se bucure de libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu"[732].

II Genealogia

1 Genealogie pământească şi genealogie celestă. Naşterea duhovnicească

Instalarea omului în cadre spirituale de viaţă, mutarea grijilor sale de la cele lumeşti spre cele cereşti, aduce după sine izbăvirea, recuperarea curăţiei sale originare, pe care-a avut-o ca făptură creată de Dumnezeu la începuturi. Dintru începuturi, omul a fost feciorelnic, înţelept, curat şi pe deplin luminos, având, altfel spus, transparenţă dumnezeiască. Acestea nu i-au fost retrase de Dumnezeu la cădere, ci numai s-au întunecat prin impurificarea păcatului, adică s-au virtualizat, au căpătat caracter latent. Ele pot fi recuperate de om cu condiţia ca acesta să se reaşeze în cadre de viaţă curată, purificatoare. Unul dintre cadrele acestea este, cum am precizat, taina cununiei, trăirea familiei la pragul ei de taină, ferirea celor doi să alunece în fiziologia singurătăţii, a însingurării păcatului. O altă proprietate a *cadrelor noologice,* aşadar, este *curăția originară,* „eterna feciorie" sau „înţelepciunea".

Căderea în păcat semnifică şi căderea din curăţia originară sau, în termenii noştri, separarea cadrelor noologice de cadrele concrete, a cadrului celest de cel pământesc, a Raiului de Pământ, a „cetăţii lui Dumnezeu" de „cetatea terenă", cum a spus Sf. Augustin. Cadrele noologice, fiind preexperienţiale, au, în virtualitatea lor, toate posibilităţile de manifestare ale unei persoane, ale unei specii sau ale unei comunităţi în câmpul lor de „evoluţii" posibile (cum se întâmplă cu protovederea care este în fapt, *proto-ochi* ce are *în latența* lui toate posibilităţile vizuale, de manifestare a funcţiei vizuale). Orice lucru, persoană sau colectivitate este, întâi de toate şi deci înainte şi independent de orice manifestare concretă, ansamblul virtual de *protofuncții* sau de *protomanifestări* (protoevoluţii) sau, cu un termen foarte abstract, *protodinamisme.* Aşa se înţelege gândul psalmistului că Dumnezeu ne cunoaşte în toată alcătuirea noastră dinainte chiar de a fi în pântecele matern, tocmai fiindcă hotarele fiinţei noastre, marginile personaliste ale fiinţei noastre sunt „date" ca proto-funcţii în care e foarte probabil să se preîntipărească sub forma unor protolimitaţii şi unele efecte ale păcatelor predecesorilor noştri.

---

[728] în I Corinteni 11,2
[729] Romani 8, 22
[730] Romani 8,23
[731] Romani 8,19
[732] Romani 8,21

Teoria szondiană a „inconştientului genealogic" (ca un câmp protopsihic), teoria inconştientului colectiv jung-ian (orizontul arhetipurilor), sunt ferestre deschise spre cunoaşterea unor asemenea protodinamisme ataşate apartenenţei noastre la genul uman. În raport cu acel ansamblu de psihodinamisme virtuale numite de către Jung arhetipuri, În viziunea lui Szondi, orice persoană preia în subconştientul său şi un ansamblu de pre-limitaţii proprii *neamului* din care face parte, ca tot atâtea protodinamisme genealogice, pe care Szondi le numeşte „pulsiuni infrapsihice" sau „genotipice". Dependenţa evoluţiilor potenţiale ale unui individ de câmpul acestor pulsiuni infrapsihice care compun „inconştientul genealogic" a fost numită de Szondi „genotropism". Genotropismul ne arată că în *virtualităţile* persoanei nou născute pretrăiesc un fel de „printuri" care provin de la predecesori, şi care se adaugă, iată, acelor prototipare generice numite arhetipuri în psihologia jung-iană, care ţin de apartenenţa la genul uman. În termenii ipotezei cadrelor noologice, adică ale „curăţiilor originare", *oamenii* preiau în manifestărilor lor, odată cu virtualităţile cadrelor noosice şi aceste „printuri", datorate, însă, *păcatelor originare*, de care ne spală botezul, readucerea noastră la curăţia dintâi, prin aceea că, odată cu botezul, Iisus Însuşi revine în firea noastră omenească, adică noi ne „naştem spiritual, duhovniceşte" şi, astfel, intrăm în „generaţia spirituală a lui Iisus", în „neamul său duhovnicesc". Acest neam nu se naşte „după legile animale [ca] neam ispitit permanent de pofte inferioare"[733], ci se naşte spiritual sau duhovniceşte în şi prin revenirea la „curăţia originară", deci la „neamul sau poporul ceresc", la neamul din ceruri.

După botez, care este, cum vedem, o *taină*, omul are posibilitatea, graţie *trăirilor* sale înălţătoare şi înălţate, să fixeze la temelia existenţei sale încă alte cadre noosice pentru redobândirea curăţiei originare.

Aşa se face că omul este şi „realitate spirituală" şi, suprem, duhovnicească, este şi fiinţă celestă, nu doar *animalia*, fiinţă terenă. („Realităţile spirituale numai *trăirea* le fixează în temeliile omului", subliniază Pr. Arsenie Boca[734]).

Înomenirea lui Iisus, adică venirea lui Dumnezeu-Fiul în firea omenească, a însemnat *recuperarea unităţii pierdute* dintre toate cadrele noologice şi toate cadrele concrete ale existenţei (vieţii).

(„Dar odată cu venirea lui Iisus în firea omenească s-a coborât iarăşi Fecioara – veşnica înţelepciune – redându-i-se noul chip de viaţă în neamul duhovnicesc al lui Iisus, neamul cel creştinesc"[735]).

Putem vorbi, iată, despre *dubla genealogie a fiinţei umane*, o *genealogie pământească* în raport cu „neamul de consângenie" şi *genealogia celestă*, adică apartenenţa noastră potenţială (ca orice apartenenţă) la „neamul ales" sau „duhovnicesc" al lui Hristos. Dacă nu trăim după acest „nou stil de viaţă" (după Hristos), atunci accesul la „curăţiile originare" eşuează, „iar neamul omenesc se scufundă într-o nouă catastrofă" (ibidem). Unirea concretă a cerului cu pământul, a „curăţiilor originare" cu trupul omenesc, este Fecioara Maria şi naşterea Mântuitorului din Fecioară este expresia reunificării *prototimpului* cu *timpul istoric* sau circumstanţial, a veşniciei cu vremelnicia noastră. „Cultul Sfintei Fecioare Maria, Maica Domnului", este expresia acelui câmp de curăţii originare devenit câmp de trăiri curate, prin care se realizează „unificarea" „învăţăturilor revelate" cu modurile de viaţă concretă, ceea ce este esenţa *căii, adică* „imitatio Christi". *Genealogia duhovnicească a omului creştin îl plasează pe acesta în câmpul unui inconştient genealogic care „depozitează" şi deci înmănunchează încă alte „figuri" decât cele opt decriptate de Szondi, care la psihologul ungur, conţin în ele pulsiuni compulsive şi preînchid un destin negativ, ca un fel de blestem. Aceste alte figuri pe care ni le-a descoperit genealogia duhovnicească în profunzimile inconştientului nostru genealogic, al genealogiei noastre cereşti, sunt: „sfântul", „fecioara", „fratele", „calea", „poarta", „crucea", „mirele" şi „Biserica", adică Împărăţia cerească (a*

---

733 Arsenie Boca, *op.cit,* p.24

734 În op.cit., p.24

735 Ibidem

lui Dumnezeu) pe pământ. Acestea toate, întrunite în inconştientul nostru genealogic ca ansamblu de dinamisme sufleteşti şi deci de prototrăiri (prototipare), compun un câmp de actualizări ale unităţii în Hristos a persoanei umane, adică ale unităţii genealogice creştine a fiinţei umane, întru neamul duhovnicesc al lui Iisus Hristos. Prin aceste protodinamisme christice, realităţile spirituale sau duhovniceşti sunt fixate în temeliile omului (adică Iisus Hristos este însăşi temelia noastră, piatra din vârful unghiului, calea şi poarta).

Prin Iisus Hristos a fost restabilită „calea fecioriei, a curăţiei", a neprihănirii, calea iubirii mistice.

Toate acestea au fost fixate sub formă de cadre noologice definitorii pentru modul creştin de viaţă şi sub formă de *învăţături şi prototendinţe*. „Cultul Înţelepciunii a devenit unul şi acelaşi cu însuşi Cultul Sfintei Fecioare Maria, Maica Domnului". „În ea natura feminină devine fără prihană şi naşte prin Duh. Astfel se naşte noua generaţie omenească, generaţia lui Iisus Hristos, nemuritoare, biruitoare asupra neajunsului nesfârşit al naşterilor şi morţilor. Calea care duce la restabilirea chipului integral al omului se deschide prin Fecioara Maria şi prin zămislirea sa a Fiului lui Dumnezeu. Aceasta este calea fecioriei, a curăţiei, a neprihănirii, calea iubirii mistice"[736].

Adevărurile aceste primesc lămuriri noi graţie *teoriei cadrelor noologice*, fiindcă prin aceasta înţelegem mai temeinic şi mai cuprinzător posibilitatea „spiritualizării vieţii generaţiilor decăzute"[737] şi dobândim o nouă viziune „asupra transfigurării *vieţii*, asupra venirii unui nou gen".

Teoria cadrelor noologice ne previne asupra distanţei, spre prăpastie uneori, dintre un cadru ca acela al iubirii senzuale dintre bărbat şi femeie şi cadrul spiritualizat al iubirii mistice şi al *cununiei tainice* (al tainei cununiei) a celor doi. Orice creştin are de rezolvat această „tensiune" ce îmbracă pentru unii caracter de „antinomie a conştiinţei creştine"[738]. În realitate ea rămâne antinomie numai acolo unde nu s-a găsit o punte între *donum* şi *superaditum*, adică acces la *misterul conjuncţiei* trupului cu sufletul. Problema a făcut epocă prin polemica între Varlaam şi Sf. Grigorie Palama, iar soluţia găsită de Sf. Grigorie Palama a şi inaugurat un curent de gândire – palamit – şi o nouă metodă către iubirea mistică: *isihia* şi deci curentul isihast.

Rămâne totuşi o problemă asupra căreia se exprimă prevenitor un duhovnic atât de inspirat precum Pr. Arsenie Boca. Fiindcă, Biserica aduce o lămurire asupra chestiunii prin teologia miracolului (tainei) transformării - care se petrece prin Fecioara Maria - „genului decăzut şi împărţit" (fragmentat) în „feciorie şi maternitate iluminată, primind într-însa Logosul lumii Care se naşte de la Duhul" (ibidem). „Dar se pare că *nici o deducţie* n-a fost făcută în ceea ce priveşte *căile pozitive* de iluminare şi *transfigurare* a vechiului element de rasă al genurilor. Sensul religios şi pozitiv al iubirii ca legătură care [ataşează un atare sens] însăşi ideii de om, ca *fiinţă integrală*, nu e revelat clar. Aceasta rezultă din dezvoltarea nedeplină în creştinism a concepţiei antropologice"[739]. În orice om se regăseşte, iată, pe de o parte, „genul decăzut şi fragmentat", iar pe de lată parte întregul, unitatea de dinaintea fragmentării şi a declinului, dată în şi sub forma unui copleşitor *suspin* după raiul pierdut, dar şi sub forma unei teribile puteri pozitive, resădite în om prin Iisus Hristos, de a te bucura cu bucuria întregului originar, bucurie devenită posibilă prin recuperarea iubirii dintâi, nefragmentată în iubire de frate şi ură faţă de duşman, putere sufletească miraculoasă, care te face capabil, altminteri spus, să-ţi iubeşti nu doar fratele ci şi duşmanul, ca parte el însuşi a întregului dinlăuntrul tău, ca singură cale spre bucuria deplină, spre actualizarea sufletească a binelui din adâncurile fiinţei, spre restaurarea speranţei şi spre redobândirea certitudinii mântuirii. Omul acesta întreg şi nefragmentat este rodul iubirii şi al amintirii paradisului, deci om al nostalgiei. Numai această dublă calitate, de om al iubirii şi om al nostalgiei paradisului pierdut, face din fiecare ins un om deplin. Altminteri, umanitatea noastră

[736] Ibidem, p.25
[737] I Timotei 2,15
[738] Pr. Arsenie Boca, p.26
[739] Ibidem

rămâne o simplă virtualitate amânată uneori indefinit. Numai iubirea şi aminirea paradisului pierdut poate înnoi însuşi trupul nostru, redându-ne unitatea sufletului cu trupul, a intelectului cu inima, a vieţii de pe pământ cu veşnicia de dincolo de mormânt, a bărbatului cu femeia lui dobândită ca dar al cununiei, ca rod al tainei cununiei, cea mai teribilă dintre tainele cuplului.

2 „Păcatul - conspiraţie a minţii omului cu diavolul împotriva legii lui Dumnezeu"

Toate cele despre *iubire* sunt adevăruri principiale. Pr. Arsenie Boca şi Pr. Stăniloae, mari teologi şi antropologi creştini (deschizători de drum pentru o sociologie creştină) stăruie asupra dramatismului condiţiei umane, asupra faptului că iubirea ca şi „alte lucruri ale vieţii creatoare", fiind *spirituale,* nu pot fi asimilate mecanic „organizării fizice şi trupeşti a vieţii omeneşti", „sortindu-le" într-un anumit sens „unui destin tragic" (ibidem). În aceste condiţii, noologia creştină capătă o relevanţă uriaşă căci este o ştiinţă despre *dinamismele* (atitudinile) care „mişcă cerul spre pământ" ori „îl izgonesc ca şi cum nu ar fi". „Cerul" este *numele generic* pentru „cadrele noologice", pentru „curăţiile originare". În sens creştin, „înălţarea sau josnicia la care este supusă viaţa"[740] atârnă decisiv de „importanţa care se dă *naşterii de sus*, suprapunerii de Taină [a] Fiului lui Dumnezeu în Fiul Omului"[741]. Într-o atare viziune, „Bunavestire taie hotarul între sfinţi şi oamenii de nimic".

În taina Bunei Vestiri se poate *tâlcui* ce fel de *atitudine* poate „mişca cerul spre pământ" ori „îl poate izgoni ca şi cum n-ar fi". Aceasta începe chiar cu „ridicarea reală, nu numai doctrinară, a căsătoriei la rangul de Taină"[742].

Altfel spus, deşi „Legea divină e înscrisă în fire" totuşi, în lumina „teoriei latenţelor sufleteşti", acest fapt nu este decât o „latenţă", un dar, faţă de care, în sensul actualizării lui, responsabilitatea omului este uriaşă. De *atitudinea* noastră depinde actualizarea acestui „dar" (al atotlucrării legii divine în toată firea), *confirmarea* acestui *adevăr* (care, altfel spus, rămâne o virtualitate). Ceea ce este adevărat în latenţa existenţei (pe linia darurilor) poate să rămână o simplă chestiune circumstanţială în viaţa noastră concretă: *Depinde cum trăim*. De acest „cum trăim" atârnă împlinirea acţiunii Legii divine în viaţa noastră, chiar dacă ea este „înscrisă în fire", inclusiv în „firea noastră". Însă omul „îşi poate ieşi din fire", ori „se poate comporta *nefiresc* cum nu-i este *firea* ori *firea* lui poate fi ea însăşi „ne-firească". Cum pare să fie toată modernitatea. Un ins oarecare, de pldă, poate fi de *neam* ciudat. El este un om ciudat după neamul lui (ciudăţenia este o trăsătură a neamului său nu doar a lui).

Omul poate trăi în cadrele noologice, adică în conformitate cu legea „ curăţiilor originare", dar tot el se poate lăsa pradă păcatului, îl poate săvârşi cu „voluptate" uneori. „Păcatul este o conspiraţie a minţii omului cu diavolul împotriva Legii lui Dumnezeu"[743].

Or tocmai din primul gând pe care îl ai când te căsătoreşti poţi consimţi la această viaţă conspirativă, în compania semisecretă a celui rău, când începi să-ţi spui: „ce să începem cu copiii din primul an, ci să ne mai trăim viaţa. Căci mai avem vreme"[744].

„Cu acest gând, dacă-l primiţi şi-l luaţi de bun, vă deschideţi calea către păcat şi către tot felul de necazuri care vin matematic"[745]. Prin urmare, orice început este o problemă de „încadrare". Unde te încadrezi sau, altfel spus, ce „poziţie sufletească" adopţi într-o chestiune dată. Această „poziţie" decurge oarecum mecanic din „cadrul" în care te manifeşti. Dacă acest *cadru* este un „gând bun, curat", vei „mişca cerul spre pământ", dacă este un „gând rău", ori un „simţământ" eronat, „vei izgoni cerul ca şi cum n-ar fi". Altfel spus, în loc de a ridica realmente

---

[740] Ibidem, p.27
[741] Ibidem
[742] Ibidem
[743] Ibidem
[744] Ibidem
[745] Ibidem

căsătoria la rang de Taină şi cu roade pe măsură, o vei coborî în strâmtoarea păcatului şi te vei nimici pe tine sufleteşte şi odată cu tine şi pe cea care ţi-a fost dăruită prin „darul căsătoriei" (căci acesta este un *dar* şi numai păcătoşii îl percep ca pe un *dat* simplu, deci ca pe o simplă „natură").

Căsătoria, ca realitate sufletească, este *latenţă,* ca toate darurile care trebuie împlinite şi înmulţite, altfel rămân simple latenţe, promisiuni neadeverite. Prin urmare, dacă subordonezi *familia* actului de „căutare a plăcerii", o cobori la starea de natură, anihilezi caracterul dăruit al căsătoriei, ratezi taina ei, aluneci în păcat şi în crimă şi, la capăt, este pedeapsa Legii „care vede toate ale omului".

Din atitudinea înălţătoare decurg cele bune şi fericite, din cea care coboară spre plăcere şi păcat decurg „greşeli de convieţuire", risipirea şi deci ratarea tainei, a energiei sufleteşti, urmate de o serie de nenorociri, care, în cele de pe urmă, vor veni. „Cu divorţul nu scapi de greşelile făcute. Adesea ele te urmăresc în multe căsătorii sau în orice altă parte ai lua-o. Nu te scapă nici rugăciunile!"[746].

Şi atunci, ce e de făcut?

În toate Dumnezeu a pus posibilitatea întregului, altfel spus, în orice *lucru* doarme în latenţa lui tot universul, dar nu oricum, ci ca „agent al acelei *finalităţi vitale*" proprie lucrului respectiv şi numai lui. Cum se exprimă dr. Paulescu, fiziolog creştin, „finalitatea rămâne *în* această fiinţă; ea are în vedere utilitatea *numai* a acestei fiinţe, nu şi pe aceea a altor fiinţe, cu care poate să vină în conflict"[747]. Numim acest „întreg" lăuntric lucrului (sau fiinţei vii), pe care nu-l poate epuiza nimic, nici una dintre manifestările concrete ale lucrului respectiv, *latenţă*. Pentru fiinţele vii, Paulescu propune noţiunea de *suflet* pe care-l defineşte ca „agent al finalităţii vitale a fiinţei", a oricărei fiinţe. Acesta face ca „actele vitale" să compună oricând, în orice moment al seriei sale de manifestări pe care o numim *viaţă*, o „grupare armonioasă în care totul concordă şi nimic nu ne face să admitem că finalitatea biologică este efectul unui agent unic pentru fiecare individ"[748]. În al doilea rând, „sufletul" ca „agent al finalităţii vitale nu cade sub simţurile noastre". Or "din faptul că simţurile nu sunt impresionate decât de energia fizică, rezultă că acest agent diferă, prin natura sa, de energia fizică" (ibidem). În al treilea rând, el diferă de materie, e *imaterial.* Am ales un termen, cel de latenţă, pentru a defini acest „întreg lăuntric" ireductibil la oricare dintre actualizările sale, una cu ele şi mereu diferit de ele, (iar pentru fiinţele vii, termenul potrivit este cel de *latenţă sufletească*). Întrucât această latenţă îmbracă caracter de *unitate funcţională,* existentă înainte şi independent de orice act funcţional concret („manifestare"), o putem numi şi protorealitate sau „protolucru", „protofiinţă" (unitatea fiinţială pre-experienţială a toată fiinţarea). Faţă de *lucrul concret* avem un *întreg* într-una din formele lui specificate (specie) care capătă forma latenţei gradate, o întreagă arhitectură de valenţe posibile, care fac din lucrul respectiv ceva inepuizabil, imprimându-i, totodată, o *tensiune* între latenţa lui cea mai adâncă şi actualitatea lui cea mai „radicală". Despre *cineva* care face tot ceea ce poate pentru a reuşi într-o chestiune spunem că „şi-a dat sufletul" lui pentru acel *ceva* anume. Florile când sunt înflorite spunem că şi-au dat sufletul lor în starea florală. În toate există o „stâlpare", „o stare florală" care pune la încercare „sufletul" lucrului respectiv, latenţa pentru care şi prin care a fost admis între cele „reale" şi „concrete" ale existenţei.

3 Destinaţie şi destin

De ce a venit omul cutare pe lume? Pentru o anume „destinaţie" a lui, pe lângă cea generică. Altfel spus, el are tot timpul în fiinţa lui cele trei stepene: *latenţa* lui cea mai adâncă şi *generică* (generic umană), despre care nu ştim decât foarte puţine lucruri şi dintre acestea numai

---

[746] Ibidem, p.28

[747] „Noţiunile de suflet şi Dumnezeu în fiziologie", Ed. Anastasia, 1999, p.203

[748] Ibidem, p. 104

pe cele inteligibile, nu pe cele sensibile (Jung asimilează această latenţă arhetipurilor, morfologia culturii o asimilează unui suflet al culturilor, L Blaga o asimilează unei matrici stilistice, misticii o asimilează acelei inexprimabile bucurii pe care o procură extazul mistic etc.), *latenţa lui specificată*, graţie căreia întregul a căpătat în insul concret forma seminţiei, a neamului din care face parte, despre care aflăm câte ceva prin două expresii ale ei semi-actualizate: geniul şi eroismul. În al treilea rând, este *vocaţia* lui, adică suma de „manifestări" în şi prin care el îşi dă sufletul ca şi cum ar răspunde unei chemări tainice. (Spunem despre cineva pasionat de ceva că sufletul lui este cu lucrul pasiunii lui, care e ca un fel de patimă suprafirească a vieţii lui, cum ar fi, de pildă, iubirea de Hristos la marii călugări şi sfinţi ai pustiei, un studiu ori o căutare creatoare, ca în exemplul geniilor sau al personalităţilor de vocaţie, ori al harismaticilor etc.). Există, de aceea, trei riscuri de alunecare, de cădere a lucrului / fiinţei: a) o cădere la scara întregului său şi deci al universalităţii lui, când acel „lucru" sau „fiinţă" îşi ratează, dintr-o cauză ea însăşi semi-tainică, fiinţa (fiinţarea), cum se întâmplă, de pildă, cu marile aristocraţii, cu mari tradiţii dispărute, cu dinastiile harismatice care dispar din istorie, cu epocile de masivă degradare a vieţii spirituale a popoarelor (un exemplu este epoca modernă şi postmodernă care, spiritual, este o epocă degradată, aşa cum o atestă secularismul ei, mediocritatea senzualistă a persoanei, idolatria consumului şi a ideologiilor, nomadismul sexual, anarhosexualitatea, cultura nihilismului, care a devastat omenirea mai mult decât efectul unui tsunami devastator etc.); b) la scara speciei, când îşi ratează „destinul" sau destinaţia, „trecând" în *altceva* străin de specia sa (ca în lupta pentru supravieţuire din natură ori ca în marile trădări de neam etc.); c) la scara vocaţiei, cu lenea ori cu trufia, etc. care îl aduc în starea de ratare a „vocaţiei" sale (a chemărilor sale). Cu păcatul originar, Adam a ratat la toate cele trei niveluri dar mai ales la primul, ceea ce a şi provocat marea fractură între „protoumanitatea" lui şi „individualitatea" sa, între omul credincios şi individualitatea psihologică. *În psihicul lui, protumanitatea chipului divin din el s-a refugiat în cel mai tainic adânc al său, într-o latenţă pură, iar el însuşi s-a trezit aruncat într-un alt orizont, în cel al „morţii". Faţă de acesta „viaţa veşnică" a devenit o latenţă adânc scufundată în abisul fiinţei sale, ceea ce a dezlănţuit în univers cel mai teribil suspin: suspinul fiinţei după întregul pierdut, după Raiul retras (Paradisul pierdut). Acest suspin a fost numit de A. Crainic „nostalgia Paradisului", nu a oricărui întreg, ci al aceluia prin care el avea în sinea lui unitatea cu Dumnezeu. Această unitate a devenit problematică; el, protopărintele nostru, l-a pierdut atunci pe Dumnezeu. Cu Iisus Hristos el l-a recăpătat prin Darul darurilor cereşti (nu prin eforturile lui pământeşti, ci prin actul iubirii divine).* În sensul acesta se poate spune că omul poate readuce la pragul treziei acel „întreg" virtualizat la „cădere" numai în şi prin vehicolul „trăirii" şi al „conştiinţei" eshatologice, adică numai prin mijlocirea dorinţei şi a voinţei de mântuire, prin actele care fac din mântuire un dinamism sufletesc lăuntric, o *stare sufletească nemijlocită,* cât se poate de concretă, altminteri nu. În acea *stare sufletească* se recompune „unitatea pierdută" a omului cu Dumnezeu, care, pentru a nu-şi pierde continuitatea trebuie să fie *întreţinută* ca şi flacăra unei candele. În sensul acesta, putem spune că „Dumnezeu iartă, dar nepedepsit nimic nu lasă". Adică aşează totul în ispăşire. Aceasta e diferenţa între concepţia realist-dramatică a mântuirii (proprie ortodoxiei, de pildă) şi concepţia optimist-ideologică despre mântuire. Spovedania se bazează pe prima concepţie, ignorarea spovedaniei ca *taină* (interpretarea ei strict simbolică) se bazează pe a doua concepţie. „Spovedania te pune în temă cu vinovăţiile tale faţă de *hotarele legii* de la cununie (în cazul Tainei căsătoriei, n.n. I.B.), pe care le-ai călcat şi-ţi dă iertarea lui Dumnezeu pentru neştiinţă, dacă aceasta a fost, sau pentru neputinţă dacă aceasta este, şi-ţi dă puterea şi răbdarea ispăşirii, dacă te îndrepţi ca şi convieţuire"[749]. Prin urmare, Dumnezeu ne iartă greşelile, dar ne dă şi posibilitatea îndreptării, adică ne aşează în *suişul ispăşirii*, fără de care nu există nici îndreptare şi nici libertate, căci ar fi ca şi cum Iisus Hristos ar lua asupra lui totul, de fiecare dată, şi noi n-am colabora cu El în actul îndreptării noastre ci numai în clipele de „sărbătoare", adică acolo şi atunci când

[749] Arsenie Boca, *op.cit,* p.28

conştiinţa noastră a fost urcată la cer printr-o scurtă interpolare edenică. Or, mai prozaic spus, e ca şi cum noi am voi să călătorim cu Iisus cel înviat, adică numai pe drumul Emausului nu şi pe drumul Golgotei, numai cu Cel bine îmbrăcat, Cel ce are depline puteri, ferit de primejdii şi, în schimb, cu cel batjocorit, aflat la strâmtoare, nu ne-ar mai place să fim tovarăşi, grăbindu-ne să-l lăsăm singur pe cale, călător însingurat pe drumurile păcatelor și ale suferinţelor noastre. Este drept că Mântuitorul fiind cu noi, pe cale strâmtorată, nu ne mai lasă căci El nu-l părăseşte pe cel nevoit, cu condiţia ca acesta să nu cedeze, să îşi continue călătoria. Şi atunci îl scoate la liman, pe „podeul de lumină" din măgura păcatelor, a rătăcirilor şi alunecărilor noastre.

Prin urmare, în toate sunt puse tot felul de „scăzăminte", de „diferenţieri" care semnalează o „diferenţă" a diferenţelor, infinită înlăuntrul lucrului însuşi, al persoanei, al instituţiilor, este diferenţa dintre „prototip" şi „lucrul însuşi", dintre cadrul lui noologic de manifestare (inepuizabil) şi *încadrările concrete* ale tuturor manifestărilor sale. În toate „încadrările" acestea pulsează „cadrul noosic" sau „spiritual" (noologic) al „realului" respectiv, al lucrului sau fiinţei date. Într-o familie concretă, avem, pe de o parte, în pura lor latenţă, un tată infinit de bun, o mamă (şi o soţie) infinit de bună, copii infinit de buni şi, pe de altă parte, acelaşi tată bun, dar adeseori, morocănos, ori trist, ori mânios, umbrit de „răutate" şi de „slăbiciuni", de păcatele vieţii şi tot astfel e mama şi tot astfel copiii. Dar diferenţa aceasta e lăuntrică fiecăruia dintre ei, iar *bunătatea* lor, chiar înainte de a se preschimba în opusul ei, în răutate, are *o scară concretă* care face din *insul* concret o fiinţă care urcă şi coboară, e când mai bun, când mai puţin bun, chiar dacă e întotdeauna bun. Iar uneori e *bun* până la jertfă, până la a-şi da sufletul pentru „ai lui". În atari momente apare şi *riscul* lui cel mai mare. Căci nu toţi ştiu să-şi *dea sufletul*, ci numai cei care o fac *atunci* când sunt chemaţi s-o facă şi *cum trebuie* s-o facă, adică în aşa fel încât să placă semenilor lui, nu doar lui şi celor din cercul strâmt al familiei sale. Problema *pedepsirii* şi deci a ispăşirii se complică din clipa în care constatăm că *greşelile* săvârşite de noi sunt întotdeauna împletite cu ale altora, nu sunt *doar* ale noastre şi *atunci* numai grija lui Dumnezeu poate cântări şi numai „ştiinţa" lui Dumnezeu are în ea cântarul corect şi măsura corectă. Aici intervine toată nădejdea rugăciunii şi toată legitimitatea ei, ca să-L rugăm pe bunul Dumnezeu să nu întârzie să ne desfacă pe fiecare din răutăţile celorlalţi ca să putem purta ispăşirea pentru greşelile noastre. În acest sens, Dumnezeu ia asupra Lui partea de greutate pe care ştie că noi n-o putem purta. Acesta este miracolul şi misterul proniei, al grijii lui Dumnezeu pentru fiecare. Aici redevenim optimişti în legătură cu *pedeapsa* îngăduită de Dumnezeu. Noi putem purta jugul pedepsei numai dacă-l purtăm împreună cu Iisus, cu Dumnezeul iubirii şi al milei, altfel ne-am prăbuşi striviţi sub greutatea şi masivitatea păcatelor şi a greşelilor noastre. Această „hristologie" dinamică este singura care ne apără de căderea în deznădejdea păcatului, adică în *spaima* de pedeapsă care poate bloca ispăşirea. Fără de intervenţia lui Dumnezeu, această ispăşire ar fi practic blocată şi noi am pieri fără de nici o nădejde de mântuire. De aici, importanţa uriaşă a rugăciunii, ca parte a conştiinţei expiatorii, care-L cheamă permanent pe Dumnezeu de ajutor şi de tovarăş în călătoria ispăşirii, călătoria expiatorie.

Această hristologie dinamică ne îndrumă să aducem o relativă corectare concepţiei care pune o cezură între suflet şi simţualitatea noastră. Sigur că sufletul este nesenzitiv, nu cade sub simţurile noastre, dar *stările* sufleteşti adică *modurile* sale, manifestările sale, cad sub simţuri, devenind *sensibilităţi*, ba chiar imprimând sensibilităţii o *modulaţie istorică şi etnospaţială*, vizibilă cu variabilitatea ei în timp şi în spaţiu (cu modurile ei). Acestea trec apoi în simţuri şi astfel aflăm dacă noi înşine suntem mai sensibili ori mai insensibili, ba influenţează chiar şi direcţia sensibilităţii noastre (predilecţia ei). Prin urmare, de Dumnezeu avem nevoie ca să ne putem realiza atât ca fiinţe morale (în ispăşire) cât şi ca fiinţe estetice (sensibilitate). Fără de Dumnezeu cele două ipostaze ale genului uman rămân simple virtualităţi niciodată actualizate şi cunoscute. Familia este cadrul cointensităţii lor practice şi studiul ei se suprapune în mare măsură cu studiul omului însuşi ca persoană individuală şi colectivă.

III Stocurile genealogice

1 Stocurile genealogice, o constantă a istoriei?

Există în lume, şi în societatea românească încă mai marcat, un fenomen de *prăbuşire genealogică.*[750] Familiile şi genealogiile pe temelia cărora s-au edificat „vechile regimuri" idealiste şi oarecum „puritaniste" în lumea europeană, au fost împinse într-un proces de descreştere, într-un „declin" lent sau accelerat, în funcţie de anumite particularităţi „naţionale" (ocupaţii, războaie „ideologice", ideocraţii etc.). Din marile familii care au „făcut" România modernă, precum Brătienii, de pildă, n-a mai rămas decât amintirea gloriei de odinioară a unei *genealogii binecuvântate.* Este suficent, de pildă, să ne amintim că din marea dinastie harismatică a Muşatinilor, care ni l-a dat pe Sfântul Voevod Ştefan cel Mare, n-a mai rămas nimic în linie genealogic-istorică, ci numai în linia genealogiei cereşti, prin memoria acestei dinastii şi prin canonzarea Sfâtului Voevod. Istoriceşte, au dispărut toţi în chip tainic precum au apărut. Basarabii la fel. Familia Brâncovenilor se adaugă seriei harismatice de sfinţi şi martiri români. Şi exemplele ar putea continua. A existat în lume, întotdeauna, un *stoc* relativ constant de „familii înălţate sau harismatice", cu un foarte acut sentiment al autocontrolului, cu moravuri curate, cu un climat de austeritate, cu o anume smerenie, vizibilă în *discreţia* sistemelor de comunicare, în strategia „tăcerii" ca metodă de comunicare (fără vorbe) etc. Acest *stoc genealogic* a fost întotdeauna acompaniat, ca de o umbră, de unul „alternativ", mult mai redus ca pondere, compus din *familii* noologic „dezlânate", *decăzute,* cu un scăzut sentiment al ruşinii, cu o înclinaţie spre senzualism şi o cultură a plăcerilor, favorizând înclinaţia spre cedare, robia primului impuls, deci un foarte coborât autocontrol, o „subcultură" a ironiilor şi neseriozităţii, a sentimentelor uşoare şi deci a zeflemelei etc. Acest *stoc genealogic secund* a favorizat orientările materialiste, hedonismul, masificarea, nuclearizarea familiilor, aritmetica politică, opţiuni maritale strict statistice (aleatorii), libere de orice condiţionare genealogică, neselective, înclinaţia spre secularism, ba chiar spre un anume ateism semi-activ, spre anarho-sexualism şi promiscuitate. *Aceste două stocuri genealogice ale popoarelor au fixat tipul şi gradul de echilibru al planetei*, adică au imprimat omenirii un anume *coeficient* de înclinaţie diamorfologică spre unul din cei doi „poli genealogici". Până spre secolul al XVIII-lea, lumea europeană a beneficiat de o preeminenţă a „stocului genealogic" « înălţat », idealist, dovadă marile familii „puritane" şi „regimurile" de aceiaşi culoare: „l'ancien regime" în Franţa şi „epoca elizabetană" în Anglia, în genere, regimurile moharhiilor de drept divin, care-şi căutau legitimitatea în morala creştină şi în „confirmarea divină" (consacrare religioasă), toate indică un fundament genealogic „puritan". Muşatinii şi Basarabii în Ţările Române au fost asemenea dinastii binecuvântate, linii genealogice harismatice, înălţate, corespondentul românesc al « vechiului regim » din Franţa şi al epocii elizabetane în Anglia. Toate genealogiile europene ale vacului de mare ascensiune spirituală a Europei au fost de tipar înălţat, genealogii creştine, cu o religiozitate profundă, furnizând martiri, mucenici, sfinţi, fondatori de ordini religioase, de lideri spirituali etc.

Teoria lui Demolins arată că regimurile monarhice s-au corelat cu stocuri genealogice înălţate, puritane, centrate pe sisteme de rudenie extrem de austere, pe direcţii patriarhale, care cumulau în *figura capului de familie* cele trei funcţii ideaţionale: pontifex, magistrat şi suveran.

---

[750] Găsim la Sf. Evanghelist Luca o formulare care ne îndrumă la o examinare a chestiunilor legate de căsătorie şi de rânduiala genealogică în veacul nostru: „Fiii veacului acestuia se însoară şi se mărită, dar cei ce se vor învrednici să dobândească veacul acela şi *învierea din morţi* nici nu se însoară, nici nu se mărită" (Lc, 20: 34,35)

În consecinţă atmosfera imprimată întregii familii era aceea de religiozitate, autocontrol şi autonomie genealogică.

În felul său, V. Pareto face dovada că înnoirea societăţilor (şi deci a lumii) vine de la familii în care predomină „reziduul persistenţei agregatelor" (orientare de tip religios, cultivarea întregului, a integrităţii insului şi a „dependenţelor" sale, scopuri idealiste, conduită conservatoare, reacţionarism structural, în serviciul menţinerii ordinii date etc.). Peste tot unde aceste familii au deţinut o pondere redusă în compoziţia elitelor au urmat stări de anarhie, haos, instabilitate, cinism, materialism, senzualism etc. Prin urmare *fundamentul genealogic al elitelor* este hotărâtor pentru starea societăţilor.

Tocqueville vorbește despre un declin al Franței prin căderea „vechiului regim", o „diminuare a omului" în democrație. Eminescu examinează cu o mare putere de pătrundere dizlocarea vechiului stoc genealogic al statelor românești, ceea ce a condus la „regimul păturii superpuse" la sistemul bazat pe ascensiunea „partidului-companie de exploatare" care, de fapt, se compune din inși cu înclinații maloneste, spre furt și consum nerușinat (nerezemat pe o compensație de muncă proporțională etc.). Stocul genealogiilor înălțate sau harismatice, puritane, este cel prin care Dumnezeu lucrează în lume, persistența lor neputând fi explicată istoric ori sociologic, în genere imanentist, ci prin intervenția asincronă a proniei divine în mersul lumii și al societății, ceea ce arată că grija lui Dumnezeu pentru lume și pentru om este o constantă a istoriei.

2 Genealogia ca fenomen spiritual

Una dintre consecinţele tragice ale triumfului genalogiilor căzute, dezlânate, hedoniste etc., într-o civilizaţie este incapacitatea aşezării în asemănare, refuzul asemănării, al oglindirii în celălalt, de la cel exemplar şi până la cel neînsemnat, la semenul cel umil. Refuzul asemănării, în frunte cu cel mai grav, acela al asemănării cu Dumnezeu, care este însuşi refuzul chipului, induce fracturarea orizonală şi verticală a unei genealogii, afectează continuitatea, comunicarea "sensului" de la o generaţie la alta (planul "descendenţei" individuale şi colective), şi solidaritatea societăţilor (planul orizontal, al "afilierii" individuale şi colective). Chestiunea devine inteligibilă de îndată ce examinăm fenomenul ascendenţei comune (eponimiei), prin care "individualităţi biologice" diferite dobândesc unitate datorată asumării ascendenţei biologice sau spirituale comune. Ascendenţa comună face cu putinţă ca diversitatea să capete unitate fără ca întregul astfel compus să-şi piardă proprietatea diferenţierii.

Ascendența îmbracă forme simbolice, ca în cazul strămoșului fondator, întrunit adeseori de un personaj fictiv, ideal. În jurul acestei persoane fictive sau reale, dar foarte îndepăratată în timp, se articulează amintiri, o întreagă imagologie real-simbolică, sentimente profunde etc. Toată această naratologie, acest povestariu asupra neamului și a descendenței mijlocește transmutarea diversității biologice a acelor indivizi cu descendență comună într-o unitate spirituală, de comuniune între cei vii și între aceștia și cei morți. Cultul morților, al sfinților și al eroilor exercită și o asemenea funcție pentru colectivități mari de tipul popoarelor. Nu întâmplător, termenul de popor este păstrat într-o sinonimie cu cel de „neam". Fără transmutarea descendenței biologice într-una spirituală, grupul social, ca realitate socială și spirituală, deci ca existență în timp și peste timp, ar fi o imposibilitate. El poate ființa în timp numai dacă și întrucât se revendică dintr-un erou eponim, o "ascendență comună fictivă", dacă, altfel spus, membrii grupului împărtășesc aceiași legendă a fondatorului și a întemeierii neamului, etc., adică utilizează același referențial noologic, același cadru spiritual, au memorie comună.

Ceea ce este divers în planul individualizărilor biologice, psihologice etc. redevine unitar ca "individ colectiv", cu termenul lui Radcllife-Brown (1935), graţie fenomenului descendenţei din strămoşi comuni, reali sau simbolici, din eroi eponimi, datorită împărtăşirii aceloraşi simboluri, mituri, legende, tradiţii preţuite, sfinţi şi eroi, martiri, etc., a aceleiaşi religii fondatoare. Această ascendenţă comună "acoperă", iată, două realităţi: *organizarea internă* a unei colectivităţi şi *apartenenţa* membrilor ei. În planul manifestărilor individuale şi colective, a propagării propriei identităţi, recursul la o ascendenţă simbolică este tot una cu recursul la un cadru noologic, o etnoparadigmă sau o etnometodă.

În şi prin mijlocirea naraţiunii "strămoşului eponim" sau fondator devin posibile şi subzistă raporturile cu lumea exterioară (acea parte a lumii noastre care transcende frontiera apartenenţei), raporturile temporale (modelul evocat şi evocator al strămoşului fondator "se propagă" de la un individ la altul, de la o generaţie la alta, se „instalează" în fiinţa morală a tuturora, supra-adăugându-le durată, solidaritate, coeziune, comprehensibilitate, reglând dreptul de participare la o posesiune (uzufructul) – bunuri, teritorii, etc. – pe care îl poţi dobândi doar prin "apartenenţă" la grup: "dreptul de preempţiune, etc.)

Ascendenţa este, totodată, şi operatorul prin care se manifestă şi se menţine o "linie de înrudire patriliniară", care-i desemnează pe toţi "descendenţii în linie agnatică dintr-un strămoş eponim"[751].

Membrul grupului dobândeşte iată, graţie referenţialului noologic al strămoşului eponim, "statutul de agnat", pe care i-l recunoaşte, ca atare, tot grupul.

3 Persoana morală concretă

Cadrul noologic al eponimiei face posibilă "descendenţa", ca fenomen spiritual, memorator, şi recunoaşterea ei, adică reglementează "modul de afiliere la un grup" de care, altfel, nu poţi beneficia, care nu se poate exprima, ca atare, în afara acestei metanaraţiuni. Sigur că de la "eponimia" proprie clanului, unde îmbracă forma strămoşului fondator, la eponimia fondatorului satului, fixată uneori în denumirea (numele) satului (nume în şi prin intermediul căruia membrii comunităţii acelui sat proiectează amintirea trecută în legenda unei familii fondatoare) se trece prin "idealizări", şi ceea ce face din *ascendenţa abstractă,* deci dintr-o apartenenţă reflectată la o comunitate, o *realitate sensibilă*, sufletească, este tocmai "povestea", legenda "eroului fondator", etc. Graţie acestei "naraţiuni", a unui atare povestariu al ascendenţei real-simbolice, funcţionează şi se menţine sentimentul apartenenţei, mândria de a fi cine eşti. Strămoşul fondator "devine, în acest caz, erou fondator, erou eponim", întemeietor de "sat", de "aşezare". Familia "x" aşezată în linia directă a acelei "filiaţii simbolice" preia tot prestigiul "eroului eponim" şi devine astfel "familie de vază", *reper comunitar, "loc*" al exemplului, depozitar al "modelului". Mintea membrilor *comunităţii lărgite* apără memoria și uneori „gloria" acelei familii mai mult decât străduinţa şi faptele membrilor respectivei familii. Graţie eponimiei şi narărilor ei, comunitatea satului şi a neamului (genealogia) capătă calitate de *persoană morală concretă* şi fără contribuţia acestui "povestariu" etnosimbolic, realitatea morală a satului şi a neamului se abstractizează, devine "îndoielnică", "disputabilă". Acesta este lucrul nou pe care sociologia noologică îl adaugă teoriei lui Radclife-Brown a "persoanei morale". Teoria "persoanei morale concrete", ca un corelat absolut necesar pentru echilibrul şi eficacitatea persoanei morale "abstracte" (care este una cu conştiinţa abstractă a apartenenţei la o comunitate dată, fără de sentimentele difuze dar deosebit de puternice, care însoţesc gândul aparteneţei, şi fără de mândria de a fi membru al acelei comunităţi, mândrie fixată de altfel în legenda eroului fondator), este de o importanţă gnoseologică şi pragmatică excepţională. Când "persoana morală" *abstractă* a unui grup (ansamblu de reprezentări şi de reguli, de cutume şi tradiţii, de la cele vestimentare la cele privind ciclurile vieţii sau dieta locală, de pildă, în şi prin care se exprimă şi se defineşte ordinea grupului) nu trece în persoana morală *concretă* a aceluiaşi grup (adică nu se exprimă sub forma unor trăiri de intensităţi variabile, de sentimente, atracţii etc., trecute uneori, cum s-a precizat, asupra unor familii şi persoane, reale ori simbolice, recunoscute graţie exemplarităţii lor) solidaritatea membrilor unii cu alţii, trăinicia apartenenţei etc., sunt ameninţate. Când, altminteri spus, „persoana morală abstractă" (conştiinţa abstractă, nesensibilă, a aparteneţei) nu îmbracă forma *concretă, sensibilă, a unor trăiri* definitorii pentru cultura apartenenţei, atunci ascendenţa comună îşi pierde eficacitatea şi, cu ea odată, sunt ameninţate

---

[751] M.Verdon, *Dicţionar*, 1999, p. 176

"durata", solidaritatea, recunoaşterile colective, încât nevoia de apartenenţă a membrilor la acea comunitate se diminuează spre zero şi apare *pericolul* ca "tinerii" să "emigreze", să caute alte "locuri" spirituale, care par mai stabile, mai prestigioase, mai atractive etc. În toate procesele de trecere individuală sau colectivă dintr-un cadru de viaţă comună în altul, ca în cazul mobilităţii sociale, al migraţiei etc., apare şi riscul abstractizării persoanei morale a unei colectivităţi. Vechea ascendenţă slăbeşte, în vreme ce una nouă încă nu s-a cristalizat. Tânărul care a ieşit din mediul ocupaţional al părintelui trecând într-unul nou, adeseori însoţit de părăsirea mediului de rezidenţă, va pierde nu doar deprinderile legate de ocupaţia părintelui, ci îşi va uita adeseori şi apartenenţa, formele spirituale în şi prin care s-a exprimat descendenţa şi deci apartenenţa la grup. El nu mai este sătean sau agricultor, legat puternic de moşii şi strămoşii familiei sale de apartenenţă, dar nu ştie încă să fie nici orăşean, căci n-a dobândit deprinderile şi tiparele de viaţă ale mediului în care tocmai a intrat. El nu mai este „sătean" sau „ţăran", dar nu este încă nici „orăşean", în deplinătatea cuvântului şi în exprimările sensibile ale acestei noi forme de viaţă. Trăirile lui şi-au pierdut concreteţea cea veche, ţărănească, dar n-au dobândit concreteţea trăirilor proprii unor tipare noi de viaţă. Este binecunoscutul fenomen al înstrăinării.

Un *sat* se poate confrunta cu acest fenomen, adică îşi poate pierde atractivitatea pentru tinerii care tocmai se ridică şi, în acest caz, ei îşi pierd "interesul" pentru satul lor, caută ocazii de emigrare la oraş, ori chiar în altă ţară.

Chestiunea este similară şi pentru o ţară în întregul ei. Apare fenomenul "desţărării", când "emigrarea la oraş" nu mai este un canal îndeajuns de atractiv şi intervine astfel "emigrarea" în altă "ţară".

Statele se confruntă în acest caz cu un fenomen alarmant: pierderea tineretului, ca urmare a diminuării "atractivităţii" statului şi a ţării respective pentru cei tineri. *Persoana morală abstractă* a statului (ţării), adică ansamblul de legi, simboluri, reprezentări, tipare etc., în şi prin care se autoidentifică ţara şi statul respectiv, nu se poate transmuta în "persoană morală concretă", adică în *ansamblu de trăiri* (reprezentări, sentimente, simboluri, atracţii etc.) împărtăşite de marea majoritate a membrilor acelei colectivităţi.

În faţa unor asemenea situaţii statele moderne au reacţionat prin acţiuni speciale menite să conducă la *re-concretizarea persoanei morale a apartenenţei naţionale*, şi instrumentele cele mai adecvate pentru un atare scop au fost şi au rămas *manualele de istorie*, cele de *geografie*, de *etnografie* dimpreună cu *folclorul* ţării respective, atlasele, dicţionarele şi enciclopediile, care se elaborează pe fundaţia *literaturilor şi artelor, a sistemelor de filosofie, etică şi pedagogie* (a etnospiritualităţii, miturilor, legendelor şi religiozităţii unui popor, a etnoturismului etc.). Franţa a procedat astfel după războaiele franco-prusace când elitele ei au intuit că "persoana morală" a statului este în mare primejdie. Franţa umilită de "înfrângere" risca să devină o Franţă fără de atractivitate pentru noua generaţie, fără virtuţi eroice şi, mai apoi, o Franţă neatractivă. La această primejdie s-a reacţionat prin reforma manualelor. Au apărut manualele "Lavisse" care au recuperat modelul Franţei glorioase. Franţa eroilor eponimi, a "eroilor neamului" (poporului francez), a trecut în manual şi astfel s-a săvârşit *reconcretizarea persoanei morale abstracte* a *Franţei statale. Persoana abstractă a statului francez a redevenit persoană morală concretă a Franţei noilor generaţii, care au reînodat gloria Franţei străvechi, graţie manualelor "Lavisse"*. Fenomenul a fost secondat de marea mişcare intelectuală a Franţei urbane şi academice. Şcolile de geografie umană, de sociologie, de etnologie deveniseră marile "întreprinderi" puse în serviciul acestei "metanaraţiuni" în şi prin care se refăcea energia Franţei eponime, a Franţei identitare.

La fel s-a întâmplat cu România Regatului. După pipăirile paşoptiste, după iluzia "Bibliotecii universale" a lui I. H. Rădulescu, România eponimă a voevozilor fondatori de ţară trece în revistele lui Kogălniceanu (vezi "Dacia istorică") şi Bălcescu, în manualele şcolare ale reformei lui Spiru Haret. Mişcarea intelectuală pusese fundalul care a făcut cu putinţă noul manual de istorie şi de geografie. Istoria lui Xenopol şi Haşdeu, Etimologicum-ul haşdeian,

legendele în versuri ale lui Bolintineanu şi Alecsandri, poemele morale ale lui Coşbuc şi, mai apoi, lirismul liturgic rural al lui Goga şi al Sămănătoriştilor etc., au făcut cu putinţă transformarea persoanei abstracte a Statului Român în persoană "morală concretă" a României sufleteşti, trăitoare, sensibile. România abstractă a epocii fanariote şi a lungului secol de tranziţie, memorat ca epocă paşoptistă (secolul al XIX-lea), se metamorfozează şi devine România concretă a manualului de istorie şi de geografie, a abecedarului lui Creangă, a cărţii ilustrate în stil 1900, frate cu *secession-ul*. Din această "realitate morală înnoită şi concretă" s-au ivit şi cei ce vor deveni elevii lui Nae Ionescu şi cei ce vor forma echipele lui D. Gusti şi acea miraculoasă mişcare de etnografişti şi folclorişti care, împreună, fac gloria epocii interbelice, Epocă de mare înălţare morală graţie acestei străduinţei de a muta persoana morală abstractă a unei Românii tot mai "incerte" într-o persoană morală concretă, care putea să umbrească inclusiv "Medelenii" lui Teodoreanu, ori "Oraşul cu salcâmi" al lui Sebastian etc.[752]

4 Cum cunoaştem „persoanele colective”? Tabelele vitalităţii colective

Pentru a cunoaşte un ins cu înfăţişare neconfundabilă şi cu nume propriu netransmisibil, avem la dispoziţie procedee precum: fotografia, biografia, CV-urile, toate marcate de identitate, de la buletinul de identitate, la diplome şi, eventual, la fişele medicale (pe care le solicită orice instituţie interesată să stabilească o relaţie contractuală cu acel ins). Dar persoanele colective cum le cunoaştem?

Să trecem în revistă câteva procedee:

a) *Etnometodele* permit accesul la "cunoaşterea" persoanei morale, a individului colectiv, după principiul: "persoana cutare este nu atât ceea **ce** face, ci **cum** face". Sau, altfel spus: "cercetaţi *cum* face, *cum* se comportă un grup şi veţi afla cine este el" (ca persoană morală). Despre grupul politic se poate spune (pentru ultimii zece ani): el stigmatizează, el se ex-pune, el se în-făţişează". Un stigmat, un joc, o arătare, sunt modalităţi de cunoaştere a persoanei morale a unui agent, a unei colectivităţi, precum elita politică etc. Într-un anume interval, comunitatea poate opta spre autodefinire prin stigmate, cum s-a întâmplat cu comunitatea politică românească în 1990-1993, când partidele s-au stigmatizat reciproc, numindu-se "criptocomuniste", „naţional comuniste” etc. Persoana morală subiacentă a partidelor se manifesta public, iată, prin ceea ce-i atesta deficitul. Excesul de psihologizare agresivă reprezintă proba slăbiciunii persoanei morale a elitelor politice. Mai apoi, prin trecerea de la "agenda" politică, bazată pe invocarea doctrinei şi a platformei politice, la un ciclu centrat pe "atribute personale" ale liderilor, consemnăm tranziţia de la "propagandă" la "publicitate" politică, esenţială în "ciclul publicitar". Aceste procedee: stigmatizarea, "spectacolul", "publicitatea politică" sunt toate forme de auto şi hetero-definire a "persoanei morale" a clasei politice din România postdecembristă. În spatele acestor forme distingem etnometodele ca procedee de autocunoaştere.

b)O altă metodă folosită pentru caracterizarea persoanei morale este aceea a *computului serial*. O persoană colectivă se devoalează (des-cifrează) într-o cifră care indexează mărimile compuse ale stărilor şi manifestărilor sale, tot aşa cum un ins se poate devoala printr-un număr, precum vârsta, de pildă: Marx obişnuia săspună că, prin suma de bani pe care-o are în buzunar, un individ poartă asupra lui întreaga putere de care poate să dispună el la un moment dat într-o

[752] Nu acelaşi fu situaţia după 1989, când pe scena publică românească s-au înghesuit rapsozii disonanţelor şi irozii unei ere dezagregante. Manualele alternative de istorie au inaugurat o vastă operaţiune de spălare pe creier, un sinistru război fu declanşat ămpotriva României sufleteşti, a eroilor din vechle manuale şi a sfinţilor din calendare, a marilo creatori, de la Eminescu la Nichita Stănescu, de la Călinescu la Ioan Lăncrănjan şi Paul Anghel, de la Arghezi la Marin Sorescu şi AdrianPăunescu. Curentul contraculturii este singurul „câştig” sigur, singurul aport al erei pstdecembriste a curentului suburbial şi a capitalismului periferial triumfător în spaţiul românesc spre dezastrul ţării şi al statului român deopotrivă.

societate. J Moreno, cretorul sociometriei, a calculat indicii statusului sociometric prin care poate fi caracterizată o persoană ca membru al grupului. Indici de acest fel pot fi calculaţi şi pentru a carateriza persoanele colective, o comunitate economică, politică, socială şi deopotrivă una spirituală. Dacă vrem să cunoaştem o comunitate rurală, de pildă, în starea ei actuală vom înseria, mai întâi, datele parametrice ale variabilelor de stare: sănătate, comportament demografic, educaţie, activitate agricolă, starea solului etc. Obţinem astfel serii de date. Problema este să "adunăm seriile" într-un *indice* (computul seriilor) şi lucrul acesta se face prin standardizarea variabilelor, adică prin exprimarea acelor date în forme standardizate, deci în valori care se cuprind în intervale de variaţie de la – 1 la +1 sau de la –100 la +100. În felul acesta, datele despre variabile diferite pot fi adunate într-un *indice sintetic* prin care vom caracteriza acea comunitate la momentul cercetării sale. Computul acesta al seriilor ne conduce la cifrele destinale ("de destin") ale persoanelor morale, căci aceşti *indici sintetici* sunt parametrii prin care putem caracteriza destinal o comunitate, după cum se află mai aproape de pragurile de jos, ori de pragurile de sus ale *vitalităţii* ei. Destinele se văd numai după ce avem serii de indici sintetici pe care îi putem ordona în tabele computaţionale, similare celor privind starea vremii. Putem denumi asemenea tabele printr-o sintagmă anume gândită: *tabele ale vitalităţii popoarelor*, în genere, ale vitalităţii persoanelor morale sau colective dintr-un timp şi un spaţiu anume, pe care le desemnăm sintetic prin termenul de civilizaţie.

Cartea a IV-a

NOOPOLITICA
SPAŢIILE DENSE

Partea I
Noopolitica şi lumile istorice
Spaţiile dense în istoria lumii

I Ipoteza factorilor asincroni şi a zonelor de densitate noologică

1 Spaţiul dens

Un sistem de sociologie noologică nu poate fi socotit încheiat decât după închegarea unei prezentări sistematice a modurilor de propagare a puterilor spirituale în societate. Această prezentare face obiectul noopoliticii. În concepţia sociologiei noologice, puterea economică şi cea politică sunt puteri secundare. Poziţia centrală în explicaţiile noologice revine puterii spirituale. Aceasta are legi proprii de variaţiei şi căi specifice de explicaţie. Una dintre ipotezele de bază referitoare la cauzele care induc variaţii istorice şi sociologice ale puterii spirituale este aceea care prezumă intervenţia factorilor asincroni în emergenţa spaţiilor dense. Spaţiile dense desemnează câmpurile noologice induse de sporirea intensităţii vieţii spirituale într-o arie dată, la un popor, în genere, la scara unei societăţi. Puterea spirituală într-o societate creşte proporţional cu sporirea intensităţii vieţii spirituale în cuprinsul respectivei societăţi. Creşterea acestei intensităţi peste un anume prag este urmată întotdeauna de apariţia unui spaţiu dens. La rândul său, fenomenul creşterii *intensităţii vieţii spirituale* într-o arie dată nu poate fi explicat strict istoric, ci negreşit prin intervenţia unor factori asincroni, al căror efect direct este creşterea densităţii spirituale (noologice) a vieţii într-un timp şi un spaţiu anume. Factorii asincroni, cum s-a precizat în secţiunile anterioare şi cum s-a lămurit într-o lucrarea de sine stătătoare dedicată anume noopoliticii, adică politicii puterilor spirituale, sau, prescurtat, politicii spiritului, nu derivă din timpul istoric, din cele trecătoare, de vreme ce sunt mai puternici decât timpul istoric, etalând ritmuri şi durate care fac de ruşine istoria şi timpul celor trecătoare oricât de fastuoase sunt acestea la un moment dat. Densităţile noologice sau spirituale într-un spaţiu de viaţă colectivă, altfel spus, nu pot fi explicate istoric, dar ele participă la explicarea diferenţierilor, variaţiunilor istorice şi spaţiale în arealul respectiv. Binele şi răul, nenorocirile şi fericirea individuală şi socială primesc neaşteptate explicaţii de la aceste spaţii de densitate noologică diferenţială în timp şi în spaţiu. *Prezenţa (actualizarea) binelui* în lume (iubire, milostenie, castitate, inocenţă, rugăciune, lege, moralitate etc., în genere, toate cadrele de actualizare a latenţelor sufleteşti) şi *eficacitatea binelui* (gradul îmbunătăţirii lumii) măsurabilă prin efecte precum scăderea crimelor, a violenţelor, a nedreptăţilor, a războaielor, a anarhiei etc., sunt *variaţiuni* multidimensionale şi pot fi evaluate prin *metoda norului de puncte*, care ne permite să determinăm *câmpurile de covariaţie* ale manifestărilor individuale şi colective ca manifestări dependente de factori spirituali.

Am numit această *metodă* care evidenţiază asemenea câmpuri de covariaţie noologică metodă a „densităţii noologice”. *Densităţile noologice* sunt fenomene pe care sociologia materialistă le ignoră, dar care sunt decisive pentru starea lumii, pentru cantitatea de ordine din lume şi pentru calitatea acestei ordini, pentru *vitalitatea* ei.

Între *densităţile noologice*, pe de o parte, şi *vitalitatea ordinii* sociale într-o arie dată, pe de altă parte, există o covariaţie pe care metoda propusă o evidenţiază. Aceiaşi metodă ne îngăduie să evidenţiem poziţionarea unor grupuri umane într-un spaţiu bi sau tridimensional, în care, cel puţin o dimensiune este de natură *noologică* / spirituală. Metoda a fost folosită de sociologi. Durkheim a reuşit, folosind-o, să evidenţieze eficacitatea factorului religios, în raport cu apartenenţa la cele trei confesiuni creştine, ca factor de protecţie a membrilor familiei europene în faţa riscului sinuciderii.

Max Weber, la rândul său, a determinat *eficacitatea diferenţială a moralei economice* în raport cu apartenenţa burgheziilor la diferite spaţii religioase şi astfel a poziţionat *grupurile capitaliste* ale lumii moderne pornind tocmai de la densitatea noologică pe care-o atestă activitatea lor în configuraţia (compoziţia) morală a lumii. Aşa cum, la Durkheim, *familiile de confesiuni diferite* îşi asociază *densităţi noologice diferite* în lume, măsurabile prin riscul diferenţiat al expunerii la sinucidere, tot astfel *grupurile capitaliste de religii diferite* induc *intensităţi noologice diferite în lume*, măsurabile prin cantitatea „*banilor buni*” în structura economică a lumii (*banii corelaţi cu bunăstare generală a unei societăţi, nu cu simpla îmbogăţire a unui grup oligarhic oricât de larg ar fi acesta*). *“Banii buni” sunt măsura bunăstării generale a societăţii, „banii răi” sunt măsura îmbogăţirii celor puţini cu preţul sărăcirii celor mulţi. Banii buni sunt corelaţi, în vederile lui Max Weber, cu gradul raţionalităţii vieţii sociale şi deci al creşterii ordinii capitaliste moderne în structura de existenţă a lumii, deci în istorie*[753].

2. Spaţii difluente

Există în lume *spaţii dense* şi *spaţii cu densitate scăzută* sau *difluente*, după cum şi epocile se diferenţiază în raport cu acelaşi criteriu, ceea ce ne îngăduie să delimităm *epocile culturale*. În configuraţia lor, densitatea noologică îmbracă forma *stilurilor,* a *câmpurilor stilistice predominante* într-un spaţiu ori o epocă dată. Epoca sfârşitului de secol XIX şi începutului de secol XX este marcată de o creştere a densităţii noologice în Europa dinspre nord spre sud, creştere atestată de emergenţa unei noi configuraţii stilistice numită *stilul 1900 sau secession*-ul. Această epocă stilistică s-a încheiat odată cu deflagraţia primului război mondial şi cu marea catastrofă transoceanică a scufundării vasului Titanic. Ambele au o semnificaţie profund spirituală nu îndeajuns cercetată. Ca evenimente noologice, ele încă-şi trimit pulsaţiile în timp până astăzi, dovadă recrudescenţa curentului nostalgic şi naţionalist în zilele noastre. Să reţinem că metoda noastră permite *evaluarea* cantităţii şi calităţii ordinii şi vitalităţii într-o colectivitate şi o epocă dată (în mod destul de riguros). Weber a identificat *ordinea capitalistă modernă* şi *noul vitalism* (ascetic) legat de aceasta printr-o astfel de metodă (a pus în corelaţie inventivitatea tehnologică în spaţiul european cu etica protestantă şi a descoperit la intersecţia acestor două fenomene o *nouă ordine* şi un *nou vitalism*, adică o *densitate noologică* inconfundabilă).

Măsurarea influenţei monahismului asupra violenţei (infracţionale) în ariile istorice ale României a evidenţiat un tip nou de *ordine rurală*, pe care am fi îndrituiţi poate s-o numim *neo-ruralism*. Acesta se distribuie variabil în spaţiu, atestând o *regularitate* a propagării spaţiale: scade de la est şi nord/est spre vest şi sud/vest. Am putea denumi axul acesta, ax al neoruralismului românesc, fiindcă este legat de tentativa ruralului de a reface *ordini distruse* de revoluţii (cele trei revoluţii moderne: capitalistă, comunistă şi postcomunistă sau postmodernă) prin recursul la

---

[753] În studiile de sociologie rurală ale echipei de la Institutul de Sociologie al Academiei Române colega noastră, Adela Şerban, a evaluat densităţile noologice induse de prezenţa monahismului în regiunile istorice ale României. Studiile au evidenţiat persistenţa unei covariaţii inverse între densitatea monahismului dintr-o zonă şi intensitatea violenţelor de toate tipurile în acea zonă.

valori şi modele tradiţionale (religie, viaţă înduhovnicită, fertilitate mare, nupţialitate mărită etc.). Toate acestea: religiozitate, fertilitate şi nupţialitate supramediene etc. sunt metode ale „societăţilor tradiţionaliste" de tip ţărănesc de a răspunde crizelor induse de o istorie negativă. Am putea adăuga la acestea şi incidenţa „culturilor în evantai" care atestă orientarea spre modelul centrat pe gospodăria familială. Toate acestea se distribuie în spaţiu după modelul valului care descreşte de la nord/est spre vest şi sud/vest.

El descrie un tip de densitate noologică şi poate fi îndatorat ruralilor. Este motivul pentru care l-am numit „neo-ruralism". Deocamdată el este preponderent un *fenomen demografic şi religios* şi are caracter defensiv în plan economic. S-ar putea ca, mâine, de acesta să se lege o *relansare* deopotrivă rurală şi naţională. Deocamdată el nu şi-a arătat faţa ofensivă, ci doar pe cea defensivă. Una dintre zonele de densitate a manifestării factorilor asincroni este, în secolul al XX-lea zona Americii de nord. Principala zonă de densitate a manifestării factorilor asincroni în ultimii o sută de ani se suprapune, iată, cu spaţiul de viaţă şi de iniţiative al poporului american. Examinarea chestiunii ar face încă mai comprehensibil conceptul şi ipoteza zonelor de densitate asincronă şi a rolului acestora în istoria lumii.

Dintr-un unghi opus şi complementar de cercetare, o teorie ca aceea a lui Luttwak susţine că formele deteriorate ale *mediului de viaţă* induc anarhie şi deci diminuarea densităţii noologice. *Pe de altă parte, acest autor e nevoit el însuşi să constate că acolo unde credinţele religioase sunt puternice nu apare fenomenul anarhic*, chiar dacă mediul de viaţă este degradat. Factorul care, în ultimă instanţă, împiedică pe toţi cei dezmoşteniţi, deşţăraţi etc., să alunece în anarhie este credinţa, comunitatea minimală pe pământ, care este maximală cu Dumnezeu. Dezmoştenitii, obidiţii, necăjiţii, marii năpăstuiţi sunt apăraţi de anarhie dacă se apără ei de necredinţă.

3 Despre anarhie

Primejdia civilizaţiei moderne este că ea generează sistematic *formaţiuni* pro-anarhizante, deci protoanarhie, căci secularizează, distruge *omul religios*. Marea problemă a acestei civilizaţii este, aşadar, nu în primul rând că distruge mediul de viaţă, ci că distruge cadrele noologice de manifestare sufletească, adică dezorganizează, induce dezordinea sufletească, dezorganizează fluxul trăirilor individuale şi colective, îi anihilează ritmul spiritual şi astfel creează un uriaş *ochlos* atât la baza societăţii (ochlos proletarian) cât şi la vârfurile ei: lumperburghezie şi lumpenintelectuali. Apare o lumpenintelectualitate pe cât de lipsită de suflet şi deci dezordonată sufleteşte, cu o „religie maimuţărită", pe atât de trufaşă, aproape de paranoia. Ea crede dogmatic, para-religios, în puterea intelectului şi deci a inteligenţei abstracte şi practică un soi de „necunoaştere agresivă", o „ştiinţă incultă", care-i lasă celui ce-o practică iluzia că este atotştiutor înainte măcar de a face o cât de mică conectare la *realul* pe care-l interpretează dar nu-l cunoaşte, îl descrie fără a-l fi descoperit în vreun fel. Orgolioasă spre patologic, necredincioasă şi deci netemătoare, o atare intelectualitate este un factor de anarhizare a societăţii, o manifestare dintre cele mai stricăcioase pentru suflet şi pentru minţile tinere care sunt eronat îndrumate. Ea atacă miturile, biserica, figurile eroice ale istoriei, marile teme care au funcţia de a organiza emoţiile profunde, legate de moarte, de viaţă, de trădare. Un trist exemplu este oferit, la români, de bizarii comentatori ai „poemului apofatic", *Mioriţa,* care pun sentinţe etnologice la profilu poporului român fără să fi parcurs în prealabil un manual elementar de etnografie, fără să fi consultat chiar şi la întâmplare sursele, fără să fi cercetat variantele (cele peste 300 de variante), fără să fi ostenit măcar o zi în examinarea disciplinară a poemului, astfel că ei se apropie de tema aceasta într-un chip anarhic. Nealfabetizaţi în ştiinţele (domeniile) care au oferit cadrele disciplinare de cercetare a poemului, aceşti logopaţi debitează consideraţii care compun cel mai straniu *delir* dintre cele îngăduite nebunilor în spaţiile publice. Este doar un tip de manifestare anarhică în „cultură" în şi prin care se manifestă curentul anarhizant al contra-culturii. Formula aceasta a *analistului* fabricat peste noapte, *fără fişe şi fără de minime investigaţii*, a invadat mass-media

de unde s-a dezlănţuit *marea anarhie* în viaţa intelectuală a ultimei perioade. Nenorocirea este că aceşti cenuşeri nefericiţi şi periculoşi au diplome şi deci pretenţii, ei sunt altfel spus, legitimaţi de „studii" în "ramuri şi domenii" ivite ca ciupercile după ploaie, inaugurând profiluri de care n-a auzit nimeni până atunci, produse ale fanteziei delirante a intelectului dogmatic. La ce sunt buni aceşti exponenţi ai *micii anarhii* nu ştie nimeni. Cu toate acestea ei sunt trimişi de pe băncile falselor universităţi cu miile pe scena publică a unei ţări sporind astfel masa de paraziţi sociali pe care marele număr umilit este nevoit să-i hrănească. Pe care, în plus, îl jignesc în toate chipurile. Aceşti nefericiţi „proletari ai condeiului", această „plebea scribax", care trăieşte bine, întoarce celor peste care superfetează numai imprecaţii, jigniri, schelălăieli, pe care le desemnează „analiză" a poporului român. Aceşti analişti de pripas măsoară azi proporţia „micii anarhii" în cadrele de viaţă colectivă ale României. Această formă de anarhie de la « vârful societăţii » îşi are corespondentul în anarhia socială de la „baza societăţii", unde-i întâlnim pe toţi cei ce-şi duc zilele la marginea luminii, preluaţi şi folosiţi de *mașinăria infracțiunilor* care încep să se organizeze în carteluri şi mafii, punând temelia organizaţiilor negre ale unei societăţi, curentului contraorganizaţional în mediul vieţii colective în care apar, iată, ca nişte „subspaţii neguvernabile". Agregarea acestor subspaţii compune rezerva a ceea ce R. D. Kaplan a numit „războiul subnaţional", o nouă formă de război al viitorului, care amestecă segmentele militare cu cele civile, creind un cadru de confuzie şi o primejdie de masivă victimizare a „civililor". Bombele plasate în locuri publice, atentatele, omorurile involuntare etc., sunt primele *semne* ale unei „*istorii subsociale*" care tocmai a început în socetăţile răsăritene.

Există riscul ca cele două forme de anarhie, de la vârful societăţii (anarhia mică) şi de la baza societăţii (marea anarhie), să se amplifice în mediul oraşelor, dacă politicile vor ocoli presiunea ruralului, pe de o parte, a centurii periurbane şi suburbane, şi, deopotrivă, a acelor segmente de populaţie secularizată, cu o viaţă fără de vreo încadrare spirituală, dezbisericită, cu o memorie colectivă, genealogică, anihilată etc.

Distrugerea mediului de viaţă generează anarhie numai acolo unde şi atunci când au fost distruse cadrele vieţii spirituale, categoriile noologice de gândire şi de trăire, prin dezbisericirea populaţiei, prin secularizare, prin idolatria consumeristă şi ideologică etc.

Dintre acestea toate, cea mai gravă este „dezbisericirea" populaţiei, căci ea nutreşte atât marea cât şi mica anarhie. Această ipoteză de sociologie noologică vine să completeze tabloul explicării lumii în clipa de faţă.

Ea se referă la anarhizarea lumii prin anarhizarea sistemelor şi a categoriilor de gândire şi de sensibilitate ale elitelor (politice, intelectuale şi economice, deopotrivă). Apar astfel politicile cinice, regimurile oligarhice, insensibile faţă de suferinţa colectivă, iresponsabile, nepăsătoare până la nesimțire, orgolioase spre „paranoia raţiunii" autosuficiente, care-l indică pe „omul autonom" şi nenorocirile lui. Întrucât acestea anarhizează statele şi administraţiile publice putem spune că cercetarea lor este o ramură a sociologie politice şi a geopoliticii şi deci o direcţie necesară în „înţelegerea" şi cercetarea modelărilor şi deopotrivă a „desfigurărilor" pe care astfel de elite şi politicile lor le induc în fluxul vieţii colective a popoarelor.

II Noopolitica zonelor de densitate asincronă

1 Noologie geoistorică: Franţa asincronă

Problema care se pune pentru sociologul şi geopoliticianul creştin în studiile sociale şi istorice este, aşadar, aceea de *a evalua (chiar cuantifica) gradul actualizării latențelor sufletești în manifestările sociale, în epoci istorice diferite și la scara diverselor colectivități omenești etc.* Latenţele sufleteşti reprezintă un concept folosit în „Noologia" pentru a desemna substratul energiilor necreate în toate manifestările omeneşti şi pentru a face sugestii asupra modului lor specific de manifestare. În toate tipurile de manifestări omeneşti (ale lucrurilor, persoanelor şi colectivităţilor) există

virtualități pe care nu le putem explica în mod *intrinsec*, adică prin *natura* lucrurilor, prin *biografia* persoanei respective, prin cele *deja date*, cum *date* sunt, de pildă, instinctele, faptul hrănirii, ori al reproducerii, cum dat este faptul că omul este o ființă bipedă, că unele animale sunt patrupede, altele se târăsc, iar altele zboară etc., ori faptul că te-ai născut fată sau băiat, într-o familie bogată ori săracă, la munte ori la câmpie, în România ori în America sau în Africa, în rasa albă ori în cea galbenă, cu un temperament coleric ori melancolic etc. Toate acestea sunt „naturale", compun datul existenţei, au caracter intrinsec, sunt trăsături deja *date,* nu sunt daruri, ci sunt atribute. Ele n-au legătură nici cu meritul, nici cu vreo înzestrare de-a ta. Există însă şi calităţi *neîmplinite*, prezente în fiinţa omului ca virtualităţi, ca daruri sau harisme. Acestea nu sunt gata date, ele devin, se împlinesc sau nu, după cum sunt ori nu sunt actualizate în manifestările omeneşti. Energiile care compun substratul lor nu ţin de cele date prin *natura lucrurilor* ci de cele ce ţin de orizontul *darurilor. Modul de propagare a calităților „naturale", gata date, este determinismul, faptul de a fi condiționat în manifestările tale prin cele deja date: faptul că ești băiat ori fată, de rasă galbenă ori neagră, sărac ori bogat etc. Modul de propagare a darurilor însă nu mai este determinismul, ci libertatea, faptul că ești liber să-ți împlinești darul acela anume ori ba, că te străduiești întru actualizarea lui ori îl lași în nefolosință, într-un fel de somn, cum face nevrednicul din pilda evanghelică a talanților. Fiecare dintre noi putem să înmulțim talanții (darurile) ori să-i îngropăm. Probatoriul cel mai grăitor pentru latențele sufletești este, așadar, acela al darurilor, al harului pe care-l sesizăm la un ins oarecare ori la un grup, o dinastie, de pildă, ce pare a fi hărăzită, care se ivește în istorie în chip inexplicabil și tot așa iese din istorie.* Ca şi cum altcineva ar fi avut grijă s-o distribuie pe scena istoriei unui popor, pe durata unei epoci date, de regulă una strălucitoare, după care, în chip inexplicabil, respectiva dinastie se stinge. Aşa s-a întâmplat cu dinastia Muşatinilor în istoria Moldovei sau a Basarabilor în istoria Ţării Româneşti (asupra chestiunii vezi extraordinara carte a lui Sorin Dumitrescu, „Chivotele lui Petru Rareş", în care este aprofundată chestiunea harismaticilor în istorie). Aceste linii dinastice ni se înfăţişează astăzi ca o succesiune de domnii purtătoare de virtuţi inexplicabile, propagate în istorie după modelul harismelor. Am numit aceste *virtualități,* care nu vin nici de la *mediul etnoistoric* al epocii, nici de la *biografia domnitorilor* respectivi, nici de la vreun *strămoș* (predecesor genealogic), *latențe sufletești.* Ele se propagă în istorie pe *canalul manifestărilor spirituale excepționale*, de tipul manifestărilor creatoare, al marilor devoţiuni, al faptelor de eroism şi de jertfă, al muceniciei sau sfinţeniei etc., devoalând la persoanele, prin care atari virtualităţi se actualizează, „suflete mari", evidenţiate prin atâtea dovezi ale excepţionalismului: spiritul de jertfă, eroismul, forţa ctitorială, înflorirea teribilă a culturii, creşterea bunăstării poporului etc., ceea ce ne îngăduie să spunem că respectivele persoane fac parte din stirpea oamenilor mari ai istoriei. A. Comte a năzuit să promoveze chiar un cult al oamenilor mari ai umanităţii, un fel de nouă religie. Jaspers vorbeşte despre oameni cruciali ai istoriei, Carlyle dedică o carte, care ea însăşi a făcut epocă, eroilor şi cultului acestora în istorie. În toate este vorba despre manifestări sufleteşti de excepţie care sar din serie şi instituie serii, ale căror rădăcini îmbracă forma virtualităţilor miraculoase, inexplicabile, lăsându-ne să deducem că ele au fost acolo în adâncul sufletelor mari, sub forma unor latenţe tainice, căci nici o experienţă şi nici o educaţie n-ar fi putut "depozita" în adâncurile făpturii asemenea virtualităţi. Latenţele sufleteşti au caracter asincron, nu ascultă de timpul coborâtor, nimicitor, care aduce cu sine trecerea şi declinul, iar, în final, moartea.

2 Istoria pudorii

Epocile se disting între ele după caratele date de gradientul actualizării acestor latenţe în cuprinsul lor. Câte o epocă se distinge în seria de epoci şi perioade printr-o intensitate aparte a manifestărilor sufleteşti. Asemenea epoci compun un fel de *flux sufletesc al istoriei* pentru timpul istoric universal. Spunem atunci că *pulsul istoriei universale bate acolo*, şi toate popoarele îşi potrivesc ritmul la un astfel de puls. Ceea ce putem constata, de pildă, la scara Europei este că din secolul al XVIII-lea încoace şi cu mai mare intensitate, din perioada luministă, gradul de actualizare a

latenţelor sufleteşti în stări şi în fapte morale şi de credinţă slăbeşte tot mai mult în timpul istoric european. Ciclul acestei tendinţe descrescătoare poate fi documentat referindu-ne, de pildă, la „starea psihică din Franţa proceselor" dirijate contra romanului lui Flaubert, „Madame Bovary", ori contra celebrei „La Dame aux Camélias"[754].

Sub Napoleon al III-lea, *rapoarte ale cenzurii* pun concluzia interzicerii reprezentării „Damei cu camelii". Dar asprimea acestor rapoarte elaborate în numele „moralei şi a pudorii publice" ascunde, de fapt, ceea ce aveau ele drept corelat: o totală liberalizare, căci ne spun rapoartele, „spectacolul lumii interlope (...) invadase şi absorbise teatrul"[755].

Dar cu numai 28 de ani înainte (de momentul 1871 la care se referă evaluarea lui Pareto) „viciul avea forme mai puţin obraznice (neruşinate) şi mai acoperite (casonières), mai discrete; el încă nu provocase degradarea *pudoarei*. Reabilitarea fantastică a dramei şi a romanului încă nu-i făcuse viciului un piedestal. Trebuie spus, inversând termenii, că schimbarea moravurilor provocase înflorirea dramelor şi a romanelor"[756].

Aceste *documente spirituale* sunt cele care ne vorbesc deopotrivă despre „criza spirituală" şi despre „sentimentul" care survenise atunci să „apere lumea" în faţa spaimelor. Căci despre „spaimă" e vorba şi despre efectul ei dezagregant asupra lumii. Aşa cum despre „anarhizarea şi barbaria" sufletului este vorba în *epoca* la pragul căreia se şi petrece *ecloziunea* noilor documente noologice (dramele şi romanele) parcă anume inventate ca să lumineze fenomenul, să-i confere cadru de actualizare, de lămurire şi deopotrivă de stocare (memorare), fiindcă tocmai prin atari documente noologice putem afla ce punea la bătaie lumea aceea pentru a se apăra de *barbaria simţuală,* în speţă de *anarhie*. Lumea este mereu confruntată cu primejdia anarhizării simţurilor şi a gândirii, iar operele create în epoci şi arii felurite ne vorbesc tocmai despre atari primejdii şi despre reacţia lumi la ele. Ca atare este îngăduit să utilizăm marile opere sub titlul de documente spirituale sau noologice prin care putem cunoaşte starea sufletească a lumii la o epocă dată adică putem iniţia un act de cunoaştere sociologică asupra fundamentelor spirituale ale societăţilor, asupra fundaţiei ordinii spirituale a lumii la pragul respectiv de epocă folosindu-ne de atari documente. Or, tocmai despre tentativa apărării de „anarhia" sensibilă vorbesc şi *Madame Bovary* şi *La Dame aux Camèlias*. Acestea sunt documente spirituale care ne furnizează informaţii cu privire la *abrutizarea sensibilităţii* în metropola europeană. Moravurile nu mai aveau puterea să apere lumea de primejdia „deşănţărilor" şi a „dezmăţului". *Pudoarea publică* se prăbuşise, totul era „pe faţă", fără de ruşine.

Iată ce se spune în primul raport al cenzurii sub Napoleon al III-lea despre „Dama cu Camelii": „Este un tablou în care alegerea personajelor şi cruditatea culorilor depăşesc limitele cele mai împinse ale toleranţei teatrale"[757]. Teatrul vechi, cu exigenţele lui estetice şi morale, vorbeşte în acest document. Cadrul său spiritual (noologic) era ameninţat, dar ameninţarea era încă mai adâncă, mai din amonte (backstage) şi ea va şi conduce la dispariţia vechiului teatru şi, evident, în fundal, la declinul *vechiului tipar de pudoare publică*. Latenţele sufleteşti îşi mută linia de actualizare ceea ce şi conduce la o *inovaţie* estetică, adică la apariţia noului roman şi a dramei, iar această inovaţie mărturiseşte mai mult ca orice despre schimbarea lumii, despre transformarea ei interioară. Sigur că *noua direcţie estetică* documentează *o schimbare*, nu o *soluţie*. *Căci soluţia la criza lumii şi a tiparelor ei de sensibilitate nu este una estetică. Cadrul estetic este doar un „document noologic" referitor la criza acelei lumi şi la direcţia pe care miza lumea aceea, prin care-şi făcea încercarea în vederea reabilitării sentimentelor degradate.*

---

[754] Cf. Pareto, p.1054, II
[755] Ibidem
[756] Apud Pareto, p.1054
[757] Apud ibidem.

Istoria „toleranței teatrale” este în cazul acesta o modalitate de a documenta criza și schimbarea interioară a unei lumi. Sociologia noologică este extrem de sensibilă la fenomenul schimbărilor interioare, cu care debutează marile mutații istorice. Or, în cazul acesta tocmai despre un asemenea tip de schimbare este vorba.

„Istoria *Damei cu camelii* este un exemplu remarcabil cu privire la eforturile pe care le fac uneori guvernele pentru a acționa asupra moravurilor, atacând derivațiile, atestând totodată perfecta zădărnicie a acelei acțiuni”[758].

Ceea ce putem spune cu referire la aceste „documente noologice” este că în perioada lui Napoleon al III-lea se încearcă o „stopare” a ceea ce nu putea fi stopat: declinul intensității latențelor sufletești, a energiilor necreate, în manifestările individuale și de obște ale popoarelor europene.

Marile scandaluri în jurul spectacolelor la „Dama cu camelii” sunt doar un indicator al crizei și al micilor riposte (total neinspirate, de altfel) la acest proces. El se derulează în chip fatal. Europa pudorii publice *lasă locul treptat unei* Europe a plăcerilor libertine*, a unei senzualități tot mai întunecate, mai „vicioase”, cum se spune, fără nimic luminos în ea: doar simțurile „deșănțate”, cum și consemnează neputincioasele rapoarte de epocă ale cenzorilor lui Napoleon al III-lea, pe care le copiază în notele sale Pareto (el însuși inabil să le interpreteze, reducând totul la o teorie a derivațiilor, când, în realitate, era vorba despre o teribilă „criză” a manifestării energiilor necreate într-o lume ce se dedică, în mod liber, morții prin turpitudine, așa cum astăzi se întâmplă la fel). Iată ce scrie contele Horace de Viel Castel în „Memoriile” sale[759]: „Am asista ieri la reprezentarea unei drame a lui Alexandre Dumas fiul jucată la Vaudeville. Teatrele sunt supuse cenzurii stabilite pentru a forța respectarea moralei, a pudorii publice, a bunelor moravuri. Dama cu camelii, drama lui Alexandre Dumas fiul este o insultă la tot ceea ce cenzura ar trebui să aducă sub respect. Această piesă este o rușine pentru epoca aceea care-o suportă”[760], „pentru guvernul care o tolerează, pentru publicul care o aplaudă (...). Toată piesa <<transpiră>> de viciu, de dezmăț; actorii sunt monstruoși în ea; nu e cazul să analizezi această turpitudine, este ignobil, ci spectacolul pe care-l etalează publicul este și mai grav (ignobil). Poliția, guvernul tolerează toate aceste scandaluri; pare a se ignora că astfel se obține demoralizarea poporului”[761].*

Trecerea de la Europa pudorii publice la o Europă a plăcerilor libertine este cea mai profundă schimbare interioară prin care a trecut civilizație europeană în pragul modernității. Reacția oficialilor este un indicator referitor la un atare fenomen și deopotrivă referitor la neputința statelor în fața acestor schimbări interioare. Singură Biserica ar avea resurse să se confrunte cu ele. În 1913 Academia franceză refuză să participe la sărbătorirea lui Diderot (a bicentenarului acestuia). Sigur că aceste stări sunt simple indicii, simpli „indicatori”. V. Pareto consideră că indivizii care le împărtăşesc sunt „purtătorii” unor „reziduuri” din clasa a 2-a (persistenţa agregatelor) pe care vor să le impună şi celorlalţi (a căror stare psihică este dominată de o clasă de reziduuri opusă, clasa I de reziduuri, acelea pe care Pareto le încadrează în ceea ce denumeşte „instinctul combinărilor” etc.). Din perspectiva sociologiei noologice lucrurile sunt mult mai grave decât ne sugerează teoria *polarității reziduurilor* a lui Pareto. În fapt, este vorba despre o *transformare spirituală prin „degradare”, adică prin slăbirea intensității latențelor sufletești* (a energiilor necreate) a *actualizării* acestora în *compoziția sufletească* a Europei occidentale în întregul ei, indiferent cât de critice sunt ripostele şi cât de bizare par modernilor acele reacţii (ca cea a contelui Horaţiu de Viel Castel, a Academiei franceze la 1913, a acelui episcop britanic care ceruse interzicerea muzicii lui Gaby Desly).

În realitate, începând cu secolul al 17-lea, asistăm, în toată Europa Occidentală la o diminuare a intensității latențelor sufletești în manifestările spirituale și în moravurile Europei Occidentale. Așa se face că asistăm, în schimb, la o creștere a intensității și obrăzniciei viciului, la o criză a „rușinii publice”, la o nouă configurație a senzualității, care e tot mai ludică, mai agresivă etc. Iar lucrul acesta e documentat de scrieri ca cele ale lui Diderot, (de după 1713), ori mai târziu de ecloziunea fără precedent a dramei și romanului, având la

---

[758] Ibidem
[759] „Memoires du comte Horace de Viel Castel”, t.II, mercredis, 11 fevrier 1852
[760] p.35
[761] apud Pareto, *op.cit,* p. 1055

vârf, cum am spus deja, romanul lui Flaubert („Doamna Bovary") și al lui A. Dumas fiul. Să reţinem, deci, acest tip de tansformare pe care a suferit-o Europa spre modernitate: *este o transformare prin degradare, adică prin slăbirea intensității latențelor sufletești în manifestările individuale și de obște ale societăților europene (Occidentale, mai exact).*

Pareto citise fenomenul ca pe unul de „slăbire a credinței", adică de „diminuare a reziduurilor persistenței agregatelor și ale integrității" în compoziția sufletească a Europei.

„Se va remarca faptul că mișcarea oscilatorie se produce în jurul unei linii care atestă că în medie, în zilele noastre, fenomenul [credinței] își diminuează intensitatea"[762]*. Ca să înțelegem mai bine acest tip de transformare prin degradare spirituală să lămurim câteva chestiuni legate de înțelegerea credinței.*

3 Teandriile, câmpuri de manifestări asincrone

În credinţa adevărată se compune câmpul de „manifestare" a „energiilor necreate", a „latenţelor sufleteşti". De aceea, acolo creşte *intensitatea* iubirii, buna credinţă în relaţii, modestia spre smerenie, bucuriile „simple" şi cele pentru vecin (pentru aproapele tău). În genere, în acest câmp creşte *densitatea și intensitatea spirituală a interacțiunilor omenești* şi, totodată, se amplifică sentimentul identitar, al apartenenţei din care, mai departe, se naşte „mândria" curată, aceea care te apără să ajungi să-ţi fie ruşine că eşti cine eşti şi nu altul, nutrind bucuria apartenenţei şi preţuirea felului sau genului de viaţă pe care-l împarţi cu ai tăi (genului românesc sau francez, sau rusesc de viaţă etc.), într-un cuvânt „fericirea socială" sau „medie", ceea ce, mai departe, întăreşte atractivitatea acelui gen de viaţă pentru alţii (pentru tineri sau străini etc.).

Vedem, deci, că identitatea este o latență, chestiune atestată inclusiv de faptul că atunci când vorbim despre identitate vorbim despre rădăcini. Când vorbești despre „rădăcinile" tale de român sau de francez etc., vorbești despre această latență sufletească și nu e întâmplător că orice popor, la rândul său, își caută rădăcinile în „eroi fondatori", iar popoarele creștine, direct în Iisus Hristos, prin Apostoli. Popoarele „apostolice" adică creștinate de apostoli sunt popoare cu o fundație creștină, sunt fondate pe iubirea lui Hristos care le-a primit la sânul Său pentru vecie și de la „dreapta" Lui cad numai cei ce-L refuză, care-I refuză iubirea dumnezeiască și devin apostați, se leapădă de mântuire.

În sensul acesta, orice manifestare în acest câmp şi orice cunoaştere înlăuntrul lui este negativ – pozitivă, adică are o dimensiune apofatică şi abia apoi una de „înaintare într-un orizont" înnoit. Întâi faci un pas înapoi în raport cu cele „naturale" şi „plăcute" ale vieţii spre a face apoi mai mulţi paşi înainte cu cele spirituale, noologice, bineplăcute lui Dumnezeu, deci cu cele supranaturale. Împlinind, astfel, ceea ce şi ceri prin rugăciunea „Tatăl nostru": „precum în cer aşa şi pe pământ". Orice credincios împlineşte astfel ceea ce a cerut în rugăciune şi deci se arată participant la „lucrarea divină" confirmând teandria universală. *Prin omul acesta care face voia sa înlăuntrul voii Tatălui ceresc, epocile și colectivitățile devin câmpuri teandrice, mari* teandrii istorice. *Când slăbește această voință de păstrare în câmpul teandric, se produce o teribilă „ecloziune" de „manifestări" artistice, filosofice etc., care devin cadrul developării acestui* deficit al energiilor necreate din fapta cotidiană *și deopotrivă măsura lui. Într-un fel, ele sunt expresia crizei și locul diagnosticării ei, ori doar al „dez-velirii" ei, ceea ce și conferă coeficient profetic operei artistice autentice. Asemenea locuri noologice sunt esențiale pentru înțelegerea unei lumi.*

Uneori apar „locuri" spirituale care transfigurează geografia fizică într-o geografie sacră. Geografia Europei, prin Sagrada Familia și Coloana infinitului, prima a catalanului Gaudi și a doua a româno-gorjeanului Brâncuși, a dobândit o nouă configurație, proprie „geografiei sacre". Axul ei de gravitație este „noologia creștină". Dacă la acestea adăugăm Roma cu catedrala San Piedro, Parisul cu Notre Dame, obținem reprezentarea unui minunat patrulater al artei sacre europene, care vorbește într-altfel despre Europa. Unghiurile patrulaterului sunt: Paris – Târgu Jiu – Roma – Barcelona – Paris, cu cele două axe: axul atlantic, între Paris și Barcelona și axul ponto-adriatic între Târgu Jiu și Roma.

[762] Ibidem, p.1056

Evident că la acestea trebuie adăugate Atena, Athosul, ca munte sacru, deci Grecia și Sf. Sofia (scoasă din câmpul activ al Geografiei sacre europene, de către otomani, agenți ai imperiului „din lumea aceasta"). Un atare spațiu încadrează o zonă de mare densitate asincronă în geografia Europei și a lumii. Nu este întâmplător că toate aceste „repere" se „văd" din orice punct al planetei, mai exact, se cunosc în toată noosfera, care nu este strict terestră, căci se extinde într-un spațiul delocalizat, în supraspațiu și în supratimp, dobândind trăsăturile celor cu durată nelimitată și cu „vizibilitate" translocală.

Geografia sacră include, evident, Ierusalimul, adică face din Țara Sfântă un „pământ european", ceea ce face încă mai pregnantă fundația creștină a acestui „peisaj sacru european".

Curiozitatea este că această geografie sacră s-a aflat mereu în tensiune cu alte „geografii dinamice" (regionalizări sau reconfigurări ale spațiului european care s-au îndepărtat de geografia sacră a Europei creștine). Cum am precizat, din secolul al XVIII-lea deja manifestările sufletești ale unor segmente importante ale elitelor europene au intrat sub ascultarea unei direcții fixate de o „inspirație" necristică ba chiar anticreștină, care a rupt Statul de Biserică, a rupt comunitatea credinței de colectivitatea politică, persoana religioasă de individualitatea psihologică și astfel s-a creat spațiul în care s-au declanșat procesele crizei, și s-au ivit și primele tentative de soluționare a rupturii. Practic, în mai toate operele mari identificăm nucleul unei atari tensiuni. În „Madame Bovary" de pildă, această tensiune apare sub forma unei tensiuni dintre chipul (divin al femeii) și în-chipuirile ei, deci dintre chip și în-chipuire. Închipuirile Doamnei Bovary eclozează paginile romanului, ba, într-un fel, încearcă să capteze procesele sufletești ale cititorului la în-chipuirile Doameni de Bovary, ceea ce a și stârnit reacțiile „cenzurii" ministrului Morny al lui Napoleon al III-lea.

Curiozitatea este că cenzura lui Morny era concomitentă cu saloanele Matildei, verioşoara lui Napoleon al III-lea. Ceea ce interzicea Ministrul său aproba verişoara sa încât, şi din acest punct de vedere, putem spune că toată *viața psihică a Franței urbane* era prinsă în acea *tensiune nucleară*, aşa de pregnant înfăţişată de romanul flaubert-ian, tensiune care, de altfel, va marca decisiv toată istoria vieţii moderne a Franţei.

Însă viața psihică a Franței este incomprehensibilă dacă o „citim" doar printr-o serie de documente și, deci, numai printr-un segment al ei, să zicem cel „libertin" și, evident, bovaric, sau cel sever și cenzurat, de fapt auto-cenzurat etc. Totul în viața publică a Franței este marcat de această tensiune : mișcarea „san-quillots"-ilor, cenzura lui Morny și devergondajul, deboșeria nobilimii, a noii pături înstărite, dar și iezuitismul, pruderia etc. etc., pe care aceeași Franță le-a etalat cu asupra de măsură. Această ecloziune a „psihologismului", a „manifestărilor psihologice" și psihologizante, căci tribulațiile Dnei Bovary capătă disproporții, dimensiuni monumentalizante, spre a compune simptomatologia deficitului spiritual și, prin compensație, a unui exces psihomorfologic, senzualist, de forme și fațade, este trăsătura dominantă a Franței la pragul modernității și, de fapt, a oricărei societăți ajunsă la acel prag.

Drama unei doamne care se îmbolnăvește de tuberculoză ține încordată toată suflarea Franței intelectuale cu toate că, în sine, fenomenul era unul de serie, un caz (tragic, e drept) de îmbolnăvire de tuberculoză. Tendința aceasta de a muta „locul" bolii în spațiul spiritual, în câmpul energiilor sufletești, se accentuează cu naturalismul, încât prin opera lui Zola de pildă, boala și sexul eclozează spațiul mental care nu mai are nimic din feeria spirituală, nici un ritm spiritual nu-și mai poate propaga pulsațiile într-o atare „materie vâscoasă". Somatismul triumfă în toate, impresionismul este o probă, un Cezanne, de pildă, chiar face din „obiect" o obiectualitate transcendentală, un fel de proto-obiect, care se lipsește astfel de ipoteza spiritualistă a desing-ului divin. Obiectul n-a fost făcut, ci „se face", se compune pe pânză în spațiul plastic cezanne-ian, așa cum la celălalt pictor, al triumfului naturalismului - spaniolul Picasso, obiectul se auto-desface pe pânză sub ochii privitorului.

Las Meninas este triumful acestei metode care proclamă „aspiritualul" în spaţiul plastic. Cât de opusă ni se vădeşte metoda lui Gaudi unde spiritualul este atât de copleşitor că marile blocuri de piatră se recompun după un ritm care pare a imprima materiei eliberarea de greul inerţiei şi a masivităţii sale, antrenând-o într-o aventură pur spirituală. Nicăieri de pildă, nu ni se confirmă adevărul psalmilor care-l cântă pe Dumnezeul puterilor, Cel ce mută munţii şi apele, Cel ce aşează pământul pe „tăriile" lui, într-o *sin-cronie* suprafirească, aşa cum ne-o expune *Sagrada Familia*. Aşa cum, dincoace, la complexul brâncuşian, marea linişte a îndepărtatelor zări cosmice,

tainica tăcere, pomul vieţii, care leagă cerul de pământ, braţele care cuprind cu atotiubire făptura (ca în *Poarta sărutului*), sunt evocate şi dez-velite toate din adâncul tainei lor, spre pridvorul bisericii-catedralei pe care brâncuşologii actuali o vor eliminată, ca o probă supremă a devierii sensibilităţii moderne faţă de intenţia noosică a operei brâncuşiene.

Aceeaşi „putere nevăzută" compune, în *Sagrada familiei* lui Gaudi, blocurile de piatră după *ritmul ogivelor*, un ritm spiritual triumfător asupra masivului inert, al colosului de piatră. Când această putere de a spiritualiza „respiraţia" materiei se „retrage" din lume, apare colosalismul, cu expresia lui, colosul de piatră pe deplin inert care este *oraşul modern*.

Apare o temă nouă în romanele epocii: tema femeii care-și pierde atributele date ei prin misterul chipului, al creației făpturii sale și apare femeia cu multiple în-fățișări, închipuită și de fapt condamnată. Este femeia frivolă dar și femeia delicată spre fragilitatea florii, femeia însingurată și tragică în mediul mediocrității masculine dar și duplicitară etc. etc. Sunt înfățișate toate ipostazele feminine, care ne arată o feminitate monumentală dar și una minoră, dramatică și tragică, înălțată spre a sugera „eternul feminin" dar atinsă și de evanescență, tristă dar și vanitoasă, spre o specie nouă de comedie etc. Madame Bovary, Ana Karenina, Nora, etc., nu sunt simple ipostaze ale feminității, ci variante ipostatice ale genului uman atins de deriva istoriei. Sunt femei care traversează deșertul pierderii și al căutării chipului și deci a „identității". Cine sunt eu, se întreabă Ana Karenina, se întreabă și Dna Bovary, se întreabă Nora. Privindu-se în „oglinda" sinelui reflexiv, ele nu se pot vedea și această criză le împinge pe cele două la sinucidere. Săreținem, într-o primă concluzie, că orice schimbare inteioară a unei societăți se petrece la intersecția cifreleor sale destinale (parametrii în care se concntrează cifrele destinului individual și coleciv, care, altfel spus, mărturisesc despre starea și tendințele profunde greu de întors în dinamica vieții individuale și coletive) cu spiritualitatea religioasă.

Credinţa, adică latenţa sufletească, este un gol care absoarbe totul şi conferă acestei puteri de absorbţie un caracter totalitar. Latenţele sufleteşti, aşadar, nu exclud ceva şi pe cineva. Ele includ, sunt absorbante; doar forţele devierii exclud; latenţele sunt inclusive, incluzioniste.

V. Pareto greşeşte când conferă caracter de pozitivitate, de mărime pozitivă acestei energii; pe care o asimilează unui reziduu (alături de celelate cinci clase de reziduuri), numindu-l „persistenţa agregatelor". Acesta se poate instala în spirit conferindu-i o anume stare. Cei ce sunt câştigaţi de acest sentiment (reziduu) au „în ei anumite persistenţe ale agregatelor aşa de vii şi de puternice, încât acestea le domină spiritul în întregime. Acestui fenomen îi dăm numele de *credinţă*. Obiectul acesteia poate fi felurit; să-l desemnăm în general prin *A*. Persoana care are această credinţă atribuie lui *A* o valoare absolută, alungă din spiritul său orice îndoială, orice consideraţii de oportunitate, orice intromisiune a altor fapte. A-l constrânge pe altul să aibă aceeaşi credinţă în *A* sau cel puţin să acţioneze ca şi cum ar avea-o, revine la a obliga oamenii să-şi facă propriul bine şi pe acela al altora; este o manieră de a da o formă concretă unui bine absolut"[763].

Eroarea lui Pareto este să-i confere o „calitate" acestei „forţe" şi s-o considere ca pe una „extrinsecă" care vine asupra spiritului şi se instalează acolo ca o „forţă dominantă şi persistentă" (e *ca în cazul stărilor de posesiune*). Or, nu e vorba despre aşa ceva. *Ea este doar golul în câmpul căruia crește credința ca singura care poate umple acel gol, tot restul fiind simple succedanee, substitute ale credinței și deci „strategii inabile" de a-l umple, etc. Golul acela este o latență sufletească care instituie în real un alt centru de gravitație decât acela al atracțiilor și acest alt „centru de gravitație" nu se poate „satura" decât pe măsură ce aduce lumea în câmpul ei, conferindu-i, altfel spus, o altă ordine decât cea naturală, ordinea supranaturală. Din acest punct de vedere, credința nu respinge ceea ce i s-ar opune, căci ea este o tehnică a „ieșirii" (esența apofatismului), ea îl conduce pe credincios în afară de lume, nu asupra lumii și deci în lume; credinciosul își va împlini viața doar în măsura în care se va muta în cele cerești, chemându-i și pe alții acolo, nu în cele lumești, de care nu este interesat. Deci nu are cum să impună cuiva ceva ori pe cineva, ci să-l cheme pe acela spre altceva și spre Unul, spre Cuvântul fondator al lumii noi (înnoite), recreate în și ca Biserică și deci ca*

---

[763] Ibidem

„locuire" a lui Dumnezeu. Credinciosul nu face războaie, el se apără pe sine doar întrucât este destinat lui Dumnezeu, ca să-I fie locuință și nicidecum spre a se „satisface" pe sine. Celui de pe pământ, el nu-i poate face nimic, numai celui care urcă spre cer, năzuiește spre cer, caută spre cer, îi poate spori ființa. Încât viața lui este o „chemare a cerului", o perpetuă chemare, nu un „război" perpetuu de a-și impune credința sa celuilalt. Credinciosul adevărat vine spre aproapele lui cu cele cerești, deci cu daruri, nu cu constrângeri și deci cu impuneri. El nu impune, nu constrânge, el dăruie și se dăruie.

Acest lucru nu l-a înțeles Pareto fiindcă a pus semnul echivalenței energetice între religie (ca reziduum) și alte reziduuri sau „sentimente" (lumești) și astfel a croit modelul unei lumi fără dimensiune verticală și fără de diferență între cer și pământ, între virtute și viciu, între rugăciune și dicteu, între ascensiune și scufundare, adică între atractul teluric și aspirația către Dumnezeu. Iată ce scrie: „În fondul problemelor, e mai puțin important dacă A este credința lui Anytos și Melletos, ori a Sf. Augustin sau a lui Torquemada, a unor oameni cultivați, ori a unor imbecili, a unor oameni de stat ori a unor literatori, a unui mare număr de oameni ori a unuia mic: nu sunt variabile decât derivațiile prin care aceștia vor să confere concluziilor credinței caracterul demonstrațiilor unei «științe»"[764]*.*

Credința apare, iată, ca o particularitate a „vieții psihice" care uneori poate fi extinsă și durabilă, după cum se poate diminua, ba chiar poate să „dispară" din câmpul vieții psihice. Chiar dacă rădăcina ei se menține și toată forța ei se virtualizează. Pareto chiar conchide că în epoca modernă fenomenul își pierde intensitatea. „Se va remarca faptul că mișcarea oscilatorie se produce în jurul unei linii care sugerează că în medie, în zilele noastre, fenomenul își diminuează intensitatea. Nu mai suntem în timpul în care condamnam pe cineva să bea cucută sau suprimam dizidenții. «Moraliștii» noștri și dominicanii virtuții trebuie să se mulțumească cu pedepse mai mici"[765]*.*

Această concluzie este justă cu precizarea că nu e vorba despre psihologia populațiilor, ci despre noologia popoarelor și deci despre „spiritualitate".

A dispărut tensiunea cerului cu pământul. Omul nu mai cheamă cerul pe pământ, nici nu mai strigă spre cer. El se mulțumește cu cele de pe pământ, cu cele pământești, cu pământul. Chiar atunci când cerul se întoarce în mintea lui, el îmbracă forma unui „alt pământ", al unor planete și „ținuturi" astrale, deci tot a unor configurații terene. Cetatea lui Dumnezeu, cetatea cerului nu mai este nicăieri în acest spațiu al SF-ului care s-a substituit chemării cerului divin, a „cetății divine". Veacul acesta nu răzbate în cel de apoi, și, în urmă, nu coboară în atemporalitatea originară. El este un fel de „interpunere", o „interpolare" și atât, care nu se știe de unde începe și unde se sfârșește. La cele două capete e beznă pofundă ca-n psalmul argehzain: „mai sus, mai sus// spre ce, spre unde // în loc de-a merge poate-n sus // Te-mping spre beznele profunde // De bronz, sub care doarme dus // Alt nepătruns alt presupus".

„Viața noastră pământească este o sumă de trăiri"[766]*. Trăirile au proprietatea de a induce armonie, coerențe. Între toate, credința le aduce pe toate la coerența, la armonia cea mai înaltă și mai deplină.*

Omul nu poate exista în afara acelei trăiri care le aduce pe toate la *coerență* și pe care o numim *credință*. Nimic, nici sentimentele sociale nu pot înălța trăirile la *coerența* pe care o numim *persoană* (omenească) deplină iar, între oameni la *coerența* pe care o numim *com-unitate* deplină, ci numai *credința*.

Iar între credințe numai cea care-i eliberează pe oameni de toate constrângerile și bolile sufletului, incluzând-o pe aceea a morții, este și cea adevărată. Toate celelalte îl țin *captiv*. Căci „zeii sângeroși și ușor de mulțumit, asemănători cu păcatele noastre cele mai dragi"[767] ne țin captivi acestei vieți, nu ne „învață" să ne eliberăm de cele care zac îngropate în „trupul de moarte".

Singur Dumnezeul adevărat nu cere războaie, ci iubire, căci nu are sete de putere, de dominație și sânge.

---

[764] Ibidem
[765] Ibidem
[766] Vintilă Horia, *Dumnezeu s-a născut în exil*, p.169
[767] Ibidem, p.207

Numai „nădejdea morţii şi a vieţii viitoare" (a „învierii") te face capabil să „ieşi" din lume, adică să te eliberezi de determinantele ei, „în lume fiind". Oare nu sunt „*iubirea creştină*" şi „*smerenia*" lui Dumnezeu-Fiul tocmai modelul dumnezeiesc al „ieşirii din lume" în lume fiind, al „eliberării" de „determinările" aducătoare de moarte, căci la pragul lor maximal, ele sunt „plăceri" care ne scot din noi, ne îndepărtează de suflet şi ne livrează celor ce sunt trecătoare, perisabile?! Singurul care nu este trecător este Dumnezeul adevărat al iubirii şi cel ce i se dedică se eliberează, adică primeşte „viaţa fără de sfârşit". Oare nu despre aceasta vorbeşte „coloana vieţii fără de sfârşit" a lui Brâncuşi?

„Credincioşii lui Zamolxe [au fost] singurii între toate neamurile lumii care nu se tem de moarte. Astfel, ei [au fost] pregătiţi pentru noua naştere şi poate vor fi primul popor care se va lăsa modelat de învăţătura Mântuitorului şi va primi doctrina Sa, fără ca acest lucru să presupună schimbări esenţiale. Şi alţii îi vor primi învăţătura, dar transformarea va fi grea şi va cere secole. Ca înfăţişare exterioară, aceste popoare se vor schimba repede, dar în *fundul inimii* vor păstra mult timp amintirea vechilor legi. Dar atunci de ce nu s-a născut El aici? Răspunsul e uşor de dat: pentru ca destinul său să se împlinească. Profeţii vorbesc despre o suferinţă şi o umilire. Aici nimeni nu l-ar fi făcut să sufere. Întreg poporul de la rege la păstori, l-ar fi urmat de îndată. Nimeni nu s-ar fi gândit să-L scuipe în obraz, nici să-I străpungă mâinile şi picioarele, iar dacă ar fi cerut de băut, nu i-ar fi dat oţet, ci lapte şi miere, şi, trăind, n-ar mai fi trebuit să învie. Ca să poată suferi şi rămâne fidel istoriei lui viitoare, s-a născut altundeva, acolo unde va fi respins"[768]. Iată dar esenţa schimbării interioare : inima, înnoirea sau împietrirea ei.

Dintre cele trei forme de *iubire: eros, agape* şi *filia*, dacii o aveau pe a doua, iubirea spirituală. „Pentru noţiunea de iubire greaca veche posedă trei termeni diferiţi şi cu înţelesuri foarte precise: *eros*=iubire senzuală; în opoziţie cu aceasta, *agapé* [folosit în versetul 5 din In 11, dar şi în celebra epistolă către Corinteni, Cr 1:13], care înseamnă iubire spirituală, maternă, filială, fraternă, duhovnicească, divină; şi *filia* [folosit în In 11,3 ca şi în In 11:36] = iubire amicală, prietenie, iubire frăţească, general-umană"[769].

În Capitolele 14 şi 15 din Ioan în Cuvântările de despărţire către Apostoli, Iisus le tălmăceşte „învăţăturile" despre Calea cea bună, Calea iubirii:

„Cel ce rămâne întru Mine şi Eu întru el, acela aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteţi face nimic"[770] şi iată, acum, porunca poruncilor: „Aceasta este porunca Mea: Să vă iubiţi unii pe alţii, aşa cum v-am iubit Eu pe voi"[771].

Medievalii erau mai aproape de "adevărul" omului ca fiinţă întregită, când şi-l reprezentau ca fiind „trup" (*corpus*), suflet (*anima*) şi spirit (*duh*) dar şi inimă (*cor*), cap (*intelectus*).

„Inima ca ceva între suflet şi spirit sau duh, îşi însuşeşte tot mai mult interioritatea sentimentelor". „De ea se leagă simbolistica sângelui" (Le Goff), încât atunci când un părinte ca Arsenie Boca vorbeşte despre *înjurătură* ca fiind „sângele şi fierea ridicate la cap" el operează cu această concepţie medievală (peste care adaugă ideea modernă a subconştientului, ca ceea ce se află sub cenzura morală, ca o pivniţă produsă de planşeul cenzurii morale).

Când descoperitorul adevărat al insulinei, doctorul Paulescu, vorbeşte despre *protofuncţii* ca *unitate* a sufletului, şi deci ca „trup al sufletului" (propagat în toate mădularele în şi sub forma protofuncţiilor) şi el reflectă adică aduce în trezia ştiinţei moderne această veche concepţie medievală care coboară până la Sf. Evagrie Ponticul, călugăr şi părinte al pustiei egiptene din secolul al 5-lea, încât *mai toate inovaţiile radicale ale modernilor sunt datorate unor adânci întoarceri la viziuni scufundate în diferite falii ale trecutului, iar toate acestea sunt de găsit în Sf. Scriptură şi, mai cu seamă, în Sf. Evanghelie.*

---

[768] Ibidem, p.207-208
[769] IPS Bartolomeu, notă la In 11,5
[770] In 15,5
[771] In 15, 12

Aceste viziuni sunt depozitate în cărţi reprezentative sau „de căpătâi", care devin apoi „documente noologice" pentru cel ce studiază omul şi societăţile. Despre concepţia antropologică a medievalilor care este elaborată de-a lungul axului: „homo viator – homo repensus", vorbesc câteva cărţi cruciale ale epocii, precum „Moralia in Job", scrisă de Grigorie cel Mare, papă la 590 şi „Cur Deus Homo": „De ce un Dumnezeu Om", scisă de Sf. Anselm de Canterbury. Ambele sunt scrise în jurul misterului omului ca fiinţă destinată trecerii şi suferinţei. Or, acestor teme atât de grave li s-au dedicat cele mai profunde cercetări în secolul al V-lea d.Hr. de către părinţii pustiei egiptene: Sf. Evagrie Ponticul şi Sf. Macarie[772].

Acestea ne surprind azi prin extraordinara lor profunzime şi fineţe psihologică, greu concurată de marile teorii psihologice şi antropologice actuale.

Suntem, iată, mai mult decât ne putem imagina, „depozitaţi" în anumite învăţături, în „documente noologice" de excepţie, pe care trebuie să le consultăm dacă voim să aflăm cine suntem noi, adică ce identitate avem, şi putem face lucrul acesta cam cum îşi cercetează omul arborele genealogic şi actele de avere dacă vrea să-şi cunoască starea civilă, apartenenţa şi locul în societate şi în economie. Despre aceste documente am scris în Noologia atât în „cartea" despre „învăţăturile trecerii"[773] *cât şi în capitolul despre Dostoievski.*

Aceste documente spirituale sunt cele ce dau acces cunoaşterii omeneşti spre o „ştiinţă a ipostaselor umane care sunt predominante pentru câte o epocă întreagă, ba chiar pentru o lume istorică"[774].

Putem coborî la cauza nenorocirilor actuale ale omului european cercetând astfel de „documente noologice" la care se adaugă cele întrunite de lucrările unui Pierre Dubois sau Dante, prin care aflăm despre marea dezunire petrecută în pragul modernităţii între „omul politic şi cel religios", respectiv între „societatea politică" şi „comunitatea religioasă", deci între „spiritul pozitiv" şi koinonia biblică.

Or, P. Dubois propusese ideea unei „confederaţii" a naţiunilor creştine sub autoritatea Papei ca Pontifex Maximus şi deci ca arbitru, iar Dante propunea aceeaşi unificare doar că sub autoritatea împăratului (ibidem). Aceşti oameni voiseră să unifice politic, ceea ce spiritual se dezbinase, se dezunise.

În fapt, aceste dezuniri lăuntrice vor fi cauza naşterii unei a Treia Europe, cea a Reformei, alături de cea catolică şi cea ortodoxă. Europa Centrală începe să se separe de cea Mediteraneană, sudică, după ce marea schismă separase Europa răsăriteană de cea Apuseană

4 Înoire şi falsă înoire. Revoluţie şi religie

Am precizat că secolul al XVIII-lea a adus o *cădere de prag* în intensitatea manifestării latenţelor sufleteşti, a energiilor necreate în actele omeneşti. *Locul în care putem documenta o atare cădere este Franţa, iar formele pe care le îmbracă fenomenul sunt două: involuţia moravurilor şi revoluţia faţadelor. Cu revoluţia franceză triumfă formele fără fond şi expresia cea mai radicalizată a formei golite de conţinut: parareligiile, adică sisteme de trăire care preiau formă religioasă dar au un conţinut areligios. Locul religiei ca încadrare a intensităţii maximale a latenţelor sufleteşti este preluat de parareligii şi de corelatele lor cele mai reprezentative, ideologiile, ca încadrare minimalistă a latenţelor sufleteşti. Apare în Europa pseudocomunitatea, comunitatea celor de aceiaşi ideologie, care este, de fapt, o comunitate falsă, căci cei ce se adună nu se întâlnesc niciodată, cum ştim că erau adunările de partid. Între cei aflaţi în aceiaşi aglomerare de oameni, aceleaşi agregări umane persistă adevărate abisuri şi unitatea lor de trăire întârzie să se producă.* Marea dezvăluire a creştinismului a fost şi este primatul *comunităţii*, al micii şi al marii comunităţi. Marile imperii au indus iluzia că lucrurile mari, secretele şi cheile vieţii noastre s-ar afla undeva, deasupra ori în afara cercului mărunt al vieţii noastre. O comuniune, adică o *împreună-trăire*, *împreună-lucrare*, *împreună-gândire* este cheia oricărei probleme de orice fel.

Mult mai important decât politicianul de la Bruxelles este cel de la Bucureşti, dar mult mai important decât politicienii de la Bucureşti şi de la Bruxelles este *lucrătorul* de peste tot, de la *preotul* local care ştie, căci simte starea comunităţii, o trăieşte, la dascăl, la lucrătorul social şi până la *specialistul în intelligence* şi aşa mai departe. Totul se bazează pe *mutaţia* de la epistemologia

---

772 În „Omiliile lui Pseudo-Macarie"

773 Cf. *Noologia,* p.365-370 în mss englez al cărţii

774 Ibidem, p.341

științelor *reflexive* la epistemologia *științelor experiențiale*; de la *reflexivitate* la *trăire*. Cunoştinţele se nasc nu din *stări reflexive* ci din *stări trăitoare*, din *trăiri*, nu în cadrul *reflexivității*, ci în *cadrul trăirii*. Reflexivitatea este doar „instrumentul" gândirii, nu *cadrul* cunoaşterii. Cadrul cunoaşterii este *trăirea, experierea*. În limba engleză nu există diferenţă între *experiență* şi *experiere* sau *trăire,* desemnate ambele prin *experience*.

Înţelesul acestora, împreună, este cuprins în latinescul *experior*, *experiri*. Însă *experiri* nu se mai regăseşte în engleză, ci doar în română prin *trăire*. În engleză se regăseşte în *experiment* cu sensul de „încercare", a „încerca" (try): *experiri = try*, dar în latină are şi sensul de a „suferi" care se regăseşte în românescul *a trăi*. Aici este convocat sensul epistemologic al *suferinței* care înseamnă *experior, experiri,* adică *încercare*, dar şi *suferință*. Prin *experiment* şi *experience*, în engleză s-a păstrat din *experiri* doar sensul de *încercare* (try) nu şi cel de *suferință*.

Golirea experienței de trăire atinge culminația în cadrul revoluțiilor moderne, care au avut mai toate caracter parareligios, adică formă religioasă dar conținut areligios. Prototipul acestei deviații este dat de revoluția franceză.

„Revoluția franceză, subliniază Tocqueville, este o revoluție politică, dar ea a operat **ca** *o revoluție religioasă (...): nu numai că ea se răspândește, ca și acestea, foarte departe, dar, la fel ca și ele, Revoluția franceză pătrunde pretutindeni prin predică și propagandă"*[775].

Ceea ce omite Tocqueville se referă tocmai la distincția dintre religie și parareligie. Parareligiile sunt o constantă a epocii moderne, care, după ruinarea „vechiului regim" (a sistemului medieval), pierde și încadrarea bine consolidată a trăirii religioase și astfel amestecă religiosul cu parareligiosul, credința în Dumnezeu cu idolatriile. În rest, însă, toate ritualurile și ceremonialul religios sunt păstrate, dar „religia" aceasta nu-L mai are pe Dumnezeu în centru, este o religie fără de Dumnezeu, o „parareligie" (religie de alături, de lângă religie), ca în cazul credinței în „progres" ori în puterea suprematistă a rațiunii etc.

Ca și „revoluția religioasă", revoluția franceză „inspiră politeismul: fie că predică străinilor cu înflăcărare, fie că e săvârșită cu pasiune acasă"[776].

„Dintre toate lucrurile noi pe care Revoluţia franceză le-a înfăţişat lumii, acesta e cu siguranţă cel mai nou"[777].

De unde această asemănare a „efectelor", a „suprafețelor"?! Din faptul că revoluția franceză, prima din lume, își propune să transforme omul, așa cum și religia își propune, numai că, spre deosebire de religie, care invocă drept temei al acestei înnoiri pe Însuși Dumnezeu, revoluția franceză pretinde să realizeze acest lucru fără de Dumnezeu și împotriva lui Dumnezeu. Ca și religia, Revoluția franceză vizează nu un popor, un teritoriu ori o rasă, ci toată specia, omul însuși, pe care îl vrea „eliberat" de orice ierarhie, de orice privilegii, de orice ordin, de clase, de caste, de familie, de Biserică și, suprem, de Dumnezeu, invocând în sprijin „rațiunea umană", pe care de altfel o și „decretează" drept „nouă divinitate" și o consacră la Nôtre Dame în persoana alegorică a unei prostituate. Apar „ideologii" care-și fac din controlul discursului sursă de putere și astfel se nasc ideocrațiile moderne.

Analogia pe care o face Tocqueville între revoluția franceză și revoluțiile religioase se referă, așadar, la această „suprafață" a fenomenului revoluționar modern, iar marele sociolog face eroarea să confunde „suprafața" cu „adâncul", „scena" cu protoscena, „culisele" cu „altarul". Fiindcă, „universalitatea" revoluției franceze este abstractă, dar a religiei adevărate este concretă, încât „abstractismul" revoluției franceze nu poate fi confundat cu „universalismul" religios căci prima „ucide" omul („sufletul"), a doua îl „învie" (în Iisus Hristos). Ele sunt asincrone, se propagă asincron. „Iar dacă vrem să analizăm acest subiect mai îndeaproape, vom descoperi următoarele: cu cât religiile au avut acest caracter mai abstract și mai general [față de particularitățile etnice și sociale, de stare socială - n.n. I.B.], pe care tocmai l-am evocat, cu atât s-au extins ele mai mult, ignorând diferența dintre legi, climate și oameni"[778].

---

[775] A. de Tocqueville, *Vechiul regim și revoluția*, Bucureşti, Ed. Nemira, 2000, p.32.
[776] Ibidem.
[777] Ibidem.
[778] Ibidem

Eroarea lui Tocqueville provine tocmai din ignorarea caracterului unic și nerepetabil al „revoluției creștine", care e deosebită de orice „revoluție religioasă" pre și post-creștină. Fiindcă toate acele revoluții religioase ne-creștine sunt „para-religioase", sunt abstracte, căci derivă dintr-un zeu, un dumnezeu neviu, mort, un idol și, ca atare, imprimă „noului" om caracter abstract, adică fac din el un om rupt de comunitățile lui, scos din ele, abstractizat, ridicat deasupra lor, separat sufletește de ele. În fapt acest om e „abstract" fiindcă, în numele dumnezeului proclamat, se rupe sufletește de semenii săi, adică se „scindează" de ei, face „secte", consacră elite cu „suflete moarte", „cosmopolite", supranaționale, fără legături vii, sufletești, cu „popoarele" lor, deci cu comunitatea semenilor, a celor „asemenea" cu ei în mod concret, adică în mod „simțit". Comuniunea semenilor este sacrificată în numele unității abstracte a legii, a „regulilor", a „contractelor" etc., adică a „omului rațional" și „raționalizator".

Omul concret şi *viu* se *întoarce* sub o formă *incertă* şi fragilă, a „*comunității fraților*", care însă nu par să-şi poată exercita *vocația* dincolo de cercul ajutorării grupurilor excluse, de la cei copleşiţi de neputinţe, la copiii fără cămin şi fără familii etc. Aceste *brotherhood* nu-şi pot extinde puterile asupra majorității abstracte, căci aceasta s-a declarat între timp „separată de Biserică", „ordine laică", diferită de ordinea spirituală religioasă, de „credinţă".

Este drept că religia creștină „era, mai mult ca oricare alta, desprinsă de tot ceea ce putea fi specific unui popor, unei forme de guvernare, unei stări sociale, unei epoci sau unei rase"[779]*. Însă nu acționează contra acestor „rânduieli naturale" ci spre înălțarea lor la singura trăire care le confirmă și totodată le unește, trăirea lui Dumnezeu, iubirea de om și de Dumnezeu. Prin urmare între cetățean (cucerire supremă a revoluției franceze) și creștin nu este o echivalență căci țin de registre complet diferite: de ordinea universalistă temporală și pământească, unul, de ordinea celestă, celălalt. Cetățeanul are acces la ordinea abstractă a legii, creștinul are acces la ordinea concretă a cerului, a „spiritului viu" („sufletul viu").*

Cetățeanul este același, indiferent de apartenența la o societate, dar se află situat în cadrul unei „ordini terene", „pământești", creștinul este și el același, indiferent de variabilitatea societății, dar în cadrul unei ordini celeste, înălțate, și, deci consacratoare, care confirmă inclusiv „societățile concrete", căci le cuprinde. Relația este una de contradicție unilaterală. Societatea concretă contrazice ordinea celestă, ca pe ceea ce este diferit de ea și, ireductibil la ea, dar „cerul", „cetatea lui Dumnezeu" o confirmă pe cea terestră prin înălțare (înălțând-o) pe măsura acestei înălțări, deci prin împlinire și pe măsura împlinirilor ei, adică al ridicării ei „la cer", la ceea ce este prototipul ei ceresc, comunitatea întru Hristos, model al comunității de iubire.

Revoluția franceză însă nu dă acces la ordinea verticală, ea nu poate confirma „ordinile societale concrete" și, ca atare, nu se poate afirma prin confirmarea diversității, ci prin suprimarea ei, adică prin infirmări în lanț, în numele unei revoluții în marș și deci a unei cetățenii universale.

Întrucât individualele sunt „entităţi abstracte", pentru această ordine e valabilă aritmetica politică. Indivizii „abstracţi" pot fi „adiţionaţi" ca voturile din urnele electorale. Pentru ei putem spune: $1+1+1..... + i+... +n_i = \Sigma n$. Mai departe, matematica este aceea a „mediilor". Pentru comunităţi, unde „individualele" sunt entităţi concrete, adiţionarea nu mai este posibilă. Căci *1bărbat+1femeie* nu înseamnă a fi egal cu „2", fiindcă cei doi sunt „entităţi concrete", de *genuri diferite*. În consecinţă, adiţionarea lor nu este sumativă (cumulativă), ci *elementarizantă*, astfel că *1B+1F = 1Pereche* care poate fi „pereche romantică" (precum în modelul tristanian), dar poate fi şi o pereche matrimonială şi atunci avem *1soț+1soție=1familie*. Deci, 1+1=1. „Aritmetica" aceasta elementarizantă ascultă de alte reguli pe care sociologia le-a examinat între cele dintâi în chip sistematic.

Se nasc, iată, două *câmpuri* în social: câmpul guvernat de *aritmetica abstractă*, *cumulativă*, şi câmpul guvernat de *aritmetica elementarizantă*, concretă, ceea ce face inteligibilă tensiunea ireductibilă a lumii actuale, ca tensiune a globalizării. *Globalismul este abstractizant și cumulativ.* Modelul său este revoluţia franceză şi fiul ei cel mai reprezentativ este *bolșevismul*.

---

[779] Ibidem, p.33

Bolşevismul a dus „cetăţenismul” revoluţiei franceze la forma lui hiper-ideologizată, adică cea mai abstractă, ilustrată de tipul *comunistului.* Între *cetăţeanul* abstract al globalismului şi *comunistul viziunii bolşevice* nu este o deosebire de *esenţă*, ci doar una de *încadrare*. În vreme ce bolşevismul încă recunoştea o valenţă pentru câmpul abstractismului social, dată de „marxism” (încadrarea doctrinară), cetăţenismul globalist nu mai are nevoie nici de această valenţă, căci este şi *postideologic, adică este „planetarism pur”.* Însă tocmai acest planetarism arată opoziţia lui *radicală* faţă de *ordinea divină*; în cadrul lui cerul şi pământul sunt complet rupte, *omul concret* e rupt de *omul abstract, sufletul de intelect*, la scara planetei şi într-o măsură care atinge pragul maximalist. Globalismul a intrat în conflict, iată, cu religia adevărată, cu popoarele şi cu arhetipurile umane.

Toate entităţile unui atare câmp sunt încărcate *negativ* tocmai fiindcă globalizarea le „contrazice” (infirmă) pe toate și ea este cea care *imprimă* valența câmpului istoric actual. Singura șansă de transfigurare a *câmpului* globalizării ar fi *universalismul creștin* și repotențarea creștină a lumii. Aceasta ar reda semnul (+) relațiilor dintre entitățile câmpului, la orice nivel, de la indivizi la state, popoare, arhetipuri și eidos-urile (păgâne sau nu). Prin urmare nu tot ceea ce se întâmplă are valoare şi forţă renovatoare, nu toate „întâmplările”, oricare le-ar fi amploarea, au caracter de evenimente noopolitice lipsindu-le forţa de a induce efecte semnificative asupra noosferei. Vorbim, iată, despre câmpuri în care densitățile spirituale ating praguri relevante care le preschimbă în densităţi semnificative. Aceste densităţi au puterea lăuntrică de a produce o schimbare interioară într-o arie dată, la un popor, o civilizaţie, în cuprinsul unui interval de propagare a efectelor renovatoare ale unor asemenea spaţii de densitate spirituală semnificativă. Aceste aspecte repun în discuţie ideea şi noţiunea de eveniment în lumina sociologiei noologice. Ce este, aşadar, un eveniment?

5 Ce este un eveniment în lumina noologiei?

Un eveniment este acea *experienţă de viaţă* care se desprinde, iese din înserierea vieţii cotidiene, zilnice, obişnuite, prin aceea că „produce o modificare importantă”, încât insul ori colectivitatea pot face (sunt somaţi să facă) dintr-o atare experienţă un *reper temporal, o bornă* pe drumul vieţii (individuale sau colective). El este o „breşă”, cu termenul lui Jaspers, ceva *survenit brusc* în cursul vieţii. Aceasta este trăsătura exterioară a evenimentului. El are însă şi o trăsătură de *interioritate* în sensul că o „întâmplare” devine *eveniment* atunci când atinge un prag de intensitate semnificativă, adică preia, selectează un anume *înțeles* din curgerea *istoriei individuale* ori *colective* spre a-l *accentua*, a-i da o mai intensă lumină și deci a-i spori inteligibilitatea, completând destinul individual sau colectiv cu semnificații noi, *întregitoare* sau, adeseori, *renovatoare*, înnoitoare. Încât spui despre acea persoană ori despre acea colectivitate că sunt altele după acel eveniment decât au fost înaintea producerii lui. Evenimentul acela, generat de schimbarea densităţii spirituale din viaţa unei colectivităţi ori a unui ins anume peste pragurile critice, a sustras persoana ori acea colectivitate din curgerea corupătoare a timpului, aducându-i înnoiri acolo unde timpul aduce învechire şi moarte, aducându-i perfecţionări acolo unde timpul aduce rutină şi culoare cenuşie. El are, iată, caracter asincron. Ceea ce părea că este unealta timpului se dovedeşte a fi vehiculul prototimpului, al transtemporalităţii, al supratimpului.

Evenimentele, deci, sunt *praguri* ale biografiei individuale şi sociale, adică momente care solicită un tip special de mobilizare a resurselor individuale şi colective pentru a trece mai departe. Altfel, evenimentele pot induce stări de „blocare” individuală sau colectivă pe care le numim *crize*. Crizele sunt praguri netrecute, evenimente „neconsumate”, „neasimilate”, încât despre evenimente putem vorbi şi ca despre acele experienţe care cer o adaptare, o renovare, o trans-formare şi deci o înălţare, un salt, o sustragere din obişnuitul seriei.

În psihologia pe care eu o socotesc „trăiristă” sau „experienţială”, preocupată de studiul evenimentelor ca „*experienţe de parg*”, s-au dezvoltat instrumente de selecţie şi cuantificare a „efectelor evenimentelor de viaţă”, cum este *scala LEDS* (Life Events and Difficulties

Schedules). Toate acestea sunt, de fapt, metode ale cunoaşterii asincrone, triumfătoare în corpusul ştiinţelor aparent naturaliste, în care, altfel spus, părea să obţină confirmare curentul naturalismului metodologic, al materialismului. Să reţinem că experienţele de prag sunt câmpuri în care densităţile spirituale au atins o intensitate critică, care preschimbă o densitate obişnută într-una semnificativă, adică relevantă, într-o densitate care şi-a atins maximul ei, un fel de optimitate, o stare de optimitate. Atunci sunt coapte condiţiile pentru o transformare, pentru o renovare, pentru o inovaţie etc.

Al treilea aspect definitoriu pentru un eveniment, ca *experienţă de prag* (trăire de şi a pragurilor vieţii) este *dualitatea lui nucleară*. Un eveniment conţine în el o tensiune nucleară dată de faptul că, pe de o parte, el *reproduce factori* sau condiţii *de vulnerabilitate* din câmpul situaţional al subiectului (individual sau colectiv) şi, pe de altă parte, el *reproduce, sistematizează* sau precipită din şi în acelaşi câmp situaţional acele *condiţii care pot reduce vulnerabilitatea*, cum este, de pildă, fenomenul de „*intersectare a sindroamelor*". S-a constatat, de pildă, că „*un eveniment traumatizant recent îl poate estompa pe cel instaurat anterior, rezultanta fiind deci opusă celei de însumare a efectelor*"[780]. Avem, iată, un fenomen asincron. *Însumarea efectelor distructive* este brusc întreruptă chiar dacă tot printr-un *eveniment traumatizant*. Aceasta pune într-o nouă lumină taina iconomiei lui Dumnezeu, mai ales pentru acele situaţii în care vedem că la un rău se adaugă încă unul. Înţelepciunea populară este mai profundă decât eticile naturalist-progresiviste când spune: „o nenorocire nu vine niciodată singură". Psihologiei europene i-au trebuit progrese de peste o sută de ani ca să ajungă la aceeaşi concluzie cu această descoperire a mecanismului intersectării sindroamelor. De unde vine acea înţelepciune? Ea însăşi are caracter asincron. Să reţinem, deci, că în orice eveniment se cumulează doi factori, unul care amplifică agentul declanşator (şi care defineşte vulnerabilitatea) şi altul care-i contracarează efectele disrumptive, dezagregante, pe care psihologii îl încadrează în ceea ce au socotit a fi efectul de intersectare a sindroamelor (care, am văzut, este inhibitor). Acest al doilea factor este un factor asincron. Avem, iată, încă o dovadă asupra veracităţii ipotezei factorilor asincroni.

Vulnerabilitatea şi *efectul de intersectare* fac parte din *forţele dualismului situaţional*, exterior, al unui eveniment. Există însă şi *forţe lăuntrice* ale aceluiaşi *dualism nuclear* şi anume *intersecţia dintre continuitatea scopului şi discontinuitatea breşei provocată de eveniment. Aceasta poate induce devieri de la scop, dar poate să şi intensifice energia care ne poartă spre scopul sau ţinta urmărită. Încât evenimentul poate dispersa acea energie ori poate acţiona ca un „efect" de concentrare, de sporire a ei, provocând în câmpul situaţional acele „densităţi dinamice sau morale", de care vorbeşte Durkheim, adică sporirea bruscă, peste un prag critic, a interacţiunilor omeneşti.* Evenimentul, deci, este *locul* sau acel *momentum* de *intensificare extraordinară* a *interacţiunilor* (sociale) dintre membrii unei colectivităţi preschimbând densitatea spirituală obişnuită din câmpul de viaţă al unui ins ori al unei colectivităţi într-o densitate semnificativă sau relevantă. De aceea, evenimentele îmbracă forma unor *manifestări publice sau individuale brusc intensificate* (manifestaţiile, demonstraţiile de stradă, baricadele, grevele, adunările publice, diferite de cele private, mulţimile de toate tipurile etc. sunt expresiile exteriorizate ale evenimentelor sociale sau colective).

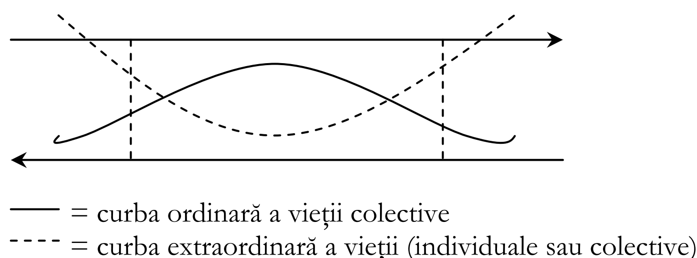
Putem spune, deci, despre un *eveniment social* sau colectiv că este un *fenomen de bruscă intensificare a interacţiunilor sociale* ceea ce conferă vieţii sociale caracter de *manifestare colectivă* de scară variabilă. Pe de altă parte, tot în clasa evenimentelor se încadrează şi acele *căderi bruşte, sub un prag critic, a frecvenţei interacţiunilor (contactelor) sociale dintre membrii unei colectivităţi*. În sensul acesta se spune: „n-au fost evenimente la frontieră" (deci n-au fost situaţii sau stări semnificative), adică frecvenţa contactelor dintre persoanele de dincoace şi de dincolo de frontieră n-a trecut de un prag critic. Şi invers, orice creştere bruscă a frecvenţei contactelor dintre cele două populaţii la o frontieră reprezintă un „eveniment" (aceste contacte pot îmbrăca o formă agresivă care anunţă

[780] M. Mardale, teză de doctorat, p.27

acele deflagraţii de interacţiuni agresive numite războaie: „evenimente de război”, războiul ca eveniment istoric). Tot astfel, ori de câte ori frecvenţa contactelor între oameni pe o stradă ori într-un spaţiu, cum ar fi o piaţă, creşte peste un prag critic, acest fapt are înţeles de *eveniment*. Aceste contacte brusc intensificate pot fi expresia unei demonstraţii – un protest colectiv – a unei manifestaţii, a unei greve, a unei adunări populare, a unei manifestări insurecţionare de tipul baricadei, al răscoalei, al revoluţiilor etc., ori pur şi simplu al *marşurilor* (de protest, triumfale, simbolice etc. cum sunt „marşurile” sau „drumul crucii” etc.).

Evenimentele îmbracă iată, forma *pragurilor statistice*, încât, putem spune că ele sunt pragurile de jos ori de sus ale curbei ordinare a vieţii colective.

Iată forma ei:



Observăm că orice precipitare a manifestărilor de viaţă individuală sau colectivă spre pragul de jos (şi sub el) sau spre pragul de sus (şi peste el) al *cursului vieţii* (unui ins sau al unei colectivităţi) desemnează un eveniment.

Ori de câte ori intervine ceva care precipită cursul vieţii (individuale ori colective) către şi peste pragurile critice putem vorbi despre evenimente. Există stări sau manifestări de viaţă pentru care depăşirea pragurilor critice este *catastrofală* (evenimentele se numesc în acest caz „catastrofe”). De exemplu, *curba fericirii* cuprinde praguri de acest tip, ne spune Durkheim. Ea descrie ataşamentul unei populaţii la genul ei de viaţă în termenii unor praguri de variaţie. Ori de câte ori ceva împinge o populaţie să se manifeste sub ori peste pragul critic al fericirii sociale (medii) date de acest ataşament, putem vorbi despre *stări de nefericire* sau despre „crize”, dezechilibre. Tot ceea ce aduce *devierea, îndepărtarea* colectivităţilor de la genul lor de viaţă tradiţional (fixat în tradiţii), ori de la religia lor, se încadrează în clasa evenimentelor care le marchează (viaţa), fiind *traumatizante* ori *renovatoare*. O schimbare de salariu, de pildă, este un eveniment pentru un individ căci înseamnă o modificare de scară în viaţa lui (de prag). Însă o creştere bruscă (peste pragul critic dat de salariul mediu), ori o scădere bruscă şi sub pragul critic al acestui salariu, înseamnă *necazuri*, dificultăţi sporite şi deci nefericire. De aceea se poate vorbi despre „oameni săraci fericiţi” şi „oameni bogaţi nefericiţi”, conform adagiului: „banii n-aduc fericirea”. Avem, iată, un aspect paradoxal pe care ni-l dezvăluie ştiinţa factorilor asincroni şi anume: deşi *modul înţelept de viaţă* este dat de *media vieţii*, adică de acel *mod de viaţă urmat de marea majoritate a oamenilor sănătoşi*, totuşi *înţelepciunea este un fenomen excepţional, de prag*. În vreme ce viaţa înţeleaptă este un fenomen mediu, de păstrare departe de excese, deci între pragurile unei medii, înţelepciunea, ca stare de spirit, sare din medie şi se arată a fi un fenomen de prag. *Dumnezeu lucrează în lume prin acele precipitări către stările de prag, cum s-a întâmplat cu excepţionalismul profeţilor, al înţelepciunii lui Solomon etc., pregătind însă pentru lume moduri de viaţă situate între praguri, adică ferite de crizele pragurilor. Cel ce studiază istoria biblică a lumii este uimit să constate cât de mult a iubit Dumnezeu un popor prin care a procurat omenirii atâtea dintre pragurile ei apărătoare. Prin acel popor avem cărţile învăţăturilor revelate, prin el avem înţelepciunea fondatoare, prin el avem profeţii, prin el avem psalmii, prin el o avem pe Maica lui Dumnezeu, coborâtoare din David, prin el avem apostolii şi evangheliştii. Este copleşitor să constaţi cât de miluitor a fost Dumnezeu cu acest popor şi cât de îndatorată se află omenirea din toate epocile faţă de timpul acela şi, întrucâtva, faţă de poporul acela ales de Dumnezeu pentru toate aceste experienţe de prag.*

Oare nu este poporul acesta cu adevărat o demonstrație extraordinară, de o rară măreție, asupra teoriei factorilor asincroni? Atâtea sunt evenimentele de însemnătate universală petrecute în lume prin acest popor. Dacă Dumnezeu a ales să lucreze prin el atâtea dintre lucrările Sale nu putem spune decât că Dumnezeu a iubit acest popor. Dar atunci cine poate fi în afara iubirii lui Dumnezeu? Oare n-a iubit Mântuitorul pe cruce mulțimile, chiar dacă hulitoare, de pe dealul Căpățânii? Incontestabil, da! Și oare nu acolo erau mironosițele, cei doi coborând spre Emaus, Cleopa și Luca, Pavel pe Drumul Damascului, Toma încredințându-se cu degetul lui asupra locului piroanelor și al suliței pe trupul cel înviat, nu erau oare acolo cu toții, în locul iubirii lui Dumnezeu?! Oare nu acolo, în Galileea neamurilor, au asistat ei toți și alții din toată lumea la marea minune confirmată, iată, a Înălțării și apoi a coborârii Duhului Sfânt în chip de flăcări peste ei toți!?

Se poate vorbi, deci, despre o adevărată știință a evenimentelor și tot astfel se poate constata că istoria este evenimențială, în sensul că ea reprezintă acel tip de forță sau de energie care provoacă tensiunile de prag, îndepărtările, devierile, încât colectivitățile trebuie să caute în altă zonă o energie de contracarare, de reacție pentru a preveni breșele grave, rupturile catastrofale. O astfel de forță antiistoricistă sau anistoricistă este de esență noologică, spirituală, căci se exprimă în acele rânduieli de viață prin care se manifestă ordinea spirituală în lume (existență). Ori de câte ori istoria afectează ordinea spirituală a lumii vorbim despre evenimente catastrofice. Ori de câte ori istoria întărește ordinea spirituală a lumii, vorbim despre evenimente anastrofice. Există, iată, două tipuri de evenimente: catastrofice și anastrofice. Uneori istoria îmbracă forma unui șir de evenimente catastrofice și atunci se poate vorbi, cu Eliade, despre „teroarea istoriei", adică despre istoria ca teroare. Pe de altă parte putem grupa evenimentele pe familii disciplinare, de tipul: evenimente psihologice, sociologice, noologice, geopolitice, geo-climatice, ecologice, demografice, politice, economice etc.

Ori de câte ori de pildă, se precipită interacţiunile dintre popoare atât pe scena generală a vieţii colective cât şi în anumite zone ale ei vorbim despre evenimente geopolitce. Curiozitatea este că orice *eveniment geopolitic* are *o umbră, un fel de corelat spiritual pe măsură, pe care-l încadrăm în clasa evenimentelor noologice (spirituale).* Aşa s-a întâmplat cu evenimentul din Iugoslavia când odată cu *interacțiunea războinică* a popoarelor s-a derulat, corelativ, în arealul de alături, în spaţiul românesc, o mare interactivitate religioasă, care la vârf a îmbrăcat forma interacţiunii dintre cele două confesiuni creştine după 1000 de ani de separare, prin întâlnirea celor doi *ierarhi* pneumatofori, purtători de Duh Sfânt. Lumea destrămată a fost brusc trecută, graţie *evenimentului religios*, din prăpastia războiului, în leagănul păcii, din zguduirea războiului în prefigurarea păcii. În spaţiul românesc Duhul păcii acţiona asincron mijlocind şi arătând calea spre ieşirea din criza războiului.

Un *eveniment geopolitic* îmbracă, deci, forma unei brusc apărute *frontiere-prag* într-o zonă anume. În cazul războiului din Irak, de pildă, s-au compus brusc (cu o rapiditate teribilă) două frontiere treaptă: în Turcia şi pe ţărmul nord-vestic al Mării Negre (adică în spaţiul românesc). În acelaşi timp s-au precipitat *interacțiunile* în câmpul de manifestare al firmelor petroliere româneşti cum atestă brusc declanşata acţiune de privatizare a Petrom-ului.

În câmpul acesta deja se intersectau cele trei mari curente sau manifestări în spatele cărora păreau să fie: Rusia, SUA şi Occidentul (actorii la vedere sunt doar expresii-simptomatologice). Ceea ce este curios este faptul că deja s-a putut consemna *efectul de intersectare al sindroamelor*, printr-o serie de manifestări traumatizante: „retrageri spectaculoase", „arestarea unuia dintre actorii de pe scena afacerilor cu petrol" etc., ceea ce compun toate un fenomen în miezul căruia „evenimentul traumatizant" recent şi de la suprafaţă îl estompează pe cel mai adânc şi mai vechi, care, în acest caz se referă la coliziunea marilor puteri petroliere, a marilor *spații de interese* ce s-au confruntat dintotdeauna în câmpul oricăror manifestări din domeniu. În cazul acesta, în clipa în care a fost declanşată acţiunea de privatizare s-au precipitat toate marile arii de interese al căror *vector* a fost relativ estompat de *intersectarea sindroamelor* provocată tocmai de iniţiativa privatizării PETROM. Este evident că „spaţiul petrolier românesc" devine unul de relevanţă în contextul post-războiului irakian şi deci interesele au explodat şi în acest spaţiu. Este foarte probabil ca această „explozie economică" să fie anticiparea unor *explozii în lanț* şi toate în spaţiul românesc,

care a devenit brusc spaţiul precipitării tuturor interacţiunilor în şi prin care se manifestă efectele unui eveniment geopolitic numit convenţional „războiul din Irak".

În pragul declanşării războiului din Irak scriam aceste rânduri: „E posibil ca acest eveniment geopolitic să rămână la expresia sa de „război diplomatic" ori de „război economic" bine camuflat de tirul declaraţiilor de ameninţare militară etc., după cum deopotrivă, poate îmbrăca forma escaladării violenţelor teroriste. Este, iarăşi, sigur că se vor precipita atât „războiul financiar bancar" între cele două monede, euro şi dolarul, cât şi o anume formă de „interactivitate religioasă", căci lumea arabo-islamică va trebui să părăsească politica de enclavă religioasă şi să treacă la o dimplomaţie a dialogului religios. Deja Iranul a dat primul semnal în această direcţie. Cartea preşedintelui de atunci, Kathami, despre „dialogul civilizaţiilor" este o dovadă. Este creată conjunctura ca România să revină la rolul ei diplomatic tradiţional de ţară cu vocaţie pentru diplomaţia dialogului în conjuncturi de criză, aşa cum a dovedit-o de pildă în timpul conflictului izraeliano-egiptean ori americano-vietnamez".

România poate deveni gazda unui mare dialog al civilizaţiilor şi deci s-ar manifesta mai repede decât ne-am putea închipui ca „punte" între Orient şi Occident şi deci ca „grădină a Maicii Domnului" adeverind cuvintele profetice ale Marelui Palerin care a fost Papa Ioan Paul al II-lea. În toate sunt semne că spaţiul românesc este pregătit să devină un cadru de manifestare intensificată a factorilor asincroni în veacul care se derulează.

România este, iată, la o mare răspântie, şi elitele ei politice au şansa unei graţiate şi neaşteptate înălţări cu valenţe tămăduitoare şi mântuitoare la maladia unui politicianism prelungit spre o stare letală.

Va avea un preşedinte al României puterea lăuntrică spre un rol care ar fi pentru el însuşi ocazie de a fi preşedintele unui stat de cultură la Dunărea de Jos, în loc de a rămâne o păpuşă a istoriei la Poarta Orientului, confirmând amarele cuvinte ale lui Poincaré: „N'oublions pas: nous sommes ici aux Ports d'Orient oú tout est pris à la légere". Va rămâne România o *poartă a frivolităţii* sau îşi va arăta valenţa ei cea profundă de *poartă a dialogului civilizaţiilor*? Politicienii români pot face din spaţiul acesta un loc în care s-ar putea întoarce cuvântul cronicarului, înţelesul întristatei sale constatări s-ar preschimba într-o neaşteptată revelaţie a triumfului şi s-ar spune că este „omul la cârma vremii" şi nicidecum „sub vremi" şi „în urma istoriei". De la Dumnezeu a venit această dezlegare pentru români. Şi astfel se va verifica dacă la cârma acestei ţări se află o *elită harismatică* ori una „întâmplătoare".

Acum, mai mult ca oricând, se luminează sensul şi temelia rugăciunii liturgice pentru cârmuitorii ţării pe care o rostesc credincioşii în fiecare duminică împreună cu preotul purtător al Sfintelor Daruri. Între Euharistia altarului şi liturghia istoriei există, iată, o unitate indestructibilă. Triumful unei asemenea diplomaţii e cu neputinţă fără de afirmarea unei noi cunoaşteri, în care se poate evidenţia planul de manifestare a factorilor asincroni, adică înţelegerea înţeleaptă că toate sunt bune dacă fac voia Domnului şi că cel ce iese din voia aceasta este destinat pentru el şi pentru ai lui la suferinţe şi la ruşinea eşecurilor endemice. Între planul subiectivităţii omeneşti şi tipul cunoaşterii care dă seama de intervenţia şi voia lui Dumnezeu în istorie există, iată, o conjuncţie transcendentală, esenţială pentru noua cunoaştere. Cum aceasta face loc şi cercetării manifestării factorilor asincroni în viaţa indivizilor şi a colectivităţilor umane o vom numi cunoaştere asincronă. În cadrul noopoliticii, această cunoaştere caută acele zone de densitate noologică şi acele epoci istorice în care putem identifica tipuri perene de dezlegări la conflicte vechi şi noi. Exemplarismul şi perenitatea lor conferă acestor dezlegări caracter paradigmatic, de paradigme noopolitice. Incidenţa lor poate fi identificată în diplomaţie, în arta păcii ori a războiului, în tipologia conlictelor, în tiparele de trăire, deci de reactivitate individuală şi colectivă la situaţii tipice, opere, modele, tipificaţii, reglementări şi coduri, formule de viaţă etc. O astfel de zonă este Bizanţul şi epoca în care putem căuta tipuri perene de răspuns la tensiunile şi conflictele lumii noastre este, în chip neaşteptat, *epoca iconoclasmului*. Există, putem spune, o

perenitate bizantină şi redescoperirea zonei balcanice ne obligă să ne reamintim de Bizanţ. Din punctul nostru de vedere care este acela oferit de unghiul de abordare al noopoliticii, *iconoclasmul este prima deconstrucţie păgână a Europei creştine, iar de atunci fenomenul acesta s-a repetat mereu şi a căpătat o recrudescenţă şi o amploare teribilă în vremurile moderne şi în postmodernitate, mai întâi în Occidentul luminaţilor şi al Revoluţiei franceze şi, mai apoi, în Rusia sovietică şi în spaţiul şi la popoarele potopite de marea deflagraţie păgână a bolşevismului. Trebuie să facem o precizare pentru a evita vreo confuzie posibilă. Iconoclasmul ca fenomen şi ca noţiune se referă numai la deconstructivismul păgân nicidecum la alte deconstrucţii ivite chiar în sânul Bisericii creştine, care însă n-ar fi împins reacţiile vis-a-vis de icoane până la a face din ele răsad al unei culturi a nihilismului anticristic, aşa cum se întâmplă cu adevăratul iconoclasm.*

Partea a II-a
Deconstrucţia Europei creştine

I Noopolitica spaţiului segmentat. Permanenţa iconoclasmului

1 Iconoclasmul: deconstrucţie păgână a Europei creştine

Bizanţul a fost zguduit de mişcarea iconoclastă pentru o durată de aproape 300 de ani. Este exemplul cel mai reprezentativ pentru puterea pe care o au stările sufletești, câmpurile afective create de sentimente sociale puternice, în istorie, în cadrul unor societăți, popoare, civilizații, formațiuni de tipul imperiului, al celui bizantin în acest caz.

Vom observa, mai întâi, că acest fenomen se propagă sub forma a două fronturi de val, care se ciocnesc unul de altul. Indiferent ce explicație găsim pentru iscarea acestor uriașe fronturi afective, rămâne faptul evident că odată înălțate peste linia orizontului ele vor influența totul, vor zgudui edificiul imperiului, vor traversa culturile, popoarele și deci conștiința individuală și colectivă, deconstruind și reconstruind, scufundând ori scoțând la lumină, din adâncuri uitate forme și peisaje, într-un cuvânt acoperind istoria, timpul și spațiul, pentru un interval de mai bine de 300 de ani.

Nimic din cele „istorice" nu ar putea să explice fenomenul, nici interesele, nici ideologiile, nici starea instituțiilor, căci nu mai avem alte exemple în care interese și patimi materialiste ori ideologice să fi condus la o asemenea deflagrație. Fenomenul poate fi pus în oglindă cu cel din secolul al XX-lea, când dintre cele două mari invazii de păgânism, nazismul și bolșevismul, ultima a dezlănțuit asupra Bisericii lui Hristos aceeași furie demolatoare care ne-o amintește pe cea iconoclastă. Însă nici bolșevismul marxist nu poate fi explicat prin cauze economice sau politice ori etnice. Și în acest caz, s-a întâmplat ceva care ține de organizarea noologică a lumii, de sistemele ei spirituale și paraspirituale și nicidecum doar de economia ori de sistemele politice.

Ce se întâmplă, așadar, în lume și cu lumea în asemenea perioade? Și de ce se întâmplă lucrurile acestea? Să reținem, deocamdată, că fenomenul acesta nu poate fi explicat nici politic, nici economic, nici social în genere. Explicația lui este una spirituală, noologică, ține, altfel spus, de organizația noologică a lumii. La acest nivel și în cadrul ei trebuie căutată explicația. Ipoteza noastră este că asemenea fenomene apar ori de câte ori o presiune teribilă se dezlănțuie împotriva rânduielilor creaționale, împotriva organizării spirituale a existenței, adică împotriva edificiului ei supranatural. În aceste perioade se produc reacții pe măsură, combustii teribile pregătesc marea explozie prin care se manifestă atât „rezistențele" cât și tentativele restauratoare. E ca și cum, ordinea spirituală, „organizația" spirituală a lumii, și-ar mobiliza propriile ei puteri, care nu sunt din lume, spre a apăra lumea de o asemenea teribilă amenințare. Iconoclasmul istoric, adică cel din cadrul Imperiului Bizantin, este cadrul prin care avem ocazia să verificăm reacția sfinților din icoane la tentativa unor mari forțe de a deconstrui fața bisericească a lumii creștine de atunci. Să ne amintim întâi întâi povestea și apoi s-o tâlcuim. Chestiunea este fixată „narativ" de către Nicolae Bănescu, în a sa „Istorie a Imperiului Bizantin"[781]. Autorul român face sinteza ipotezelor prin care s-a operat în timp încercuirea chestiunii. Nu le vom relua aici pe toate căci ținta noastră nu este una documentară, ci este subordonată unei linii de interpretare care deja selectează dintre feluritele abordări pe cele ce aduc lămuriri unei anume direcții de interpretare. Am numit această interpretare, cum s-a reținut, noologică.

Între cei convocaţi de Bănescu asupra chestiunii este şi Louis Bréhier[782], care aduce discuţia în unghiul de interes al cercetării artei creştine. În esenţă, „problema cultului icoanelor" se reducea în epoca cercetată şi se reduce şi azi la două întrebări: „Trebuie să venerăm icoanele şi

[781] Ed. Anastasia, 2003, 2 vol.

[782] *La Querelle des images*, Paris, 1904

dacă da, în ce măsură”? A doua întrebare este de acest tip: „Avem dreptul să îngenunchem înaintea lor, să le sărutăm, să le tămâiem?”[783]. Într-un plan secund, se ridică şi alte întrebări auxiliare, pe care tot Bănescu le rezumă: „Ne putem sluji de artă pentru a reprezenta lumea divină? Un artist [îi] poate înfăţişa pe Mântuitorul, pe Sfânta Fecioară, pe Sfinţi?”[784]. Vom reţine aici concluzia pusă de Bănescu: „când izbucneşte mişcarea iconoclastă, arta creştină era definitiv constituită”[785]. „Născută în chip umil în catacombe, menită a exprima mai întâi speranţele credincioşilor după moarte, ea s-a transformat în veacul al IV-lea, după triumful Bisericii, şi a căutat a povesti în felul epopeii istoria religioasă a lumii, de la Creaţiune şi până la Judecata din urmă. Inspiraţia se scoate din citirea Sfintei Scripturi”[786]. Să stăruim. *Deducem, iată, că arta creştină este un cadru noologic în şi prin care s-au actualizat latenţele sufleteşti ale stărilor de credinţă ale întâilor creştini. Legitimitatea artei creştine îşi are rădăcinile în acest fapt noologic indubitabil. Ea este fenomen sufletesc creştin, cadru şi formă de actualizare (expresie) a sufletului creştin, a trăirii întru Iisus Hristos. Încât, primul lucru pe care-l putem reda la acest prag al analizei este că mişcarea iconoclastă atingea tocmai acel suflet, acea trăire creştină din Biserica primară, în şi prin care s-a săvârşit prima cristalizare a sistemului expresiv al modului creştin de existenţă şi de manifestare. Acesta este tot una cu sistemul expresiv al Bisericii primare şi este fapt de trăire nepremeditată, absolut liberă, căci se exprima în catacombe, adică împotriva sistemului expresiv oficial, cel de la vedere, care era păgân, ţinea, altfel spus, de sistemele expresive ale „lumii tradiţionale” (precreştine). Din acest punct de vedere, putem consemna că arta creştină era o faţă a unei lumi înnoite, recreate, era deci o „inovaţie” care desigur va inaugura o tradiţie nouă, pe care forţa viitorului anticreştin o va ataca reproşându-i închistarea tradiţionalistă, „tradiţionalismul”. În al doilea rând, vom reţine că „după triumful Bisericii”, în secolul al VI-lea, când altfel spus, sufletul creştin era liber să iasă din catacombe şi să umble pe străzi la lumina soarelui cosmic, arta creştină capătă caracter sistematic, adică îşi face un exerciţiu şi un cadru nou din a „povesti” cu mijloace expresive încă mai rafinate, istoria religioasă a lumii, adică din a revela credinciosului organizarea spirituală a toată existenţa, ordinea creaţională pe care se zidea totul. „Zidurile basilicilor lumii creştine se acoperă cu aceste compoziţii, care înfăţişează scenele religioase cele mai însemnate”[787]*. Mai departe, atari compoziţii, „se reproduc în miniaturile cărţilor sfinte, în sculpturile tronurilor de fildeş şi ale panourilor de la uşile de biserici, pe lăzile de aur şi argint (...) în [chiar] ţesăturile stofelor strălucite cu care se îmbracă aristocraţia acestei epoci. Arta religioasă pătrunsese adânc în viaţa creştină şi luase un caracter universal”[788].

2 Venerarea sfinţilor: manifestare asincronă.

În discuţie este, iată, însăşi „legitimitatea artei creştine”[789]. *Din punctul meu de vedere, iconoclasmul pune în discuţie funcţia şi puterea reală a artei de a provoca „actualizarea” sufletească a unora dintre cadrele noologice prin care se conservă şi se propagă în istorie însăşi organizarea spirituală a lumii şi un anume tipar de trăire şi de comunicare cu Dumnezeu. Chestiunea coboară într-un plan mai adânc şi atinge inclusiv dramatica problemă a competiţiei legitimităţilor în raport cu accesul la gestionarea puterii spirituale în lumea de aici şi totodată în raport cu imperativul permanentei actualizări a organizaţiei spirituale a lumii (ordinea spirituală). Într-un fel, iconoclasmul este cadrul în care ni se descoperă criza dublă care va marca istoria universală, aceea proprie străvechii lumi tradiţionale, precreştine, care lega puterea sacră de ordinele şi castele tradiţionale şi de marile sisteme ezoterice şi, în al doilea rând, criza unei lumi care se anunţa în şi cu pretenţiile stranii de a pune în discuţie ordinea con-sacrată prin rânduielile bisericii. Cine erau cei ce veneau deopotrivă din*

---

783 Bănescu, *op.cit,* p.118
784 Ibidem, p.119
785 Ibidem
786 Ibidem
787 Ibidem
788 Ibidem
789 Ibidem

urmă și din viitor, dintr-un timp ce țintea să pună jos toate imperiile, inaugurând era imperialismelor, zguduind totodată ordinea statuată de Biserică?!

Aceasta este chestiunea crucială. Vom reține deocamdată că iconoclasmul este expresia frontului de val stârnit de presiunea celor două forțe temporale pure, aceea a trecutului precreştin și aceea a unui timp pre-anunțat, deconstructiv și antibisericesc, care-și va arăta fața pe deplin în epoca nihilismului bolșevic.

Întâlnirea celor două mari presiuni în actualitatea sinergiilor bisericeşti ale veacului al VI-lea d.Hr., în toată lumea creștină, deopotrivă la Hierapolis (în 488 d.Hr) și la Marsilia (în 599 d.Hr), cu o persistență de aproape 300 de ani (până la reacția Sf. Ioan din Damasc și la actele Sinodului de la Niceea din 787 d.Hr.) a fost unul dintre cele mai teribile evenimente ale istoriei universale. În profunzimile obscure, nucleare, ale acestui eveniment identificăm o nervură ramificată și compozită care se propagă în tot organismul lumii, deopotrivă în Orient și în Occident, provocând o tumefacție care se putea zări din „cosmosul noetic" (cosmos noetos) al oricărei lumi istorice. Energiile stârnite de *resurecția timpului revolut* şi de *anarhia timpului anunțat* prin semne complet neintuite de minţile acelei vremi, au atins pragul lor de coliziune în chiar *timpul actualității bizantine, prezentul* cel mai deplin al Bizanţului spiritual, în chiar miezul orânduirii ecleziale creştine a lumii care atinsese apogeul la momentul acela. *Înainte de a examina mai în adâncime natura și specificul acestor două forțe distructive să examinăm și celelalte fețe ale fenomenului stârnit în cadrele spirituale ale acelei lumi, între care cel artistic este axial pentru chestiunea examinată de noi. Arta creștină este, cum s-a subliniat deja, fața văzută, de fapt, tâlcuită cu ajutorul mijloacelor artistice, a organizării spirituale a existenței, a ordinii creaționale a lumii, a tot ceea ce există. Iconoclasmul conține în el o tentație obscură de contestare a pretenției acesteia de a tâlcui cu semne plastice (limbajul artelor) organizarea spirituală a existenței, rânduiala lui Dumnezeu. La legitimitatea cuvântului scris, al textului pus pe suluri și apoi pe paginile manuscriselor se adăugase iată, o altă „narare" (strategie narativă), care se folosea nu de pagina de manuscris și de grafia cuvântului, pentru a tâlcui ordinea divină a lumii de aici și de dincolo, ci de semnul picto-grafic (și mai încoace foto și filmografic) în același scop. La legitimitatea hermeneutului textualist se adăugase, deci, o legitimitate nouă, aceea a hermeneutului vizualist. La cel ce „înțelege" se adaugă cel ce „vede". Biserica însă, n-a pierdut niciodată unitatea lor, căci „a dat acestor reprezentări artistice o valoare de învățământ. Printr'însele se expuneau ochilor celor neînvățați scenele Scripturii" (ibidem). Chestiunea aceasta este, desigur, una secundă. Ceea ce trebuie reținut este că, în viziunea Bisericii, atât citirea textului cât și vederea (prin intermediul viziunii plastice) celor tâlcuite de grafia cuvântului, decurg din aceeași sursă: Cuvântul lui Dumnezeu, comunicat omului în cele două forme ale Sale: a) prin revelație naturală în forma scrisă (cele auzite sunt totodată consemnate pe table, pe foi și pe suluri, iar mai târziu pe hârtia manuscriselor); b) prin revelația supranaturală adică prin Cuvântul Întrupat, arătat omului în deplinătatea Lui, și deci făcut accesibil nouă prin toate facultățile noastre de cunoaștere: cu mintea, cu ochii, cu urechile, cu gura și cu pipăitul (cu mâna). Încât, icoanele și toate celelalte modalități de exprimare a sufletului credincios (binecuvântarea pe frunte cu sfântul Mir și cu mâna preotului, botezul cu apă, gustarea lui Dumnezeu prin Sfânta Euharistie, apa sfințită etc.) sunt toate modalitățile perpetuității acestui fenomen extraordinar al participării noastre sinergetice la Dumnezeu, făcută posibilă prin Întruparea Cuvântului, prin Dumnezeul făcut om. Iconoclasmul este expresia coliziunii, a predispoziției de a împinge în conflict cele două modalități ale revelației. Acest lucru îl săvârşeşte iconoclastul.*

3 Iconoclasmul: suprimarea protovederii

Forțele iconoclaste scot omul credincios din armonia și sinergia revelațiilor, livrându-l (azvârlindu-l) coliziunii, conflictului revelațiilor. Era, astfel, prima desconsiderare a ceea ce Mântuitorul lămurise: „Eu n-am venit să stric Legea şi Profeţii. Am venit să le împlinesc". Pe această faţetă a sa, înţelegem iată, că *oricine contestă vizualismul ca modalitate de situare în orizontul tainelor (deci ca mod de acces la zona de tâlcuire a tainelor) aruncă omul și lumea în conflictul revelațiilor, desconsideră învățătura lui Iisus cu privire la armonia revelațiilor, și implicit contestă sinergetismul, integrismul noologic al Noului Testament, al tainei Întrupării. Problema este tulburătoare în raport cu prelungirile Iconoclasmului peste timpul bizantin ceea ce ne arată că acea stare de spirit din care s-a născut iconoclasmul istoric n-a dispărut. Iconoclasmul*

este, iată, o tehnică a deconstrucţiei organizării evanghelice a lumii, a celei mai înalte şi mai depline accesibilităţi omeneşti la rânduiala creaţională a existenţei. Prin aceasta, iconoclasmul este şi formă de nihilism antropologic fiindcă contestă omului o facultate noosică, aceea a protovederii. La facultatea preînţelegrii pe care o confirmaseră profeţii şi deci textele Vechiului Testament, experienţa creştină a Dumnezeirii actualizează o altă facultate noosică, pe aceea a protovederii, ceea ce sugerează că omul este fiinţa participantă, este participant integral la ordinea noosică (creaţională) a existenţei cu toate facultăţile lui nu doar cu intelectul (ci şi cu vederea şi cu auzul şi cu gustul şi cu pipăitul). Este atestat în acest fel caracterul proto-fiinţial al omului, faptul că el este protofiinţă, că este „om spiritual", este „corp interior", înainte de a fi „corp exterior", „fiinţă trupească", materială.

Iconoclasmul este, iată, o expresie a un unui nihilism mult mai adânc decât pare din lectura circumstanţială a expresiei lui istorice din Bizanţul secolelor 5-8 d.Hr. El nu este pur şi simplu un fenomen istoric, ci o tehnică a deconstrucţiei ordinii spirituale revelate a existenţei, tentativa luciferică de a interveni în planul rânduielii creaţionale. Chestiunea e tulburătoare şi merită toată atenţia. Căci trece de orizontul strict istoric, arătându-se drept ceea ce este: o stare transistorică ce se iveşte ori de câte ori se întăresc forţele capabile să redeschidă conflictul revelaţiilor, a celor două revelaţii: naturală şi supranaturală.

Cu iconoclasmul modern, stârnit în Europa odată cu secolul luminilor, tentaţia luciferică a deconstrucţiei ordinii spirituale (creştine) a lumii este încă mai gravă, căci se exercită deopotrivă contra celor două revelaţii. Acest iconoclasm neagă atât facultatea pre-înţelegerii cât şi pe aceea a protovederii, atât scenariul iniţiatic (înţelegător), mijlocit de cadrele noosice ale învăţăturilor Vechiului Testament, ale miturilor şi ale povestariului etnografic, cât şi scenariul evanghelic al accesului direct la Dumnezeirea lui Iisus (acces posibil graţie simţualismului tainic sau noosic, adică garniturii protosimţurilor). Chestiunea reapare în dezbatere în plină modernitate cu o carte ca a lui Paulescu dedicată „proto-funcţiilor" („noţiunii de suflet şi de Dumnezeu în fiziologie").

Dar să revenim la iconoclasmul istoric pentru alte tâlcuiri. Am stabilit că *fenomenul de tip iconoclast este o compoziţie de forţe contrarii, de vectori care vin pe curente de resurecţie neopăgână dintr-un trecut precreştin şi pe un curent de nihilism postistoric. Cele două curente aparţin, unul preistoriei (lumii arhaice), şi altul postistoriei, unui timp situat dincolo de timpul acesta, dincolo de timpul prezent fără a fi prin aceasta legat în vreun fel de timpul fără timp (aeternum), căci este una cu veacul, izvorând totuşi din afara lui, dintr-o inspiraţie malefică. Pretimpul şi extratimpul se conjugă spre a compune un front de val care poate arunca popoare întregi şi chiar lumea în coliziunea revelaţiilor (naturală şi supranaturală) adică în conflictul cadrelor noosice ale existenţei. Pulsaţia unui atare conflict este sesizat ca atare de către Theophanes care „pretinde că Leon [împăratul iconoclast, n.n. I.B.] a vrut să placă musulmanilor şi evreilor. Dar pe arabi îi bate şi pe evrei îi persecută"*[790]*. Fără să aprofundeze, Bănescu a sesizat esenţialul. În dispută nu erau popoarele, ci „noeticii", cei în sufletul cărora se acutizase conflictul revelaţiilor. Leon era purtătorul acestei coliziuni, sufletul lui era problema, nu evreii şi nici arabii.* Ei n-ar fi avut cum să sădească în adâncurile fiinţei lui Leon împăratul o angoasă aşa de teribilă care-l menţine pe acesta într-o încordată predispoziţie iconoclastă, ce trece în toate faptele lui.

În fapt, tradiţia, ca parte a revelaţiei naturale, este formă de manifestare a pre-înţelegerii, atât în calitatea ei de facultate noosică a omului cât şi ca mod de raportare la cele suprafireşti (miturile, puterile tainice, noologice, eroii, simbolurile, etc.). Iconoclasmul pare a îndreptăţi acest „mod antropologic" de raportare la cele supranaturale, dar lucrul acesta este numai aparent. În fapt, cum arată Theophanes, Leon nu-i îndreptăţeşte nici pe evrei nici pe arabi, ci se face agentul unei teribile tensiuni în care pulsează conflictul revelaţiilor. Iorga intuieşte chestiunea într-un plan de loc surprinzător. El evidenţiază „paralela prigonirii la aceeaşi dată a călugărimii budiste din China"[791]. E drept că Iorga este sensibil la mobilul „lumesc" al „prigoanei", adică la aurul, argintul şi pietrele preţioase strânse în tezaurul Bisericii, într-o

---

[790] Ibidem, p.116

[791] Comunicare la Congresul I Internaşional de Studii bizantine, Academia Română, „Bulletin de la sect. hist.", XI, 1924, apud Bănescu, *op.cit,* p.116

cantitate mult mai mare decât cele din „tezaurul împăraţilor”[792]. În plus, bisericile erau scutite de impozite, deveniseră refugiu pentru cei ce voiau „să se sustragă serviciului militar” (ibidem). „Reforma religioasă întreprinsă de Leon punea statul în posesia bogăţiilor şi a bunurilor teritoriale ale mănăstirilor şi bisericilor. «Ea dădea problemei financiare aceeaşi soluţie pe care o află, în strâmtorarea sa, Revoluţia franceză, punând mâna pe bunurile clerului (...). Despuind Biserica de tot ceea ce acumulase până atunci, prin exploatarea domeniilor sale, împăraţii iconoclaşti împiedicau pentru totdeauna în Orient o dominaţie ecleziastică asemenea cu aceea care chiar în acel moment se impusese în Occident prin actul de înfeudare, care fu creaţia subordonată a unui împărat de rasă francă»”[793].

4 Statul din lume contra « imperiului » din cer

Lucrul care scapă analizei centrată pe mobilul puterii economice şi politice este persistenţa mişcărilor iconoclaste dincolo de pragul crizei seculare şi deopotrivă violenţa arătată de iconoclaşti în chip nediferenţiat asupra „inconodulilor”. Iconoclasmul bizantin durează 300 de ani şi manifestările sale pulsatorii se reactivează în toată istoria modernă a Europei. Iconoclasmul revoluţiei franceze se va prelungi în timp până la triumful „bolşevismului” mondial şi peste pragul lui de aparentă criză politică, fiindcă acest neoiconoclasm capătă o putere de lovire teribilă în cadrul celui de-al patrulea Hollywood care dezlănţuie anarhia iconoclastă stârnind vizualismul anarhic contra protoviziunii creştine (o teribilă invazie a idolatriei vizuale îndreptată contra protovederii creştine. Filmul hollywoodian este o capodoperă malefică a temei impersonării care agresează la praguri teribile tocmai taina kenozei şi deci tema evanghelică a întrupării lui Dumnezeu. Vederea filmografiei hollywoodiene s-a ridicat, într-o rebeliune antichristică de mari proporţii, contra protovederii creştine, pe care o făcuseră posibilă Evangheliile şi toată metanaraţiunea vizuală şi vizionară a Noului Testament). În al treilea rând, este greu să explicăm, din perspectiva teoriei economiste şi a politologiei seculariste ghilotina revoluţiei franceze folosită contra unui popă catolic şi contra unui ţăran nevoiaş ce se încăpăţâna să creadă în Sfintele Taine. Lupta pentru bogăţiile Bisericii nu explică cele 600.000 de victime ale revoluţiei franceze şi cele 20-40 milioane de victime ale Holocaustului roşu. Este evident că şi Leon şi Directoratul şi Lenin, Stalin, Troţki ţinteau nu bogăţia economică a bisericii din epoca lor, ci ordinea spirituală a lui Dumnezeu. Ei voiau să golească nu Biserica vizibilă de tezaurul ei, ci templul sufletului, Biserica invizibilă, de dumnezeire. Ei luptau contra „omului interior”, nu contra „omului exterior”. Contra victoriei repurtate de „omul interior” şi de Christul lăuntric asupra omului exterior cu deplinătatea simţurilor sale. La strigătul Sf. Augustin: „În mine erai, Doamne, şi eu eram în afara mea şi nu Te-am cunoscut”, iconoclasmul ar voi un răspuns bazat pe triumful „omului din afară”, neîntors cu simţurile şi cu mintea înlăuntrul său, la Christul lăuntric, în „împărăţia luminii neînserate” din sufletul pe care-l pot întuneca păcatele. Cultul icoanelor este totodată contemplaţie pură, exerciţiu de liberă funcţiune a vederii interioare, „întoarse” de la cele „exterioare”, spre cele „lăuntrice”, de la lume spre Dumnezeu. Cultul icoanelor era una dintre cele două faţete ale triumfului protovederii asupra vederii lumii, a omului interior asupra celui „exterior”, a contemplaţiei pure contra eului apetitiv, a nous-ului contra trupului din mormântul păcatului (întunecat de păcate). E foarte posibil ca toate motivele seculariste (bogăţie, influenţă în creştere a călugărimii etc.) să fie lucruri adevărate şi de alarmă pentru împărăţia şi deci pentru ordinea seculară, cu administraţia ei, cu taxele ei, cu războaiele ei şi cu pieţele ei. Însă nu e mai puţin evident că acea ordine seculară se arată incapabilă să rezolve altfel această ascensiune a puterii călugărilor decât prin suprimarea şi distrugerea ordinii bazate

[792] Ibidem
[793] Apud ibidem, p.117

pe „cultul icoanelor", în genere, pe o gravitaţie noologică în locul uneia seculare. Aceasta este chestiunea reală, iar soluţiile propuse de iconoclasm se dovedesc dezastruoase oricât ar părea de întemeiate în orizontul celor lumeşti (rânduielii lumeşti).

Învăţatul rus Uspensky împinge acest raţionament, să-i spunem secularist, la scara prototipului când preconizează un lucru ca acesta: „călugării au transportat lupta de pe terenul teologic, pentru a taxa poziţia împăraţilor ca atee şi eretică, pentru a discredita mişcarea şi a ruina încrederea maselor populare în împăraţii iconoclaşti"[794]. Acelaşi lucru l-ar spune şi ideologii directoratului revoluţionar francez şi comisarii iconoclasmului bolşevic, iar cartea aceasta scrisă de Uspensky la 1917 este într-un fel prefaţa noului iconoclasm care va mătura biserica răsăriteană pentru aproape 100 de ani. Primul iconoclasm (din Bizanţ) a fost clar marcat şi el de acelaşi conflict al „învăţăturilor" (în substratul cărora persistă, întotdeauna, revoluţiile, cele două). În al doilea rând, răzbate în acest conflict „grija" pentru cele „mărite" ale lumii: statul, averea, rangurile, într-un cuvânt, cele ce ţin de „măreţia" aparentă, de „măririle" lumeşti. „Leon al III-lea, asiatic de origine, şi fiul său nu erau liber cugetători, raţionalişti, precursori .... ai Revoluţiei. Ei erau oamenii timpului lor, pioşi, credincioşi, dornici a curăţi religia de ceea ce le părea o idolatrie. Dar erau în acelaşi timp şi oameni de stat, preocupaţi de mărirea şi liniştea imperiului. Iar numărul mare al mănăstirilor, creşterea necontenită a bogăţiei lor erau primejdioase pentru stat. Imunitatea de care se bucurau bunurile Bisericii, micşora izvoarele tezaurului (...). Dar mai cu seamă influenţa exercitată de călugări asupra sufletelor făcea din ei un element de agitaţie periculos"[795]. Bănescu a evidenţiat, iată, un element axial al iconoclasmului: reacţia statului din lume contra „imperiului" din cer (celest), căci aceasta erau mănăstirile, locul de pe pământ al „imperiului celest", locul în care apofatismul atinge pragul său maxim, păstrându-se ca putere spirituală extraordinară în lume. Mănăstirile sunt expresia eliberării de lume, a ieşirii complete din lume şi totodată a stăruinţei în lume cu o extraordinară forţă. Statul laic face din oameni captivii acestei lumi, mănăstirea face din om „cetăţean al cerului", liber de lumea aceasta şi deci puterit să împlinească lucrarea lui Dumnezeu prin calea Fiului Său în lumea de aici pentru viaţa cea veşnică. Acest lucru, „statul laic" nu l-a tolerat niciodată. Cu iconoclasmul se devoalează în toată nuditatea sa teroristă fundamentalismul secular, fanatismul „noeticilor" împătimiţi de lumea aceasta contra „elevilor lui Iisus". „Proscriind icoanele [isaurienii] loveau în călugări, care aveau în ele un puternic mijloc de acţiune. Nu trebuie să uităm că, în lupta lor, [isaurienii nu acţionau] fără un sprijin însemnat în clerul înalt, gelos pe influenţa călugărilor, în armată, compusă în majoritate din asiatici şi chiar la o parte din populaţie"[796]. Oare nu la fel au stat lucrurile în cadrul iconoclasmului bolşevic? Să ne amintim numai de acel Crist răstignit pe Crucea Sa la intrarea într-o biserică din Basarabia ciuruit de gloanţele soldaţilor sovietici la invadarea acestei provincii de către armata asiatică şi ea a „iconoclasmului neopăgân bolşevic". Ca şi atunci în epoca isauriană şi în epoca stalinistă armata şi chiar „o parte din populaţia imperiului" au fost elementul susţinător al asaltului asupra cerului. Troţki visase să facă din Armata Roşie armata „revoluţiei mondiale", ceea ce sugerează în toate aspectele acestea semnele unei „frontiere eshatologice". Fenomenul este unul de „apocalipsă", de „sfârşit de lume" şi lumea însăşi este forţată spre stările acestea care definesc „frontiera eshatologică", un fel de „capăt al lumii" şi al „timpului istoric", când statul de jos intră în coliziune cu statul de sus, Imperiul din lume, cu Imperiul celest. Aceasta este forma deplinei devoalări a conflictului dintre „oamenii lui Dumnezeu" şi „creaturile stratosferei", „cetăţenii" unor „rânduieli ideocratice" concepute după o „inspiraţie malefică", anticristică. Ideea că se „ciocnesc" nu doar popoarele şi armatele lor, sub forma războaielor, ci şi civilizaţiile este o idee deja dobândită pentru studiul geopolitic. Ceea ce adăugăm aici este că iconoclasmele istorice, şi cel isaurian şi cel bolşevic,

---

[794] „*Schelă asupra istoriei Bizanţului*", Moscova, 1917, p.213, apud Bănescu, *op.cit,* p.117

[795] Bănescu, *op.cit,* p.118

[796] Ibidem

sunt, în realitate, expresii istorice ale unor constant survenite ciocniri ale unor formaţiuni umane de amploarea marilor civilizaţii.

5 Iconoclasmul şi „ciocnirea civilizaţiilor”

Iconoclasmul a fost „cadrul” în care s-au ciocnit cele două civilizaţii religioase ale Bizanţului, cea „greco-romană” şi cea „siriano-egipteană”. „Iconografia care plăcea atâta grecilor iubitori de frumuseţe, chiar după creştinarea lor, era privită în Siria şi Egipt ca o adevărată idolatrie. Ea figura ideea înaltă pe care Sirienii şi egiptenii o aveau despre atotputernicia şi nemărginirea lui Dumnezeu. În ţinuturile acestea arta este ornamentală, cu linii geometrice, simboluri luate din regimul vegetal şi animal, iar dacă arta copţilor din Egipt cunoaşte şi iconografia creştină, ea preferă însă anumite subiecte; Sf. Gheorghe, de ex., şi corpul omenesc e înfăţişat fără nici o frumuseţe, în forme aproape geometrice. În anul 722/723 califul Yâzid al II-lea a dat un edict ce interzicea cultul icoanelor creştinilor din statele sale. Este sigur că această tendinţă se datorează influenţei islamului. Coranul, dacă nu interzice reprezentările figurate, proscrie însă idolii. Când, prin urmare, Siria şi Egiptul ajung centrul puterii arabilor, arta acestor provincii se conformează prescripţiilor lor şi atunci se creează acele arabescuri vestite, acel decor poligonal, acele meandre complicate ce caracterizează arta arabă. Califul Omar al II-lea a prigonit chiar icoanele, a dat împotriva lor un edict”[797]. *Conflictul între cele două civilizații religioase, islamică și ortodoxă este, iată, radical. Cu cine lupta Asia islamică? Nu doar cu Bizanțul din lume, ci mai ales cu sfinții din icoane. Bătălia aceasta nu era din lume, ci una care angaja forțele transmundane, suprafirești. Arabii aceștia cunoşteau „puterea icoanelor” și a „sfinților din icoane”, ca putere modelatoare deopotrivă a sufletului și a trupului ceea ce conducea la un tipar uman pe care Coranul și arta arabă nu-l mai putea controla. Acest om era liber și de Coran și de universul sensibilității arabo-islamice. De aceea n-au întârziat să facă din iconoclasm ocazia propriului război. Însă inamicii „icoanelor” și a „sfinților din icoane” nu sunt doar în Orientul islamic ori între evrei (care nici ei „nu puteau suferi icoanele cultului creștin”*[798]*) ci și în Occidentul catolic și chiar în Orientul grecesc. Episcopii iconoclaști compun o serie din secolul al III-lea și până spre finele secolului al VI-lea (deci vreme de aproape 300 de ani). „În 488, Xenaias, episcop monofizit din Hierapolis, interzise în dioceza sa icoanele lui Iisus și ale Fecioarei. La Marsilia, în 599 se produce o adevărată încercare iconoclastă când episcopul Serenus distruge toate icoanele orașului său episcopal. Papa Grigorie cel Mare îl mustră pentru aceasta, înțelegând foarte bine a se opri adorarea icoanelor, dar neadmițând ca să fie lipsiți credincioșii, prin distrugerea acestor icoane, de învățămintele pe care ele le înfățișau”*[799].

Dincolo de interpretarea „intelectualistă” a „cultului” și deci a „artei” icoanelor, Papa înțelegea sensul lor adânc, de „locuri” sau „cadre noologice” ale „învățăturilor revelate” în și prin care se manifestă acea facultate noosică de cunoaștere pe care am numit-o „proto-vedere” și „proto-viziune”. Iconarii și închinătorii la icoane nu văd cu „ochii lumii” și deci cu „vederea lumească”, ci văd cu ochii Sfintei Scripturi, „ochii dumnezeiești” sădiți în om odată cu chipul lui Dumnezeu. Este evident că „viziunile” lui Michelangelo nu sunt rodul ochilor săi lumești, ci ai unei „protovederi”, adică a unei capacități de a vedea cu „ochii dintâi” ai lui Adam cel de dinaintea căderii, Adamul Raiului, celest. Această proto-vedere nu i-a fost retrasă omului după cădere, doar că i-a fost lăsată virtual, actualizabilă doar ca recompensă a ispășirii, a spălării simțurilor de păcatele care aștern asupra lumii pâcla groasă a „orbirii noosice”. Păcătosul nu vede ceea ce vede sfântul. De aceea, cum spune Brâncuşi, „crucerii” de altădată posteau două săptămâni înainte de a începe să cioplească crucile din lume, nu ca artistul modern care amestecă paharul de vin cu biftecul şi şevaletul, pictând în aburii beţiei şi ai „biftecului”. *Un alt aspect de maximă relevanță, căci ne arată esența secularistă a oricărui iconoclasm, este faptul că „partidul iconoclast” se rezema pe armată; „cei mai mulți dintre șefii [armatei] se arată*

---

[797] Ibidem, p.120
[798] Ibidem, p.121
[799] Ibidem

iconoclaştii violenţi şi aceia care ajung împăraţi în urma unei revolte – Leon Isaurianul, Leon Armeanul, Mihail Bâlbâitul – se slujesc de puterea lor pentru a suprima icoanele"[800]. *Oare nu la fel se petrec lucrurile cu „armatele de soldaţi şi de ţărani" în Rusia iconoclasmului neopăgân bolşevic? Explicaţia iconoclasmului armatei este găsită în apartenenţa acesteia la „civilizaţia religioasă iconoclastă", duşmana icoanelor. „Soldaţii sunt iconoclaşti din convingere, recrutarea lor dintre orientali, mai ales armeni, ne explică această credinţă. Constantin al V-lea stabileşte în Thracia un mare număr de emigranţi, veniţi din aceste regiuni. Cei mai mulţi erau afiliaţii sectelor eretice, manicheeni, paulicieni, montanişti, care furnicau în Asia Mică. Ei erau iconoclaşti prin tradiţie şi porniţi la cele mai mari violenţe împotriva cultului ortodox, pe care-l socoteau idolatru. Orientalii şi soldaţii sunt esenţa partidului iconoclast. Demnitarii civili, înalta aristocraţie, episcopii chiar îşi schimbaseră adesea atitudinea după fluctuaţiile aduse de la Curte"*[801]. *Chestiunea esenţială a fost atinsă de Bănescu: „orientalii şi soldaţii sunt esenţa partidului iconoclast". În această constatare se cuprind două faţete ale adevărului privind iconoclasmul. Prima: iconoclasmul a fost prima încadrare seculară a unui conflict între două civilizaţii religioase: ortodoxă, una şi înclinată spre erezie, cealaltă, când nu era de-a dreptul străină de creştinism (arabo-islamică). A doua: iconoclasmul a fost un conflict pe verticală: între călugări, agenţi ai „imperiului celest", pe de o parte, şi soldaţi şi ideocraţi (sau teologocraţi), agenţi ai imperiului lumesc, terestru, pe de altă parte. „Împăraţii sunt, ca toţi predecesorii lor, teologi, nu numai oameni de stat (...). Au părerile lor religioase şi ţin la ele, chiar dacă sunt eretici. Persecuţiile pe care le extind asupra călugărilor şi mănăstirilor nu se explică decât prin rezistenţa energică pe care o întâmpinau din partea acestora împotriva măsurilor promulgate de ei"*[802]. *(...) „N-au fost raţionalişti în sensul modern, cum îi cred unii, nici influenţaţi de islam ori de iudaism cum socot alţii. Iar ca să se fi gândit Leon al III-lea la a face din reforma sa un mijloc de a-i atrage la creştinism pe mahomedani este foarte puţin verosimil" (ibidem). Este demn de reţinut, deci, că iconoclasmul este un fenomen rezidual al manifestării ereticilor în genul monofiziţilor, al unor „războaie ideologice", al sectelor pauliciană, etc.*[803].

6 Iconoclasmul bolşevic şi rădăcinile sale

Caracteristicile acestui conflict cu icoanele reies tocmai din tentativele lui Leon al III-lea care vreme de mai mulţi ani încercase să-i convingă pe cei doi mari episcopi ai lumii, Papa Grigorius al II-lea şi Patriahul Germanos, nereuşind nimic, stârnind în schimb opoziţia celui mai ardent apărător al icoanelor, Sf. Ioan Damaschinul. „În sens neoplatonician, [acesta] concepe icoana ca simbol şi mijloc, icoana lui Christos este întemeiată pe dogma Întrupării"[804]. Când Leon al III-lea eşuă în tratativele sale, recurse la forţă. „*El dădu un edict pentru nimicirea tuturor icoanelor sfinţilor*"[805]. Trecuseră şapte ani de la momentul în care Yazid al II-lea poruncise (la 723 d.Hr) ca „în imperiul său să se îndepărteze toate icoanele din bisericile creştine"[806]. Războiul iconoclast este de o virulenţă faţă de care doar actele comisarilor bolşevici oferă termeni de comparaţie. Trecând peste acţiunile lui Leon al III-lea, care a menţinut viu războiul contra icoanelor vreme de 20 de ani, şi referindu-ne aici la acţiunile fiului său, Constantin al V-lea, putem reţine grozăvia iconoclasmului. „Călugării fură prigoniţi, exilaţi, închişi, iar uneori ucişi. Atunci pieri Andrei Calybritul de la Blachernae şi Sfântul Ştefan cel Tânăr, ucis pe uliţele Constantinopolului.

---

[800] Ibidem, p.121-122
[801] Ibidem, p.122
[802] Ibidem
[803] „În literatura teologică bizantină a veacului al VII-lea, apare un mare număr de scrieri polemice cu [cei] care atacau creştinismul. Arabii au adus cu ei în Asia Mică şi ura împotriva icoanelor. Astfel, cearta pentru icoane s-a născut în regiunile de est ale imperiului din încrucişarea unui creştinism care urmărea o spiritualitate curată cu doctrina ... şi cu concepţia vechilor erezii christologice, ca şi cu a religiilor necreştine.....". Ostrogorsky, „Gsch. des bys. Staates", p.107, apud Bănescu, *op.cit,* p.124
[804] Ibidem, p.125
[805] Ibidem
[806] Ibidem, p.124

Mănăstirile fură închise sau laicizate; bisericile distrase de la funcţiunea lor. Scrierile în sprijinul icoanelor au fost arse. Icoanele, distruse fără milă. «Cele ce erau în mozaic erau smulse. Cele zugrăvite în culori, rase. Orice frumuseţe dispăru din biserică». Astfel fură distruse frescele bisericilor de la Blacherne care reprezentau scenele vieţii lui Iisus; dispărură frescele şi mozaicurile care decorau Patriarhia şi numeroase opere ale artei creştine. Manuscrisele ilustrate nu scăpară nici ele"[807]. „În locul scenelor religioase se puseră în biserică «copaci sau păsări sau animale şi mai ales curse satanice de cai, vânători, spectacole şi jocuri de Hipodrom»"[808]. „La Blacherne, Constantin al V-lea puse, în locul scenelor religioase şi al celei reprezentând sinodul ecumenic, portretul vizitiului său favorit"[809]. Toate acestea pot fi puse în paralel doar cu iconoclasmul neopăgânismului bolşevic, când sacrilegiul şi agresiunile contra imagologiei creştine şi a Bisericilor, atinge proporţii înspăimântătoare. Cărţile filosofilor creştini din tot Răsăritul fură arse ori puse la index. Bibliotecile preschimbară jumătate din fondurile lor de carte în mari depozite încuiate. Apărură fondurile interzise. Intelectualii creştini fură întemniţaţi, manualele „curăţite" de orice temă creştină şi naţională, biserici nenumărate fură distruse ori preschimbate în muzee comuniste, în grajduri. În 1947, începuse în ţările fostului lagăr, iar în Rusia chiar din 1917, epoca martirilor, aşa cum dincolo, în Bizanţul primului iconoclasm era martirilor „se deschide la 761 prin uciderea călugărului din Blacherne, Andrei Calybitul. Apoi, la 20 noiembrie 764 a fost ucis, pe uliţele Constantinopolului, după ce suferise tot felul de chinuri, Sf. Ştefan cel Tânăr. Adus de la Sf. Auxenţiu şi închis, el a fost târât, din ordinul împăratului, din închisoare de o bandă de oameni înarmaţi cu ciomege şi ucis sub lovituri. În 765, Constantin al V-lea a vrut să silească toţi supuşii să jure împotriva icoanelor. O adunare solemnă avu loc la Sfânta Sofia: Patriarhul Constantin jură cel dintâi pe cruce că a condamnat întotdeauna icoanele şi asemenea jurăminte se cerură în tot imperiul"[810]. Într-o paralelă deplină cu martiriul Sfântului Ștefan cel Tânăr avem, în spaţiul românesc, martiriul lui Mircea Vulcănescu şi Anton Golopenţia. Acesta era scos în ger, se turna apă pe el şi se lăsa să îngheţe până ce muri. Valeriu Gafencu, acest sfânt al închisorilor comuniste, pieri între zidurile de gheaţă ale temniţelor. G. I Brătianu fu lăsat şi el să moară în chinuri, o dezinterie devastatoare se supra-adăugă îmbolnăvirii provocate. Seria poate continua cu exemple groaznice asupra chnurilor în care fură aduşi să piară mii de preoţi, călugării fură alungaţi din mănăstiri când nu erau întemniţaţi, ţăranii erau duşi în cohorte şi aruncaţi în temniţele crimei contra neamului şi a Bisericii lui Iisus. Reeducarea comunistă are un corespondent terifiant în tentativa de reeducare pe care o iniţiase Constantin al V-lea contra călugărilor. „Fiindcă rezistenţa cea mai mare o opuneau călugării, Constantin al V-lea procedă cu cea din urmă violenţă împotriva mănăstirilor. Călugării erau obiectul insultelor celor mai triviale în public; ei fură aduşi la Hippodrom şi siliţi a defila, fiecare cu câte o călugăriţă de mână în huiduielile mulţimii. În acelaşi loc fură executaţi, câteva zile în urmă, unsprezece înalţi demnitari, acuzaţi de complot. Patriarhul Constantin, denunţat, fu exilat în insulele Prinţilor şi apoi executat. Furia împăratului se întinse şi asupra monumentelor de artă. Atunci pieriră o mulţime dintre operele artei creştine. Biserica Euphemia fu transformată în Arsenal şi grajd"[811]. În provincii prigoana fu la fel de mare. Totul pare tras la indigo în raport cu iconoclasmul bolşevic. Am putea spune că umbra Bizanţului a fost întotdeauna iconoclasmul acesta ipostatic, care se stârneşte ca fenomen de suprastructură şi are mereu vector anticreştin şi antibisericesc. Organizarea bisericească a lumii este ţinta tuturor iconoclasmelor, iar ura iconoclaştilor Îl vizează întotdeauna pe Iisus şi pe Fecioara Maria şi Sfinţii, iar lupta aceasta ţinteşte axa învăţăturii evanghelice, care se împlineşte prin Iisus şi în colaborare cu Sfinţii. De altminteri, pedeapsa care

---

[807] Cf. Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantine*, apud Bănescu, *op.cit,* p.149
[808] Cf. „Viaţa Sf. Ștefan cel Tânăr"
[809] Bănescu, *op.cit,* p.149
[810] Ibidem, pp.149-150
[811] Ibidem, p.150

căzu asupra lui Constantin al V-lea şi asupra întregii sale familii este ea însăşi mai mult decât zguduitoare prin sensul ei tainic: „Când Constantin al V-lea se îmbolnăvi de teribila boală care-l răpuse în câteva zile (14 sept. 775) şi care nu-i cruţă nici familia, se pare că a fost cuprins de remuşcări şi pe patul morţii, ne spune Theophanes, striga şi spunea că de viu a fost dat focului nestins şi le cerea clericilor să cânte imnuri Fecioarei, pe care atât de mult o jignise”[812]. Iconoclasmul şi dinastia isaurienilor compun un fel de „blestem bizantin” care-i urmăreşte pe toţi cei ce, într-un fel sau altul, repetă actul eretic al isaurienilor. Staliniştii, troţkiştii, leniniştii, în genere, bolşevicii, sunt toţi următori în linie directă ai isaurienilor, şi prin ei cade asupra popoarelor Răsăritului ortodox acelaşi „blestem bizantin”, adică dezordinea imaginilor, agresiunea noosferei creştine, ciocnirea învăţăturilor, anarhia noologică, celebra lipsă de unitate spirituală, marea dezbinare. Oricât de mari au fost victoriile isaurienilor împotriva arabilor, acestea nu pot acoperi efectele de termen lung ale furiei iconoclaste care, de altfel, au şi condus la prima scindare a Europei creştine şi pierderea controlului bizantin asupra Apusului. Practic din acel moment Răsăritul pierdea supremaţia sa „europeană” (asupra Apusului), ascendentul bizantin se anulează şi oricât de severă va fi „restauraţia icoanelor”, Bizanţul nu-şi va mai recupera ascendentul asupra Apusului. Aceasta a fost marea pedeapsă a sfinţilor din icoane şi deci a lui Dumnezeu asupra popoarelor răsăritene, iar când cel de-al doilea Bizanţ imperial, cel ruso-bolşevic, va repeta erezia iconoclastă, blestemul bizantin nu va întârzia să cadă cu şi mai mare urgie asupra popoarelor Răsăritului. Acestea nu vor atinge pragul liniştii şi al minimei bunăstări decât dacă vor restaura în toată deplinătatea lor puterea sfinţilor şi a icoanelor în casa pustiită de patimi a sufletului. “Un lucru curios este alianţa matrimonială a lui Leon al III-lea cu Chazarii (acesta făcuse alianţă cu Chazarii şi întări această alianţă prin căsătorie fiului său Constantin al V-lea cu fiica haganului - 733)” Leon al IV-lea, fiul lui Constantin, supranumit Chazarul (775-780) îi urmă lui Constantin chiar dacă în forme ceva mai blânde. Muri şi el de boala părintelui său. Măsurile sale contra partizanilor cultului icoanelor „n-a avut violenţa celor ale tatălui său”, dar n-au încetat. „Theophanes ne spune că adoratorii icoanelor, mai mulţi dintre funcţionarii curţii, au fost bătuţi în public şi închişi, dar execuţii nu s-au mai făcut”[813]. Această „îndulcire” s-a datorat împărătesei Irene, a doua soţie a lui Constantin al V-lea, care era o atheniană crescută în ideile religioase şi în cultul icoanelor. Era reconquista ortodoxă contra uzurpării chazaro-orientale. Ceea ce se constituie într-o învăţătură nouă prin iconoclasm este tocmai faptul acesta că Bizanţul nu iese din istorie înainte de a restaura ceea ce stricaseră împăraţii iconoclaşti, „noeticii” aceştia, prin care este resuscitată mereu încercarea luciferică de a răsturna organizarea bisericească deplină a lumii. Când Bizanţul istoric iese din lume, Bizanţul spiritual se refăcuse, fusese, altminteri spus, restaurată ordine spirituală în care icoanele şi sfinţii sunt reaşezaţi la „locul” lor, acolo de unde încercaseră să-i alunge împăraţii eretici, iconoclaştii, aceşti „noetici” luciferieni, printr-un răboi de 300 de ani, pe care-l vor redeschide mereu de atunci încoace fiind mereu înfrânţi de Biserică şi de armata sfinţilor din icoane. Înţelegem că ştiinţa imperiului din lume nu este deplină atâta vreme cât nu recuperează învăţătura despre imperiul celest. Lucrul acesta i l-a tâlcuit Daniel lui Nabucodonosor, acelaşi adevăr va încerca să i-l tălmăcească prinţul moldav, Dimitrie Cantemir, lui Petru cel Mare, la pragul modernităţii, atunci când imperiul rus intra pe scena cea mare a lumii cu pretenţia de imperiu soteriologic, creştin. D Cantemir restaura, iată, ştiinţa biblică a imperiului, punând astfel bazele unei posibile abordări geopolitice creştine asupra acestor formaţiuni misterioase care sunt imperiile.

---

[812] Ibidem

[813] ibidem, p.153

Partea a III-a
PROCESUL SPIRITUAL

NOOLOGIE DINAMICĂ

I. Declin, degradare, descărare

1. Degradarea unităţii primordiale

Mai toate culturile arhaice au formulat mitologic şi religios ideea unităţii originare din care decurg toate, sau poate că mai degrabă au memorat-o, căci omul a cunoscut-o efectiv, altminteri ar fi imposibil să explicăm prezenţa ei în culturile tuturor popoarelor, fără excepţie. Cultura chineză aşează la temelia lumii starea Ta-tung, "marea comunitate", o armonie interioară. "Când a fost realizat marele Tao, lumea era un stat comun, guvernanţii erau aleşi după înţelepciunea şi abilitatea lor şi ceea ce prevala era încrederea reciprocă şi pacea. De aceea oamenii nu considerau ca părinţi numai pe proprii lor părinţi, nici ca fii, numai pe fiii lor proprii; cei mai tineri erau asistaţi de cei mai bătrâni (…). Dacă oamenii (…) aveau energia de a lucra, nu trebuiau să lucreze pentru propriul lor beneficiu. De aceea nu existau nici bandiţi şi nici hoţi, nici şiretenie şi nici intrigi şi rezultatul era că noaptea nu era nevoie să se închidă uşa propriei case. Aceasta era perioada Ta-tung, adică a marii comunităţi"[814]. Această bună unitate a fost stricată.

"A fost un timp când oamenii de altă dată posedau înţelepciunea perfectă. Când? Când nu aveau încă conştiinţa existenţei lucrurilor. Apoi ei au ştiut că lucrurile existau, dar nu au făcut nici un efort pentru a distinge. După aceea ei au deosebit lucrurile, dar nu le-au etichetat ca bune şi rele. Din acest moment când au început să fie emise astfel de judecăţi, integritatea lui Tao a fost violată şi răul s-a instalat în lume"[815].

Anton Dumitriu atrage atenţia că ideea acestei "unităţi bune" primordiale e prezentată, evident, în Biblie şi la vechii greci, la romani, la indieni etc. Deci, în Cartea Revelaţiei dar şi în toate culturile arhaice. Ipoteza "omului cosmic" capătă o confirmare generalizată, ca şi ideea unei degradări istorice a sacrului, a "marii comunităţi" (sacrul are puterea de a coagula atari comunităţi, cum o arată Bisericile universale).

"Când Adam, la îndemnul Evei, a muşcat din fructul oprit (Geneza, 3,7) «ochii li s-au deschis» şi au început să distingă lucrurile, de exemplu, faptul că erau goi. Din acest moment, răul s-a instalat în lume… starea paradisiacă a fost pierdută şi omul a intrat într-o lume a deosebirilor, adică a opoziţiilor şi a luptei dintre ele"[816]. "Unitatea acestor legende arată că există un fond comun al cărui sens trebuie să căutăm să-l descifrăm cu prudenţă"[817]. Ipoteza "omului cosmic" deci capătă o confirmare generalizată, ca şi ideea unei degradări istorice a sacrului, a "marii comunităţi". Un atare "fond comun" este mai mult decât o "realitate" mitică. El indică o altă "situaţie" antropologică, pe care teoria lui Mircea Eliade o examinează cu o surprinzătoare intuiţie. Realitatea calităţilor de excepţie ale celor dintâi creştini (capabili să îndure dureri, suferinţe, umilinţe uriaşe etc.), reprezintă o rezumare religioasă a modelului "omului cosmic" recuperat sau paradisiac. Teoria "omului cosmic" primeşte serioase întăriri din partea teoriei simbolurilor. "Structura sintetică a gândirii «primitive» îşi găseşte un excelent instrument de exprimare în simbol, care unifică niveluri felurite de realitate cosmică, fără ca, prin aceasta, să le

---

[814] Idem.
[815] Idem.
[816] Idem.
[817]

«neutralizeze». Polivalenţa simbolurilor face posibilă coexistenţa sensurilor şi în acelaşi timp, păstrează «diversul», «eterogenul»”[818]. În plus e bine să ne amintim, ne avertizează M. Eliade, că pentru culturile tradiţionale, real este doar ceea ce este sacru, astfel încât, simbolul are şi o mare putere de a reproduce într-un “concentru” holograma Universului. Această “putere”, la rându-i, răspunde unor “potenţe” în om pe care le actualizează sărbătorile şi ritualul şi asupra cărora am stăruit în lumina teoriei “latenţelor sufleteşti”. Spaţiul sacru şi timpul liturgic reprezintă aşadar cadrul de actualizare a unor puteri speciale din om, latenţele sufleteşti. Faţă de această unitate primordială, asistăm, în timp, la pierderea “sensului tradiţional”, la “descompunerea” vechilor “ştiinţe ale naturii”, care erau, în acelaşi timp, “tehnici soteriologice şi ştiinţe cosmologice”. Această “degradare a sensului” merge până la transformarea acelor ştiinţe şi tehnici soteriologice în “tehnici empirice”. M. Eliade apreciază că un atare proces este cadrul de manifestare al unei legi a “degradării sensului”, înţelegând prin aceasta “orice alterare, orice pierdere sau uitare a unei semnificaţii originare”[819]. Legea aceasta “se verifică, precizează Eliade, mai ales în folclor, unde anumite gesturi şi formule orale se conservă şi după ce funcţia lor primordială şi înţelesul originar s-au pierdut”[820]. Ideea centrală a cercetărilor de acest tip ale lui M. Eliade este aceea că “istoria vieţii mentale a omenirii, departe de a însemna o necontenită evoluţie, e străbătută şi de un ritm al degradării şi al morţii intuiţiilor fundamentale; şi că această descompunere lentă a unor sinteze mentale întru nimic inferioare sintezelor care au urmat, poate fi reconstituită în etapele ei mai importante”[821].

2. Marile degradări noologice şi documentele lor. Învăţături despre calea spre unitate

Curiozitatea procesului degradării sensului, ceea ce e tot una cu descompunerea unor sinteze mentale („moartea unor intuiţii esenţiale”), este că, in extremis, această degradare poate fi preluată într-o tentativă de reunificare artificială, care înseamnă, de fapt, să substitui vechii unităţi vii una “moartă”, spectrală. Fenomenul acestei substituiri este înfăţişat sub toate faţetele lui într-o neobişnuită creaţie a lui Ion Creangă, Ivan Turbincă, deopotrivă parabolă politică şi povestire, adică profeţie prevenitoare şi naraţiune premonitorie. Oare nu astfel s-a afirmat marea civilizaţie faustică a Occidentului? A strânge laolaltă ceea ce stă dezbinat, iată “principiul” lui Ivan Turbincă şi propensiunea aceasta nici nu este malefică. Lumea a intrat în dezbinare, simte el, şi-a pierdut unitatea. Ea trebuie readusă la unitate. Din nefericire, Ivan Turbincă nu mai are acces la învăţăturile vechi despre calea spre buna unificare astfel că în locul unităţii vii el iniţiază una artificială, prin încapsulare. Este o tulburătoare anticipare narativă (prin forţa povestariului) a bolşevismului, dar şi a unei viziuni ca aceea a lui Fukuyama despre „sfârşitul istoriei“. Sfârşitul istoriei ar însemna, de fapt, şi sfârşitul mântuirii, ceea ce, evident, este tot o viziune păgână, anticristică. Aceasta este parabola turbincii lui Ivan: o soteriologie luciferică răzbate în oarba pornire spre unificare artificială a lumii. Din scrierile lui Tchuang-tse aflasem că în starea de bună unitate, “oamenii trăiau în neştiinţă” şi “erau lipsiţi de dorinţe”, iar “aceasta putea fi numită nestricăciunea pură”. Or ceea ce-l caracterizează pe Ivan Turbincă este tocmai revolta sau sălbăticia simţurilor, de vreme ce una din dorinţele lui o ia anapoda. El doreşte cu o putere care voieşte s-o egaleze pe cea divină: să oprească moartea (să o închidă în turbincă). Viziunea comunismului eshatologic ca şi aceea a deminternismului „sfârşitului istoriei“ sunt de acest tip. Dar dorinţa aceasta îl şi scoate din ordine, face din el agent stricăcios de ordine cosmică. Ordinea pe care vrea s-o instaureze el pe lume este una ce are ca revers o “stricăciune cosmică”, ceea ce-l face şi pe Talpa Iadului să se cutremure de groază. Nici măcar iadul nu poate istovi o asemenea pornire spre stricăciune. Iadul îl repulsează pe Ivan. Pedeapsa lui supremă este, astfel,

---

[818] Idem.
[819] Idem.
[820] Idem.
[821] Idem.

de a nu-şi afla nici un loc, nicăieri. Ivan cade în Atopos, cel mai mare blestem la greci, iraţionalul însuşi. Culmea este că rezultatul actului de ordonare a lumii prin încapsulare, act pe care-l declanşează Ivan Turbică, camuflează o teribilă confuzie. El strânge de-a valma, după pornirea absolut arbitrară a capriciului, ceea ce-i iese în cale.

Legea degradării sensului nu afectează doar culturile arhaice îndepărtate în timp, ci toate cadrele de reafirmare a unităţii omului cosmic în istorie. Aceeaşi lege o găsim deci în acţiune în transformările care se petrec, în timp, de la un mistic precum Meister Eckhart la discipolul acestuia, Henri Suso, în a cărui conduită J. Huizinga citeşte simptomul "declinului evului mediu: "Chiar şi în cazul unui mistic de talia lui Henri Suso, sublimul pare să fie uneori la un pas de ridicol. Este sublim atunci când, din adoraţie faţă de Sfânta Fecioară, le cinsteşte pe toate femeile şi calcă în noroi spre a lăsa să treacă o femeie sărmană. Şi tot sublim este când respectă legile iubirii profane şi sărbătoreşte anul nou şi întâia zi de mai oferind o coroană de flori şi un cântec logodnicei sale, Înţelepciunea eternă. Dar ce să credem despre celelalte? La masă mănâncă trei sferturi dintr-un măr în cinstea Sfintei Treimi, iar al patrulea sfert de dragul Maicii cereşti care îi dădea să mănânce un măr pruncului Iisus; iar acest din urmă sfert îl mănâncă cu tot cu coajă, pentru că băieţii nu-şi curăţă mărul. După Crăciun, când Pruncul este prea mic ca să mănânce fructe, Suso nu mănâncă ultimul sfert de măr, ci îl oferă Mariei, care îl va da fiului său. Bea întotdeauna din cinci înghiţituri, pentru cele cinci răni ale Domnului, dar a cincea înghiţitură este de două ori mai mare, pentru că din coapsa lui Iisus a curs şi sânge şi apă. Iată sfinţenia vieţii împinsă până la limitele ei extreme"[822]. Ceea ce remarcăm în acest caz este înlocuirea unităţii cosmice vii printr-un spectru gestual, ritualistic, derivat dintr-o trăire oarecum degradată a simbolului. Ca să înţelegem fenomenul să ne reamintim, împreună cu D. de Rougemont, că "în optica omului medieval, orice lucru semnifică alt lucru, ca în visuri, fără să intervină vreun efort de transpunere conceptuală. Cu alte cuvinte, medievalul nu are nevoie nici să-şi formuleze semnificaţia simbolurilor pe care le foloseşte, nici să le conştientizeze cu claritate. El nu este tributar acestui raţionalism care ne permite nouă, modernilor, să izolăm şi să extragem obiectele pe care le cercetăm din orice ambianţă semnificativă pentru ele"[823].

Atmosfera aceasta de "suprasaturaţie simbolică", de "tensiune religioasă", de "ideatică transcedentală" etc., garanta o mare distanţă între pragul de sus şi cel de jos, pe care le putea cuprinde în trăirile sale acelaşi suflet. O asemenea performanţă era posibilă graţie simbolului. Acesta unifică niveluri diverse de realitate, fără a desfiinţa distanţa dintre ele, tensiunea şi diversitatea. Simbolul "cupei" cu "apa vieţii", de exemplu, evocă o magie lunară, "noaptea tainică străbătută de ritmurile lunare care fertilizează întreaga viaţă cosmică / dar / este şi izvorul inspiraţiei"[824]. O asemenea cupă (ca cea dintr-un basorelief babilonian întinsă Regelui de zeul lunii, Nannar, pentru a-l îndemna şi a-l inspira să zidească Turnul lui Babel) conţine băutura care conferă omului darul construcţiei şi al profeţiei. Printr-un asemenea simbol este refăcută într-o aceeaşi trăire "legătura magică dintre Noapte, Lună, Apă, Fertilitate, Moarte, Nemurire – una dintre cele dintâi sinteze mentale, prin care se încerca explicarea întregii vieţi cosmice şi totalizarea nivelurilor de existenţă, într-o imagine unică"[825]. Simbolul deci are polivalenţă, readuce niveluri de realitate într-o unitate totalizatoare, fără a anihila în vreun fel tensiunea distanţelor şi diversul lumii. Primul lucru care dispare prin spectralizarea simbolului, cum se întâmplă cu Suso, este anihilarea tensiunii interne dintre simbol şi obiectul simbolizat, stingerea distanţei dintre pragurile ontologice. Pragul de sus se prăbuşeşte peste cel de jos. Lucrul acesta îşi găseşte echivalentul în ritualism, adică în degradarea ritualului însuşi. În general, trecerea la modernitate a determinat o diminuare până la anihilare a tensiunilor interne ale simbolului,

---

[822] Idem.
[823] Idem.
[824] Idem.
[825] Idem.

reducând, adeseori până la anihilare, distanţa dintre pragurile ontologice. Tensiunea religioasă se anulează progresiv prin secularizare. "Avântul către sublim" lasă loc unei aprige nevoi de câştig, căutării orizontale a plăcerilor (esenţa "societăților hedoniste", senzualiste), subiectul iubit se preschimbă în obiectul dorit. Simbolul, cu sacralitatea lui, se transformă în alegorie, cortezia, cultul Doamnei, lasă locul nomadismului senzual don juanist, ideatica transcendentală cedează în fața certitudinii empirice. Pragul ontologic de sus se prăbuşeşte peste cel de jos, cum am spus. Sfântul şi eroul lasă locul pitorescului şi exoticului. Dacă tiparul sfântului şi al eroului împing omul să caute situațiile nefericite, locurile năpăstuite şi să le salveze, în schimb, atracția exotică împinge insul spre locuri mirifice, "locuri" ale promisiunilor. Tinerii care au un singur vis azi - să plece în Occident - se comportă după tiparul exotic, nu după cel al sfântului sau al eroului. Ei nu-şi asumă nimic, ei fug din calea răului în loc să-l "vindece". Dacă nu pot să fugă ei, atunci speră ca măcar "locuitorii" altor spaţii să-i viziteze pe ei. Aşa se naşte şi cunoaşte o adevărată explozie literatura despre "extratereştri" (ozenistă). E un fel degradat de a spune că ceva se întâmplă totuşi, că, în cele din urmă, Godot a venit.

Sfinţii sunt izolaţi în spaţiul extraterestru, sunt chiar înlocuiţi cu "figuri extraterestre". Pământul devine un locus vorax, ca în viziunea darwinistă, în care verigile trofice se înghit una pe alta şi totul se comprimă într-un degetar fetid. În al doilea rând, trebuie să ţinem seama că în "evul mediu", "taina"– de la cea "creştină" la cea a trubadurilor pentru care femeia era un simbol tăinuit, simbolul Doamnei – era o "realitate evidentă pentru iniţiaţi" (în cazul trubadurilor, pentru "simpatizanţii Bisericii Iubirii"). "În mod normal, zice D. de Rougemont, nimeni nu ar fi avut această idee specific modernă că, pentru a fi viabile, simbolurile trebuie concentrate şi explicate într-o manieră nesimbolică"[826]. Prin urmare, spectralizarea este mijlocită şi de această tendinţă a omului modern de a reduce trăitul la gândit, simbolul la idee explicită, ori la concretism ritualistic (precum în cazul lui Suso). Conceptul, alegoria, concretismul ritualistic înlocuiesc simbolul. Acesta, alungat în adâncimile insondabile ale inconştientului, revine în visuri, în fantezii, în dicteu, în acte ratate, în sistematizări nevrotice etc. Spaţiul vizionar, profetismul culturii trec în domeniul fantasticului. Culturile moderne şi-au pierdut vocaţia profetică, puterea vizionară, chiar dacă au creat substitute logice pentru o atare funcţie. Aceste substitute sunt ştiinţele prognozei.

În toate aceste procese se manifestă una şi aceeaşi tendinţă: degradarea ordinii cosmice a vieţii colective şi „căderea în istorie" (M. Eliade). Procesul despicării „ontomorfologice" (Şt. Teodorescu) atinge praguri insuportabile, sub care începe dezastrul.

3. Marea vindecare: religia creştină.

Ori de câte ori creaţia şi iubirea, adică trăirea morală pură, sunt blocate, se dezlănţuie crize de uriaşe proporţii care distrug unitatea persoanei şi aruncă civilizaţiile în dezastre finale. Forţa care s-a manifestat sub forma puterii vizionare a lui Jung, lăsându-se captată sub forma unei viziuni catastrofice, este aceeaşi cu cea care s-a transmis actelor creatoare, care au făcut gloria civilizaţiei europene şi care s-a izbit, iată, de miile de stăvilare prin mijlocirea cărora aceeaşi civilizaţie doreşte să închidă lumea în ţarcul unei epoci, al unei configuraţii, al unui proiect şi al unui singur spaţiu şi tipar: cel european etc. Asemenea stăvilare sunt expresia încercării nesăbuite de a confisca această forţă supraumană spre a face din ea vehicolul orb al unui tipar înălţat la rangul unei religii noi, tiparul european târziu, adică afirmat în amurgul civilizaţiei occidentale în şi prin toate idolatriile marelui conglomerat pozitivist, stăpânul fără putere al acestei civilizaţii. Iată dar că nu este vorba de un sens absolut al sălbăticiei naturii, de vreme ce putem vorbi şi despre un sens barbar al civilizaţiei, despre o sălbăticie a civilizaţiei. Înţelegem deodată cu aceste descoperiri ale lui Jung rostul şi rolul uriaş al religiilor şi al marii religii nemijlocite, transmisă

---

[826] Idem.

adică în chip direct de către Dumnezeu Fiul, deci prin revelaţie supranaturală, creştinismul. Prin aceasta, observă Jung, "întregul inconştient a pătruns în ţinuturile psihice ale experienţei interne, şi omul a fost făcut conştient de tot ceea ce face parte din configuraţia sa adevărată. Acesta a fost un pas decisiv, nu numai pentru om, dar şi pentru creator – care, în ochii celor ce-au fost eliberaţi din întuneric, și-au aruncat calitățile întunecate şi a devenit "summum bonum"[827]. Chestiunea este de natură să ne tulbure şi să ne prevină asupra cauzei ascunse a crizei în care s-a prăbuşit omenirea în ultimii 200 de ani. Cauza crizei, cum vedem, ţine de faptul că civilizaţia ultimilor 200 de ani s-a înălţat ca o stavilă în calea unei energii cosmice (necreată, căci este de la Dumnezeu, cum ne-a prevenit Sf. Grigorie Palamas) şi a provocat inhibiţia funcţiei creatoare în omenire, ceea ce a dus la o formă nouă de Paranoia, o paranoia a noului tiran, a suprematismului intelectual, ateu, somatomorfic, al cărui exclusivism aruncă omenirea într-o destrămare cu imprevizibile consecinţe.

Nucleul creştin a rămas neafectat de forţele dezechilibrării pentru un mileniu – până când primele semne ale unei noi transformări de conştiinţă au început să apară în secolul al XI-lea. De atunci înainte, simptomele neliniştii şi ale îndoielii s-au accentuat, până când, spre sfârşitul celui de-al doilea mileniu, schiţa unei catastrofe universale a devenit inteligibilă, mai întâi în forma unei ameninţări la adresa conştiinţei. Această ameninţare constă în gigantism – cu alte cuvinte, într-un hybris al conştiinţei – ca în aserţiunea: "Nimic nu este mai mare decât omul şi faptele sale". Apăreau ştiinţa, morala şi politica "omului autonom", al celui ce mută centrul de la Dumnezeu în sine însuşi. Ordinea teocentrică a lumii lasă locul sub-ordinii antropocentrice, decretată singura şi suprema ordine.

---

[827] Idem.

II. Lumea înnoită. Europa abisală. Puterea substratului

1. Celtism, creştinism,

Pentru a înţelege mai bine sensul teribilei înnoiri a lumii prin creştinism ne vedem nevoiţi să coborâm analiza la un prag de lume încă mai adâncită decât aceea a lui Origen şi Tertulian, lumea celtică în care un teoretician ca Denis de Rougement identifică substratul din care a ţâşnit resurecţionar modernitatea europeană (ceea ce arată că modernitatea are o puternică sursă necreştină). Înaintea afirmării Romei, celţii cuceriseră o mare parte a Europei de azi. Cucerirea lor a instaurat un tipar de sensibilitate aşa cum, de pildă, iubirea senzualistă de azi este consecinţa cuceririlor Occidentului nord-altantic. Originari din sud-vestul Germaniei şi nord-estul Franţei, celţii au supus toate popoarele de la Atlantic până la Marea Neagră, prefigurând imperiul roman, subliniază D. de Rougement, de la care şi preluăm majoritatea informaţiilor asupra profilului spiritual al acestui curios popor.

Celţii, ne previne D. de Rougement, au edificat o civilizaţie al cărei principiu spiritual era conservat de „colegiul preoţesc al druizilor". „Călătoriile druizilor au întărit unitatea popoarelor celtice" (ibidem). Formaseră confrerii religioase cu influenţe intense în arii foarte întinse care amintesc masoneria actuală. Practicau un fel de învăţătură orală în versuri gnomice, transmisă unor discipoli, timp de 20 de ani[828]. Similari ai druizilor regăsim şi în alte culturi: magii iranieni, brahmanii indieni, pontifii şi flaminii Romei, misterioşii „oameni buni şi bătrâni" din aria creştinismului cosmic sud-est european. Druizii au cultivat "metafizica morţii", ne spune acelaşi antropolog francez. Zeii lor erau: "zei luminoşi" şi "zei întunecaţi", dezvăluind un dualism fundamental. Din India în Atlantic, acelaşi mister al Zilei şi Nopţii, al luptei lor fatale înlăuntrul sufletului omenesc. La indo-europeni, dualismul se cuprinde în lupta lui Ormuzd (zeul luminii) contra lui Ahriman. Iată însă că substratul celtic fu copleşit, ne spune D. de Rougement, de noologia transformatoare creştină, ceea ce face ca acel substrat să răzbată periodic sub forma resurecţiilor gnostice ori al unor sinteze reuşite, cum se întâmplă cu o parte a literaturii etc. La greci tensiunea aceasta îmbracă forma opuşilor personalizaţi, Apollo şi Dyonisos, zeu împrumutat de la traci. Apollo era zeu al luminii la Greci. Dyonisos era zeul dezlănţuirilor care zguduie fundaţia fiinţei, adică opusul lui Apollo.

Concepţia celţilor asupra femeii, observă D. de Rougement, nu era departe de dialectica platonică a iubirii. Femeia e o fiinţă divină şi profetică, o apariţie radioasă. Eros ia înfăţişarea femeii. "Galo-romanii au rămas în mare parte celţi în sufletul lor", subliniază antropologul francez. Experienţa afectivă a celţilor este prezentată de către D. de Rougement drept baza pe care se înalţă suprastructura noastră sufletească. Dacii au fost influenţaţi de celţi, dar ei înşişi au experienţa coborârii pentru a renaşte în lumină (vezi cultul lui Zamolxis). Într-un plan mai profund, dualitatea dintre "atracţia sexuală" şi tendinţa spre trăirile unificatoare şi integratoare este, deducem din cercetările lui D. de Rougement, solul din care-a răsărit iubirea-pasiune ca şi erosul platonic. Putem conchide că druidismul şi platonismul sunt două câmpuri de sistematizare erotică a sensibilităţii omului european. Procesul va fi desăvârşit abia prin deschiderea dumnezeiască a celui de-al treilea câmp, cel creştin. Maniheismul a fost o vreme cadrul noii sensibilităţi. Adepţii săi, însă, au fost anihilaţi şi scrierile distruse (arse). Doctrina orfică la rândul ei, presupune şi ea coborârea în infern (întuneric) ca o condiţie a înălţării spre lumină, cu Euridice împreună. Ne putem întreba, în altă ordine de idei, de ce doctrina lui Manes a îmbrăcat când forme creştine, când budiste şi musulmane? Căci aşa s-a întâmplat, ne avertizează D. de Rougement, referindu-se în spaţiul european la catari şi la paulinicieni (bogomilism). Probabil pentru că o atare dezlegare doctrinară, al cărei ax este ideea polarităţii

[828] Ibidem.

ireductibile dintre cele două principii opuse, va fi oferit un fel de răspuns la chestiunea polarităţii fundamentale din om. Din punct de vedere creştin, însă, o asemenea formulă este cu totul eronată, încât în lumina sinodului de la Niceea, dezlegarea problemei va fi orientată spre interpretarea treimică. Pentru a încercui formula sufletească a omului creştin să începem prin a examina distincţia dintre iubirea-pasiune şi agape, dintre erosul platonic şi iubirea creştină, urmând şi în acest caz cercetările lui D. de Rougement, la care nu aducem decât o analiză secundară folositoare ipotezei noastre cu privire la omul înoit şi deci la întemeierea antroposociologiei noologice. Iubirea-pasiune se referă la o forţă care se declanşează în cei doi îndrăgostiţi sub forma unei "chemări necunoscute lor", dar "mai profundă decât a fericirii lor"[829]. Aceasta este probabil forţa Animei, a principiului feminin. (Modelul cultural al acestei iubiri este iubirea curtenească sau cortezia, care stârneşte în sufletul amanţilor „vicleşugurile dătătoare de suferinţă" adică tocmai „demonul romanului", cum spune R. Girard). Literatura ni se înfăţişează, iată, ca tehnică spirituală de socializare a unui asemenea tipar de sensibilitate, de trăire erotică, forţă care altminteri s-ar manifesta anarho-nihilist. Pentru a înţelege caracteristicile iubirii-pasiune ca tipar de sensibilitate vom examina-o comparativ cu iubirea creştină, agape, care s-a manifestat recreator în sufletul omului european o dată cu înomenirea lui Iisus Hristos. În fapt, structura de sensibilitate a omului european este extrem de complexă fiind compusă dintr-o dublă polaritate: polaritatea iubirii-pasiune (de substrat celtic) şi polaritatea agape-ului (iubirii creştine).

Una se bazează pe mecanismul sublimării, ne spune D. de Rougement, cealaltă pe mecanismul sfinţirii. Una descrie aspiraţia spre identitatea cu Unitatea supremă, cealaltă vizează mântuirea în trup (purificarea corpului prin întruparea luminii, a logosului). Tiparul iubirii-pasiune presupune o dialectică, o polaritate între pasiunea unificatoare şi dorinţele multiple, între o pasiune nestăpânită şi poftele trupeşti.

În Fedra şi Banchetul, Platon vorbeşte despre "o furie care trece de la trup la suflet pentru a-l tulbura prin stări vătămătoare". Spre deosebire de aceasta, Platon vorbeşte despre o altfel de iubire care va fi numită iubire platonică. „Este o atracţie care acţionează din afară, un avânt, o fascinaţie nelămurită la care sunt supuse raţiunea şi simţurile. O vom numi deci entuziasm, ceea ce înseamnă îndumnezeire, căci delirul acesta porneşte de la divinitate şi călăuzeşte avântul nostru către Dumnezeu"[830].

"Dialectica Erosului introduce în viaţă ceva complet străin de ritmurile atracţiei sexuale: o dorinţă care nu se poate îndeplini aici, care respinge tentaţia acestei împliniri pentru că nu vrea să îmbrăţişeze altceva decât Totul. Este depăşirea nesfârşită (…) iar calea aceasta este fără întoarcere".

"Aspiraţia către Lumină evocă «amintirea frumosului» din dialogurile platoniciene şi nostalgia erosului celt revenit din cer pe pământ…". "Această aspiraţie este zădărnicită de Venus care vrea să-l reţină în materia cea întunecată pe îndrăgostitul cuprins de Dorinţa luminoasă. Aceasta e lupta dintre Iubirea sexuală şi Iubire şi exprimă zbuciumul fundamental al îngerilor coborâţi în trupuri omeneşti"[831].

"Zeul Eros exaltă şi sublimează dorinţele noastre, reunindu-le într-o dorinţă unică ce sfârşeşte prin a le nega"[832]. Acest tipar a fost fixat în religiile necreştine. Toate religiile acestea "sublimează omul şi-i condamnă viaţa mărginită (…). În baza lor aspiraţia spre moarte este pierdere în sfera divinităţii"[833]. Spre deosebire de acest tipar erotic, "prin dogma întrupării lui

---

[829] Idem.
[830] Idem.
[831] Idem.
[832] Idem.
[833] Idem.

Hristos în Iisus, creştinismul a răsturnat total această dialectică"[834]. Modelul iubirii creştine nu este evadarea spiritului din lume, ci "întoarcerea lui în lume" cu forţe sporite. Deci reafirmarea unei vieţi noi, în această viaţă, care va fi, însă, împropriată de spirit.

Evanghelia după Ioan vorbeşte despre această nouă iubire, agape sau iubirea creştină: "La început era cuvântul şi cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era cuvântul… Întru el era viaţa şi viaţa era lumina oamenilor. Şi Lumina luminează în întuneric şi întunericul nu a cuprins-o"[835]. Dar aici, arată D. de Rougement, nu mai e vorba de dualismul lumină-întuneric (ca în maniheism, sau în genere în celtism), căci iată continuarea: "Şi Cuvântul s-a făcut trup, şi s-a sălăşluit întru noi şi am văzut slava lui, slavă ca a unuia născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr"[836]. "Spiritul deci coboară renăscător. Acesta este sensul iubirii pneumatice. Omul născut din femeie poate renaşte din spirit după modelul întrupării purificatoare a lui Hristos"[837]. Pentru Eros creatura era doar o "ocazie de a te înflăcăra". Scopul era să "arzi mereu mai tare", deci să te desprinzi de ea. "Fiinţa individuală nu este decât o copie imperfectă şi o umbră a fiinţei Unice. Cum să o iubeşti cu adevărat aşa cum este? Mântuirea fiind posibilă numai Dincolo, credinciosul întoarce spatele creaturilor ignorate de Dumnezeul său. Însă Dumnezeul creştinilor – şi numai el dintre toţi Dumnezeii pe care-i cunoaştem – nu şi-a întors spatele, ci dimpotrivă: Ne-a iubit el cel dintâi, cu înfăţişarea şi cu lipsurile noastre"[838].

Omul sublimării lasă loc sfinţirii ca drum sau cale a unificării şi a salvării de păcat şi dezbinare.

Iubirea de aproapele este noul model de iubire. "Ce înseamnă Iubeşte-ţi duşmanul?! Înseamnă să te eliberezi de egoism, de eul plin de poftă şi de zbucium, dar înseamnă în acelaşi timp şi naşterea aproapelui nostru…". "Celor ce-l întrebau ironic: «Cine este aproapele meu?» Iisus le răspundea: «Este omul care are nevoie de voi». Din acest moment relaţiile umane îşi schimbă sensul. Noul simbol al Iubirii nu mai este pasiunea eternă a sufletului în căutarea luminii ci căsătoria dintre Hristos şi Biserică"[839]. Există deci o dialectică de tip platonician, a Erosului. O iubire desăvârşită (întrucât e mereu neatinsă) este o sursă de nefericire veşnică, absolută. Acest fundal sufletesc - arată Denis de Rougement – răbufneşte în experienţa europeană în sec. al XII-lea. Din el s-a născut romanul iubirii curteneşti, iubirea-pasiune, perechea modernă, şi s-a creat spaţiul pentru cariera diavolului învrăjbitor în dialectica Pereche-Triunghi. Această trăire – ca tipar – poate fi captată liric, adică poate fi înţeleasă cu adevărat printr-o experienţă care tulbură şi totodată entuziasmează. Deci aceasta nu poate fi spusă ci doar cântată. Aşa s-a născut poezia trubadurilor.

Moartea este "binele final, reintegrarea în harul şi în luminoasa nedeosebire" (ibidem).

"Prin ascensiune treptată şi prin asceză (moarte voită) putem dobândi Lumina încă aflându-ne în lumea aceasta"[840]. Multiplicitatea este întunecoasă, Unicul e luminos.

Iubirea lui Dumnezeu, arată acelaşi D. de Rougement, a deschis un drum nou: acela al sfinţirii. "Acesta este opusul sublimării, căci înseamnă altceva decât fuga iluzorie dincolo de realitatea concretă a vieţii"[841]. Iată dar noua polaritate a omului: sublimare versus sfinţire.

Fiecare pol îşi are dialectica lui, adică propria lui polaritate, care este primară şi psihologică. Dialectica polilor însă este fixată în sufletul omului european, prin cele două straturi

---

[834] Idem.
[835] Idem.
[836] Idem.
[837] Ibidem.
[838] Idem.
[839] Idem.
[840] Ibidem.
[841] Idem.

ale sensibilităţii: celto-galo-romano-grecesc şi creştin. Iată complexitatea erotică a sufletului european:

Putem consemna deci două polarităţi ale sensibilităţii în unul şi acelaşi suflet, cel european. O dată cu creştinismul "noul simbol al iubirii nu mai este pasiunea sufletului în căutarea luminii ci căsătoria dintre Hristos şi Biserică"[842].

Adică este iubire reciprocă, căci se îndreaptă spre celălalt aşa cum este el, şi nu către ideea de iubire, "către flacăra ei dulce şi totală" ("Mai bine este să se căsătorească decât să ardă", scrie Sf. Pavel corintenilor). În plus, este „iubirea fericită, căci în ciuda piedicilor păcatului, aceasta atinge armonia încă din această viaţă"[843]. Iar această armonie îl include ca pe cel mai înalt pisc de cucerit, pe Aproapele nostru. Aproapele este poartă spre lume, spre iubire. Erosul grec implică ieşirea din lume, agape – intrarea în lume. "Eros caută unirea, contopirea în esenţă a individului cu zeul. Individul izolat – această greşeală dureroasă – trebuie să se înalţe până se pierde în desăvârşirea divină"[844].

În creştinism, "disperarea ne-ar cuprinde dacă nu ar exista Bunavestire: adică vestea că Dumnezeu ne caută. Şi ne găseşte când îi auzim vocea şi când îi răspundem prin ascultare. Dumnezeu ne caută şi ne găseşte prin iubirea Fiului său, coborât până la noi"[845].

"Pentru Agape nu există nici contopire, nici încântătoare disoluţie a Eului în Dumnezeu"[846]. Actul creator al iubirii este comuniunea.

În absenţa unei credinţe adevărate (o semi-creştinare), păgânul din noi răbufneşte ("revolta sângelui barbar"). Astfel "sub masca unor forme catolice" omul occidental fu "pregătit să primească elementele misticilor păgâne"[847], care răbufnesc şi ele periodic. "Aşa se face că doctrinele secrete (…) au fost active şi răspândite în Apus exact în vremea când erau condamnate de creştinismul oficial. Şi astfel iubirea-pasiune, formă pământească a cultului lui Eros, a inundat sufletul elitelor imperfect convertite, care sufereau de pe urma căsătoriei"[848]. Iubirea-pasiune deci, apare ca urmare a degradării tiparului creştin. Dincolo de aceste aspecte, eu văd în această alterare transpunerea unei dialectici incomplete, proprie diamorfozei erotice, adică poticnirii trăirii curate pe un podiş al rătăcirilor, în care, sub aparenţa spiritualizării, sufletul nostru se rupe din orizontul în care pulsează însăşi direcţionalitatea divină prin latenţa factorului a, a energiilor necreate.

2. Strigarea Ecleziastului

Problema diamorfozei este tulburătoare dacă ne gândim că Platon asimila "realitatea" naturii umane cu "daimonul" deci cu funcţia categorial-paradigmatică a psyche-i, livrând celor trecătoare şi deci iluzoriului toate manifestările "omului marionetă", ale "eului apetitiv". Această idee va renaşte cu un înţeles nou în cadrul creştin, unde perenitatea este de natură pneumatomorfică, iar pneuma este lumina care luminează în afară, fiind luminoasă şi pe dinăuntru. Aceasta este cea mai tulburătoare reprezentare asupra esenţei spiritului. Să ne reamintim că în cultura germană a fost intuită lumina secundă, acea lumină antropomofă care, într-un tablou ca al lui Baldung ("Venus cu mărul lui Paris"), învăluie trupul feminin. Lumina aceasta, însă, este legată de o corporeitate care, oricât de rarefiată şi decantată ar fi nu este mai puţin expusă perisabilului, încât ai senzaţia că, „dacă l-ai atinge, trupul acesta s-ar destrăma", lăsând în urma-i doar iluzia formei. Lumina aceasta nu este deci luminoasă pe dinăuntru, încât

---

842 Idem.
843 Idem.
844 Ibidem.
845 Idem.
846 Ibidem.
847 Ibidem.
848 Idem.

pare a fi ceva care mai degrabă destramă lucrurile, le preface în ceva atât de rarefiat încât le livrează perisabilului. Lumina care destramă lucrurile rarefiind corporeitatea şi lumina care le cheamă la viaţă, redându-le unitatea pneumatică indestructibilă, aşa cum ne-a revelat-o creştinismul, reprezintă, cu adevărat, marea diferenţă între două mari culturi: cea nordică şi cea creştin-mediteraneană şi răsăriteană.

Să ne reamintim comentariile prof. Edgar Papu la celebrul tablou al lui Baldung: "Venus cu mărul lui Paris", care degajă o "lumină antropomorfă" în stare a "decanta şi rarefia carnaţia trupului feminin" observă prof. E. Papu. "Ai senzaţia că dacă vei atinge un asemenea trup se va destrăma". Iată acum, prin contradistincţie, sensul creştin al "luminii pneumatice" în Evanghelia lui Ioan: "… Întru el era viaţa şi viaţa era lumina oamenilor. Şi lumina luminează în întuneric şi întunericul nu a cuprins-o"[849].

Această mare distincţie se va transmite apoi întregii concepţii asupra esenţei timpului, ca timp instituit prin trăirea noosică creştină. Timpul creştin pare a lucra la zidirea sufletească a omului, este un timp al lucrării divine în om. Timpul nordic este, dimpotrivă, unul al decantării şi rarefierii corporalităţii până la a o pierde în oceanul nedeterminării, al unei veşnicii compacte în care nimic nu mai pare să aibă salvare. Acesta este neantul germanic şi deja el prefigurează angoasa din care va ţâşni Reforma. Tema predestinării a fost singurul răspuns germanic la această angoasă declanşată de reprezentarea unei veşnicii care desfiinţează totul. Ecuaţia veşniciei cu moartea ("moartea eternă") este sursa angoasei nordice. Veşnicia creştină este, dimpotrivă, ziditoare. În faţa morţii sufletul nordic este cutremurat, în vreme ce omul creştin, dimpotrivă, este senin, căci moartea este săvârşire nu anihilare, este o "plinire a vremii", o săvârşire, nu o dezagregare, o des-fiinţare.

Dacă neantul nu zideşte nimic, ci destramă totul, atunci cum lucrează Dumnezeu spre mântuire şi salvare de moarte, se vor fi întrebat nordicii? Și atunci s-au decis pentru acea idee că Divinitatea lucrează salvator prin cei predestinaţi mântuirii, aceștia vor prelua fără chiar s-o ştie, o funcţie transcendentală în lume: vor săvârşi lucrarea Lui aici în istorie. Dumnezeul arătat lumii prin întrupare lucrează El Însuşi ziditor în lume, înomenindu-se pentru mântuirea lumii şi apoi în colaborare cu sfinții. Dumnezeu, în viziunea creştin-protestantă, Îşi desăvârşeşte lucrarea într-un cadru anume, prin omul predestinat. Timpul nordic şi timpul de miazăzi, cum vedem, sunt relativ distincte. Este suficient să analizăm psihologia unui mistic precum Meister Eckhart pentru a ne da seama despre înțelesul nordic al transcendenţei şi al timpului. Pentru Meister Eckhart, ne spune Jung, sacralitatea poate fi risipită în lucruri şi sufletul el însuşi se poate risipi ca lumina antropomorfă din tabloul lui Baldung, care, în loc de a zidi lucrurile şi lumea, le destramă. Această alternare a sacrului risipit şi a sacrului concentrat în sufletul omenesc arată ce tip de raporturi preconizează cu lumea omul nordic. Omul sud-est european, dimpotrivă, atribuie lucrare ziditoare şi demnitate transcendentală oricărui lucru. În toate lucrează lumina divină. Iată de ce se scrie în Evanghelia lui Ioan: "La început era cuvântul (…). Întru el era viaţa şi viaţa era lumina oamenilor".

Într-o poezie populară românească, creată în orizont creştin-cosmic, despre "Jurământul florilor", lumina transcendentală este atribuită şi fiinţei florilor nu doar oamenilor:

"Câte flori sunt pe pământ
Toate merg la jurământ
Numa floarea soarelui
Și cu lemnul Domnului etc.
…
Stau în naltul cerului
Și judecă florile

[849] Idem.

Unde li-s miroasele...".

Floarea soarelui şi cu lemnul domnului au demnitate ontologică fiindcă, iată, pot chema florile la jurământ.

Sentimentul zădărniciei el însuşi suportă modelările trăirilor, individuale sau colective, la scara popoarelor. Fiecare cultură întreţine un anume tip de predispoziţie în privinţa sentimentului în faţa zădărniciei. Ecleziastul biblic este deznădăjduit într-altfel decât cel babilonian. Unde mai regăsim mediul sufletesc al strigătului de rugăciune şi disperare în faţa nerăspunsului hipostatic, ca în acea poezie populară de adresare către Dumnezeu care, fiind în lume, pare că doarme cu "capul pe o mănăstire şi de nimeni n-are ştire" ("Doamne, Doamne, mult strig Doamne / Dumnezeu pare că doarme / Cu capul pe-o mănăstire / Şi de nimeni n-are ştire"). Românul se va îndurera în faţa răului, el va plânge de mila şi durerea lumii, parcă părăsite de Dumnezeu, aşa cum ecleziastul biblic îşi va striga deznădejdea în faţa deşertăciunilor lumii trăgând cortina istoriei spre a lăsa la vedere cenuşa măririlor şi a tuturor gloriilor: "O, deşertăciune a deşertăciunilor! Totul este deşertăciune!". "Să nu luaţi numele meu în deşert!", spune Mântuitorul. De la această înălţime, răul lumii se înfăţişează a fi deşertăciunea orgoliului celui mai înalt al omului necredinţei. În faţa răului mare al existenţei Ecleziastul babilonian va da glas şi el unei deznădejdi fără limită:

"Oare, leul cel mândru, care sfâşie carnea cea mai bună, oferă el tămâie ca să potolească mânia zeiţei? (…) Cât despre mine am întârziat eu oare să aduc ofrandă? / Dimpotrivă / m-am rugat zeilor, am adus jertfele cuvenite zeiţei (…). Din copilăria sa omul drept s-a străduit să înţeleagă gândirea zeului, cu umilinţă şi pietate a căutat-o pe zeiţă. Totuşi zeul mi-a adus lipsă în loc de bogăţie (…). Dimpotrivă, nelegiuitul şi necredinciosul au strâns bogăţii (…). Mulţimea laudă vorbirea omului meşter la ucideri, dar înjoseşte pe cel umil, care n-a urgisit pe nimeni. Răufăcătorul este dezvinovăţit şi urmărit este cel drept. Tâlharul i se dă aur, iar cel fără ajutor e lăsat flămând. Tăria răufăcătorului ei o sporesc iar pe cel slab îl ruinează, pe cel umil îl doboară."[850]

Răul lumii este absenţa Dreptăţii, Justiţiei şi Adevărului. Starea de abandon în faţa strâmbătăţii poate dirija lumea pe culmile disperării. Această disperare culminativ agravată de nevroza răului ireparabil, a unei neputinţe în faţa strâmbătăţii, iată caracteristica Ecleziastului babilonian. Strigătul ecleziastului, am văzut are trei forme în cele trei culturi: este strigăt în faţa durerii în cultura română, este strigătul în faţa zădărniciei măririlor la ecleziastul biblic şi capătă valenţa deznădejdii şi culminaţia disperării la Ecleziastul babilonian.

Durerea lumii, deşertăciunea lumii, disperarea lumii, iată cele trei expresii ale răului universal denunţate de Ecleziastul revelat de spiritualitatea românească, cel biblic şi cel babilonian, aşa cum au fost acestea redate în Creştinismul cosmic românesc, în Cartea Sfântă şi în Enuma Eliş, cartea deznădejdii babiloniene, a pesimismului babilonian. Aceste accente şi expresii se află potenţate într-o temă de circulaţie universală în care răzbate maladia timpului istoric: tema Deus otiosus, ne spune M. Eliade. Tema reapare sub diverse expresii în literatura cultă şi toate acestea îmbracă forma unui motiv de circulaţie universală: fortuna labilis.

Cultura este mediul de existenţă spiritual trăitoare a omului. Sunt o serie de cuceriri care au fost posibile exclusiv graţie trăirilor spirituale ale omului. Astfel, descoperirea spaţiului extrasenzorial este opera artistului plastic, adică rezultatul activităţii plastice, artistice a omului, înainte chiar de contribuţia matematicii (care este o funcţie a intelectului). Spaţiul acesta extrasenzorial sau transbiologic a fost descoperit de artiştii plastici germani din epoca Renaşterii. Ne reamintim cadrul în care s-a petrecut uriaşa descoperire. Vom observa, în acelaşi cadru, un tip special de facultate umană, o funcţie suprasenzorială, îndeplinită de ochiul nostru interior. Este ca şi cum ochiul funcţionează în dublet: ca organ al unei funcţii senzoriale, care ia în

---

[850] apud M. Eliade, 1983.

stăpânire spaţiul biologic suborizontic, şi ca organ al unei funcţii suprasenzoriale, care ne dă acces şi vizibilitate asupra spaţiului transbiologic, extrasenzorial. Este ştiut de exemplu că noi nu vedem în mod senzorial dincoace de prim-plan şi nici dincolo de fundal. Cuceririle plasticii din epoca renaşterii germane însă, ne confruntă cu ceva tulburător: omul are încă un ochi diferit de cel strict psiho-somatic, un ochi prin care vede şi dincoace de prim-plan şi dincolo de fundal. Acesta este un ochi noosic sau pneumatic, ochiul plastic sau al viziunii (vederii) plastice. (E posibil ca acesta să fie potenţat în cazul viziunilor mistice, religioase, ori chiar metafizice). Când a fost descoperit lucrul acesta? Acum mai bine de 500 de ani. Faţă de acea descoperire, psihologia somatică europeană s-a situat mereu la nivel suborizontic. Abia psihologia subliminală a început să ia în stăpânire teritoriul de atunci. Dar pentru a înţelege chestiunea e bine să ne reamintim cele două tablouri celebre la care ne vom mai referi într-o altă secţiune. Este vorba despre tabloul lui Altdorfer, "Bătălia lui Alexandru" şi despre tabloul lui Pacher, "Sf. Grigorie", în jurul cărora am prezentat comentariile asupra "ochiului plastic suprasenzorial". Toate cele examinate până aici sunt o dovadă că performanţele omeneşti se pot desfăşura în dublet. În om şi, desigur, în cultură, pulsează două centre de putere şi două direcţii de performanţă. Analiza culturii nu poate ignora acest aspect antropologic dacă vrea să zărească şi faţa cealaltă a omului. De fiecare dată ea rămâne ascunsă. De fiecare dată aceeaşi faţă îmbie cunoaşterea cu semne de mare atracţie. A le ignora ar fi să ne expunem unei agnozii tragice. Docta ignoranţă provine adeseori din acest reducţionism lateral al cunoaşterii noastre.

III. Înnoirea lumii prin creştinism

1. Noologia abisală creştină. Corporalitatea în epistolele pauline.

O lume, oricare ar fi aceasta, se clădeşte pe fundaţii spirituale. Ca să o înţelegem trebuie să coborâm în profunzimile ei, către substratul fondator, adică spre matca ei proto-temporală. Timpul fondator al lumii europene este timpul evanghelic. Evanghelia şi Apostolii au fondat Europa neamurilor creştine, vindecând-o de crizele ei, de suferinţele ei aducătoare de moarte, de marile ei sciziuni. Europa este unitatea neamurilor apostolice şi a celor evanghelizate după Apostoli, toate alcătuind popoare înnoite prin Cuvântul lui Dumnezeu. Coborârea aceasta în substrat, adică în straturile profunde ale societăţii omeneşti, este o metodă esenţială a sociologiei noologice şi creştine. Când căutăm înţelesul societăţii coborâm spre stratul tradiţiilor ei, al miturilor, al câmpului de trăiri (psihomorfoză) în care intuim rădăcina lucrului cercetat de noi, înţelesul respectivei stări în care se află societatea aceea. Pentru popoarele europene timpul fondator, substratul ei de cunoaştere este, cum spuneam, chiar timpul apostolic. Lumea europeană se singularizează prin aceea că este clădită direct pe Trăirile lui Iisus Fiul lui Dumnezeu şi pe Cuvântul Său, adică pe Sf. Evanghelii. Ca să înţelegem bine sensul Europei profunde, vom coborî, aşadar, către unul dintre cele mai importante episoade ale Europei înnoite prin împărtăşire de la Cuvântul Domnului, şi anume episodul corintic, al predicării de către Sf. Apostol Pavel a Cuvântului lui Dumnezeu în mediul vieţii de fiecare zi a corintenilor primului secol după naşterea Domnului. Acolo găsim răspuns la una dintre crizele cele mari care-au ameninţat mereu fundaţia Europei şi care a îmbrăcat, ori de câte oris-a produs, forma rupturii dintre cele două energii profunde ale manifestărilor omeneşti, ale inimii şi intelectului[851].

Spre a preveni, în mediul corintic, direcţia posibilă de resuscitare a sindromului pe care-l putem desemna prin sintagma de criză corintică (nutrită tocmai de respectiva ruptură nucleară dintre funcţia intelectului şi funcţia „inimii"), prefigurată de credinţa omului corintic în funcţia salvatoare a charismelor (entuziasmos-ului ca energie intelectuală), Sf. Pavel propovăduieşte tocmai ce lipsea omului corintic, aşa cum începe a-i lipsi omului european postmodern, religia

---

[851] Idem.

iubirii. lăsându-ne cea mai frumoasă scriere despre iubire, un imn închinat iubirii creştine, în Epistola I către Corinteni, 13, 1-3, după cum urmează:

"De aş grăi în limbile oamenilor şi ale îngerilor şi dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare şi chimval răsunător. Şi de aş avea darul proorociei şi toate tainele le-aş cunoaşte şi orice ştiinţă, şi de aş avea atâta credinţă încât să mut şi munţii, dacă nu am dragoste nimic nu sunt"[852]. Iubirea este acea energie care unifică intelectul cu inima, sufletul cu trupul, spiritul cu materia, pe care o doctrină ca aceea a carismelor le separa, aşteptând salvare de la spiritul rupt de materie, de la sufletul rupt de corp şi de la intelectul rupt de inimă. Evident, Sf. Ap. Pavel nu respinge cu totul nici ideea dobândirii charismelor, dată fiind dificultatea predicării în mediile elenistice.

"Învierea trupului, credinţă împărtăşită de majoritatea evreilor, părea o idee nebunească grecilor, interesaţi exclusiv de nemurirea sufletului. Nu mai puţin greu de înţeles era nădejdea într-o înnoire eshatologică a lumii; grecii căutau, dimpotrivă, mijloacele cele mai sigure de a se descătuşa de materie"[853]. Pe măsură ce înaintează în mediile elenistice, remarcă M. Eliade, Sf. Ap. Pavel vorbeşte tot mai puţin despre aşteptarea eshatologică, dar, în schimb, stăruie, cum precizează Eliade, asupra diferenţei, mai exact asupra dualităţii, a opoziţiei dintre "omul psihic" şi "omul spiritual".

"Omul cel dintâi, zice Pavel, este din pământ, e pământesc; omul cel de-al doilea este din cer"[854].

Dacă suntem atenţi la ceea ce se întâmplă în mediile corintice vom putea identifica deja semnele unei crize sufleteşti pe care Sf. Ap. Pavel a intuit-o şi a ştiut s-o vindece, criză care va reapare mereu la omul european din toate epocile ori de câte ori se slăbeşte credinţa şi apar aceleaşi deviaţii sintetizate în ceea ce se cuvine să numim sindromul corintic al omului european în genere. Acest sindrom se înfăţişa atunci prin ceea ce Eliade a numit criza "căutării carismelor", a iluziei carismelor, mai precis a "descărnării" speranţei de mântuire, de nemurire, proiectată în felurite carisme, care toate sunt exprimări ale unor energii intelectuale, exact cum se întâmplă astăzi cu iluzia ideologiilor, care devin astfel idolatre. Aşa cum şi credinţa în funcţia salvatoare a carismelor era idolatră, prefigurând lunga serie a idolatriei ideologiilor, serie ce va culmina cu idolatria bolşevismului şi a nazismului, cele două ideologii care au păgânizat secolul XX. Într-atât de puternică era această credinţă în "energiile acestea intelectuale", încât răzbate acolo, în mediile acelea elenistice, urbane, "credinţa în dubla locaţie, ba îşi fac loc misterele egiptene, speculaţiile astrologice, concepţiile transmigraţioniste asupra sufletului"[855]

2. Revelaţia corpului interior. Bogomilism, catari, creştinism cosmic

Cu Sf. Pavel şi mai apoi cu Sf. Ioan biruinţa creştină a evangheliilor sufleteşti a fost desăvârşită. Însă procesul creator (ziditor) nu se opreşte aici. În Apus se dezlănţuie migraţiile. Catastrofa Romei ocupată de Alaric (410) aduce o teribilă clătinare a credinţei. Pe acest fond apare opera Fericitului Augustin care, după Sfinţii Apostoli Pavel şi Ioan, după Sf. Părinţi Tertulian şi Origen, reprezintă un alt moment esenţial în continuitatea procesului creator creştin [856].

Modelul antropologic al corpului interior şi al celui exterior a fost una dintre marile cuceriri ale sondajului pneumatologic creştin. Corpul interior se transpune în toate mişcările noastre, ca şi cum, în mediul acestora s-ar propaga, căpătând realitate (întrupare) năzuinţa spre imaginea sădită în făptură prin actul dintâi al creaţiei lui Dumnezeu. Aceasta este imaginea

[852] Idem.
[853] Idem.
[854] Idem.
[855] M. Eliade.

[856] C. G. Jung.

pneumatologică, adânc fixată, lucrând prin latenţa ei, din adâncurile abisale ale făpturii asupra corpului exterior.

Dar poate că lucrul cel mai înalt cucerit de creştinism se referă la sensul dinamic al corpului pneumatologic. Fiindcă, precum arată Sf. Pavel, legea, prin ea însăşi, fiind doar negativul (prin esenţa ei prohibitivă, de simplă interdicţie), nu poate asigura preschimbarea şi deci salvarea. Legea poate slăbi puterea cărnii (firii păcătoase), dar nu poate da o nouă putere. Pentru aceasta este nevoie de o nouă întrupare, o nouă iubire, o nouă tensiune, o altă energie. Deci de un trup nou. Acesta este misterul şi miracolul întrupării divine, a lui Dumnezeu devenit trup omenesc în ipostazul Fiului. Misterul întrupării conţine aşadar întreaga ştiinţă pneumatologică creştină.

"Căci – ceea ce n-a putut face legea, întrucât firea păcătoasă o făcea fără putere, a făcut Dumnezeu, trimiţând pe însuşi Fiul Său într-o fire asemănătoare omului păcătos şi pentru păcat, a condamnat păcatul în firea păcătoasă / carne /"[857]. "Şi dacă Duhul Celui ce a înviat pe Iisus dintre cei morţi locuieşte în Voi, Cel ce a înviat pe Hristos Iisus dintre cei morţi va învia şi trupurile voastre muritoare, din pricina Duhului său care locuieşte în voi"[858]. În epistolele către corinteni, Sf. Ap. Pavel va asemăna corpul pneumatologic cu "Templul lui Dumnezeu": "Nu ştiţi că voi sunteţi templul lui Dumnezeu şi că Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi?"[859]. "Mâncărurile sunt pentru pântece şi pântecele pentru mâncări, iar Dumnezeu va nimici şi pe unul şi pe celelalte. Dar trupul nu este pentru desfrânare, ci pentru Domnul şi Domnul pentru trup"[860]. Şi iată sensul pneumatologic al trupului: "Nu ştiţi că trupul este templul Duhului Sfânt, care este în voi şi pe care îl aveţi de la Dumnezeu? Şi că voi nu sunteţi ai voştri?"[861].

Iar forţa care aduce diversul la unitatea trupului interior are înţeles transcendental indubitabil, în accepţie pauliniană: "Căci printr-un singur Duh, noi toţi am fost botezaţi într-un singur trup, fie iudei, greci, fie robi, fie liberi: şi toţi am fost adăpaţi dintr-un singur Duh"[862].

Este firesc aşadar să vorbim şi de două temporalităţi interioare. Timpul noologic al "corpului interior" este spiritualizat la maximum şi timp al maximei spiritualizări. Mistica se transpune printr-o colosală tensiune a raportului dintre corpul interior şi cel exterior, printr-o mare presiune eliberatoare a corpului interior asupra celui exterior. Primul, de regulă, este reprezentat prin simbolul focului, celălalt, prin simbolul tinei, al lutului rece: în el se concentrează toate înlănţuirile posibile. Aşa se explică respingerea cărnii în dieta bogomililor (nu mâncau carne, nu beau vin şi respingeau căsătoria, condamnau boierimea etc.). Ba chiar lumea toată era socotită de ei a fi zămislită de satanail. Este de observat că ceea ce se supralicitează în bogomilism este elementul de opoziţie în relaţia trupului cu sufletul, al lumii cu cerul, adică elementul polarităţii pneumatologice. Aşa cum, în cadrul „creştinismului cosmic", pornindu-se de la acelaşi dualism, se va supralicita unitatea în cadrul opoziţiei, complementaritatea în contrarii. După cum, nu este întâmplător nici faptul că bogomilii sfârşesc prin a se converti – majoritatea – la islamism[863]. În toate, bogomilii au supralicitat dualismul, polaritatea însăşi, opoziţia. Aşa cum vom vedea, această predispoziţie se va trezi din nou la Dostoievski, în romanele sale, adică la cel care va crea marile polarităţi ale literaturii universale.

Scenariul dualist reapare în cadrul cosmogoniei sud-est europene care consemnează coprezenţa lui Dumnezeu şi a lui satanail în scenariul cosmogonic, dar aici dualismul lasă loc unităţii celei tainice, originare, pe care satanail n-o cunoaşte. La ţăranii români, în general, în

---

857 Idem.
858 Idem.
859 Idem.
860 Idem.
861 Idem.
862
863 Idem.

cadrul de prelucrări cosmomorfice şi creştine, dualismul este atenuat, cum o dovedeşte recursul la tema somnului cosmogonic a lui Dumnezeu parcă tocmai spre a fi dezvăluită neputinţa lui satanail de a-l îneca pe Dumnezeu în oceanul primordial pe durata somnului. Mitul cosmogonic din folclorul românesc (şi sud-est european) consemna momentul în care Dumnezeu, după ce-a făcut apa şi uscatul, se odihneşte. În răstimpul „somnului cosmic" satana se gândeşte să-L rostogolească pe Creator în oceanul primordial şi să-L înece. Curiozitatea este că pe măsură ce-L rostogolea pe Dumnezeu spre marginea uscatului, acesta se întindea şi astfel gestul „răutăţii" este transfigurat în act creator, iar lucrarea malefică este răsturnată în opusul ei, în faptă ziditoare. Este afirmată astfel solidaritatea a tot ceea ce există cu Dumnezeu şi cu Binele Suprem, unitatea mai adâncă dintre Dumnezeu şi făptură pe care diavolul n-o poate distruge, care este însă suspendată la bogomili, în genere în cadrul gnosticismului.

Aceasta este noutatea creştinismului cosmic: el afirmă unitatea precosmogonică dintre Dumnezeu şi făptură şi mitul cosmogonic ne lasă a înţelege că despre această unitate, cu desăvârşire tainică, nici satana nu are ştire, de vreme ce îşi închipuie că-l poate înlătura pe Dumnezeu, în caz că ar fi reuşit să-l înece în oceanul primordial. Teribilă şi monstruoasă trufie! Participarea făpturii, a tot ce există, la Dumnezeire, este redată aici prin fenomenul întinderii uscatului pe măsură ce satana îl rostogoleşte pe Dumnezeu, adâncit în somnul cosmogonic, cu gândul să-L înece în apele oceanului primordial. Gestul satanic se întoarce împotriva răufăcătorului, fiindcă în tot există Dumnezeu şi, prin însăşi prezenţa Sa, toate cele ce se petrec preiau impulsul creator, ziditor. În loc să se producă actul înecului, în gestul acela al lui satanail, continuă să crească uscatul, întinderea pământului. Iată diferenţa între creştinismul cosmic şi bogomilism, între ortodoxia românească chiar şi cea slavă. Iar această înclinaţie spre ideea de unitate între Dumnezeu şi făptură constituie unul dintre elementele fundaţionale ale omului şi ale lumii zidite în chip românesc.

Este cât se poate de interesant că mai toate apocrifele bogomililor par a fi traduceri ale unor lucrări greceşti în care s-a supralicitat dualismul[864]. Supralicitarea dualismului şi asimilarea cărnii la răul ontologic reprezintă aportul cel mai de seamă al bogomilismului. Bogomilismul pare a scăpa înţelesul paulinian despre coexistenţa tainică a celor două "corpuri" în tot ceea ce există şi atunci condamnă fără rest corporalitatea. Tensiunea dintre cele două corpuri va atinge praguri de neegalat în cadrul "sectei" katarilor (Katharos = curat) pe la 1163 şi din mediul ei se va ivi întreaga literatură europeană, cum arată Denis de Rougement. Asupra acestei chestiuni vom reveni în altă parte. Este de subliniat aici numai faptul că timp de 800 de ani, în cel de-al doilea mileniu, prin aceste căutări şi tensiuni tipice pentru ecologia corporalităţii creştine, putem vorbi despre un al doilea mileniu creştin, în laboratorul căruia se încearcă noi formule de interpretare la tema salvării în trup. Căutările acestea vor fi brusc întrerupte în secolul al XVIII-lea, când se produce un salt de la tema corpului la aceea a intelectului. Probabil că saltul fusese pregătit de secolul moraliştilor francezi şi de secolul al XVII-lea francez, secolul lui Descartes şi Pascal. Aria acestei mutaţii, locul ei, pare a fi fost cultura franceză. Nici Italia lui Dante, nici Anglia lui Shakespeare, nici Germania lui Dürer şi Altdorfer nu vor face pasul acesta (deși, deja protestantismul se va nutri dintr-un asemenea salt lateral). Aşadar, marea ruptură de creştinism se accentuează acum, în secolul luminilor, şi ea este atât de radicală încât chiar şi astăzi îi trăim consecinţele. Această ruptură constă în separarea corpului de spirit, şi astfel, în unidimesionalitatea timpului interior, atât în orizontul corpului cât şi în orizontul spiritului: timp somatic şi timp al gândirii (la rândul lor, fiind separate şi aceste temporalităţi una de alta). Astfel apare tema rupturii spiritului de natură, cu care n-a operat creştinismul, cum eronat s-a spus. Marii mistici, cum am văzut, sunt caracterizaţi printr-o viaţă sufletească în care se concentrează întreaga psihologie a tensiunii (pneumatologice) creştine. De altminteri, când vom prezenta

---

[864] M. Eliade

mişcarea katară, vom observa că aceştia vor părăsi enantiodromia creştină (Trupul lui Hristos e numai Duh şi deci părere. Dumnezeu e bun şi luminos şi departe de lumea de aici. Lumea e creaţia lui Satan şi deci e rea etc.). "S-ar putea spune că idealul katarului era dispariţia umanităţii prin sinucidere şi refuzul de a avea copii; căci katarii preferau căsătoriei desfrâul"[865]. Însă polaritatea se va declanşa încă mai acerbă şi tensiunea va reapare, aşa cum reiese din ritualul endura şi din ascetismul "desăvârşiţilor".

De altminteri, toate ereziile acestea dualiste se dezlănţuie mereu în mediul obosit al culturii europene, adică ori de câte ori trăirea creştină slăbeşte şi aduce pe urmele slăbirii ei oboseala spirituală a popoarelor europene și resurecţia gnozei în forme felurite. Pe la începutul mileniului al II-lea se precipită tendinţele somatomorfice şi mulţi reprezentanţi ai aparatului clerical se lasă antrenaţi de acest povârniş dedându-se la "plăcerile cărnii", cum remarcă Inocenţiu al III-lea la Conciliul al V-lea[866]. Concubinajul preoţilor, venalitatea clerului, cârciumile administrate de preoţi sunt câţiva indicatori ai alunecării în somatomorfism. În mediul acesta şi probabil ca o reacţie se dezlănţuie mişcarea katară şi războiul contra membrilor ei. Ambele situaţii trădau iviri ale gnozei în mediul de viaţă al lumii europene, mai cu seamă în zonele ei slăbite, adică îndepărtate de la trările spirituale unificatoare. "Războiul va ţine între 1200-1229 şi se va prelungi cu intermitenţe până la 1330 când, practic, Biserica katară va fi lichidată"[867]. Este primul război religios occidental din Europa. În mediul acestuia apare omul inchizitorial. Cert este însă că după episodul katar procesele sufleteşti recuperează dimensiunile întregite ale enantiodromiei corpului creştin.[868]

IV. Un mare eveniment sufletesc la începuturile creştinimsului

1. Dublul orizont morfologic. Un document creştin timpuriu.

Am prezentat, în secţiunea anterioară, ideea lui Jung despre arhetipuri. Am remarcat în trecere un lucru curios asupra căruia aş vrea să insist aici, şi anume că erosul ca energie are concomitent o faţetă şi deci o polarizare spirituală, manifestându-se ca energie spirituală. Dacă aşa stau lucrurile, înseamnă că teoria despre creaţie şi boală trebuie regândită în raport cu ideea caracterului dual, de dublet al oricărei energii umane. Procedând astfel, putem controla capcanele acelor teorii care vor să atribuie puteri hotărâtoare corpului, substanţei etc., în dinamismele existenţei. Cel puţin pentru lumile culturii ideea aceasta este falsă, cum falsă este şi concepţia care elimină ideea de corp din explicaţiile culturologice.

E de reţinut că aceeaşi energie – cea exterioară în acest caz – susţine deopotrivă procese corporale şi spirituale, poate fi deci polarizată în raport cu cele două orizonturi morfologice: orizontul corporalităţii şi orizontul spiritualităţii, al formelor spirituale.

Ne vom referi la fenomenul transfigurării atractivităţii femeii (valorizare senzualist-erotică a feminităţii) în cult al sufletului (*Anima*). Examinând un atare fenomen, Jung a dovedit că, la un moment dat, în devenirea omului european, s-a petrecut un eveniment sufletesc mai important decât orice eveniment militar sau politico-economic şi că de acel eveniment a atârnat întregul destin al Europei. Acel eveniment se referă tocmai la trecerea de la cultele păgân-hedoniste ale feminităţii, proprii sistemelor hedoniste care inundaseră lumea antichităţii în era precreştină, la cultul animei (cultul sufletului), care a inaugurat o nouă eră în istoria omului european, cea creştină, înalt spiritualizată, transfigurată. Această transformare este o ilustrare pentru ceea ce am

---

865 Idem.

866 Latran

867 Cf. M. Eliade, op. cit. p. 196.

868 Nu este întâmplător că, la kathari, era interzisă posedarea Bibliei şi singurele cărţi admise erau Psalmii şi Cartea Orelor Fecioarei: cf. M. Eliade, op. cit. p. 197.

denumit diamorfoza temporală a unei culturi. De la antichitatea greacă la epoca ecleziei creştine asistăm la o colosală răsturnare de ax: simbolul corpului lasă loc suveranităţii sufletului, fără a condamna corpul, ba dimpotrivă, cum s-a reţinut din epistolele Sf. Ap. Pavel, spiritualizându-l. Omul european începe a se identifica tot mai mult cu sufletul şi aceasta atestă eficacitatea latenţelor sufleteşti şi a experienţelor (trăirilor) spirituale în modelarea lumii. Cultul feminităţii este prezent în toate culturile pentru că este legat de dinamismul senzualităţii umane, de dinamica libidoului. Jung analizează, pentru a descrie o asemenea transformatio, un "document creştin timpuriu". Scris în greceşte, acest "document", cum îl denumeşte Jung însuşi, conţine un număr de viziuni şi revelaţii care descriu consolidarea noii credinţe. Facem precizarea că acest mare eveniment are în centrul său un om obişnuit, un păstor: titlul textului, de altfel, este "Păstorul" şi "documentul" descrie o incredibilă "prefacere sufletească". Acest tip de "documente subiective", remarcă Jung, descriu mari evenimente sufleteşti în şi prin care se săvârşeşte trecerea de la un tip de cultură la altul, de la o civilizaţie la alta. O asemenea trecere antrenează ori este precedată de mari transformări sufleteşti (subiective) în afara cărora respectiva trecere nici n-ar fi posibilă. Iar aceste transformări se desfăşoară după logica răsturnării axiale. Analiza lui Jung este lămuritoare pentru faţa cealaltă a energiei erotice, pe care ne-o dezvăluie cristalizarea noii credinţe. În câmpul credinţei energia erotică ea însăşi capătă o altă "natură", care pare a se situa la celălalt pol energetic. Să reproducem primul pasaj, urmând textul reprodus de Jung:

"Cel ce m-a crescut, m-a vândut unei anume Rhoda în Roma. După mulţi ani, am reîntâlnit-o şi am început s-o iubesc ca pe o soră. Într-o zi am văzut-o făcând baie în Tibru. I-am dat mâna şi am ajutat-o să iasă din apă. Când i-am văzut frumuseţea, mi-am spus în sinea mea: Cât de fericit aş fi dacă aş avea o soţie de o asemenea frumuseţe şi distincţie. Acesta a fost singurul meu gând, nu altul, nu, nici un altul"[869].

Despre acest Hermas, documentul ne spune, iată, că a fost vândut ca sclav, a fost eliberat apoi şi, după o vreme, îşi reîntâlneşte fosta stăpână. Cu acel prilej, "un sentiment de dragoste începe a i se cerne în suflet". Întrucât, însă, Hermas era creştin şi tată, acest sentiment preia pe neaşteptate caracterul iubirii frăţeşti[870]. E de reţinut deci, precizează Jung, că reîntâlnirea fostei stăpâne a readus în zarea conştiinţei o dorinţă erotică scufundată în inconştient. Totul, însă, se desfăşoară sub interdicţie socială, căpătând caracterul unui "libido reprimat". În viziunea freudiană, care atribuie autonomie dinamicii corpului, acest personaj nu s-ar deosebi de unul care, în vadul altei civilizaţii şi-n zarea altui timp, s-ar afla într-o situaţie similară. Freud asimilează o atare situaţie la ceea ce socoteşte a fi un caz de "nefericire în civilizaţie". Civilizaţia cu normele ei sociale (familiale) şi morale îi cere să renunţe la plăcere, s-o ocolească. Principiul realităţii a intrat în conflict cu principiul plăcerii, reprimându-l (alungându-l în inconştient, unde persistă sub forma libidoului refulat). Plăcerea reprimată ar urma să se întoarcă din pivniţa inconştientului în comportament şi-n zarea conştiinţei sub formă deviată şi deghizată. Realitatea, în viziunea freudiană, se înalţă stăvilar în calea plăcerii, libidoul se izbeşte de zidul realului şi astfel individul atinge, inconştient, limitele peste care n-ar putea trece decât ori:

a) sub forma bolii, ori
b) sub forma deviată a libidoului recanalizat, prin artă, religie, ştiinţă şi profesiune.

Acestea ar fi direcţiile pe care ar urma să le preia energiile latente ale libidoului refulat, dobândind o utilizare denaturată şi compensatorie. Cultura, în această viziune, este antinaturală, sau în orice caz are doar funcţia unui "canal" de abatere a unor energii reprimate.

În analiza lui Jung însă ne întâmpină o cu totul altă interpretare, care ne ajută să înţelegem că individul este capabil să-şi depăşească limitele naturale cu natură cu tot (graţie latenţelor sale sufleteşti, pe care le actualizează trăind pozitiv). Acest salt nu este o ruptură, ci o altă şansă

[869] Idem.
[870] Idem.

pentru natura umană. Aşadar, cultura nu se opune mecanic naturii, ci, dimpotrivă, reprezintă un câmp ontologic nou pentru datele naturale în integralitatea lor. Dacă prin cultură omul n-ar dobândi o altă şansă şi un alt orizont pentru ceea ce este el ca natură, în speţă pentru natura umană, atunci, cu adevărat, s-ar putea afirma că, în fapt, cultura nu este altceva decât o sursă de "nefericire" (Freud) şi cadru al unei drame antropologice absurde. Cultura nu numai că dezvăluie caracterul dăruit al existenţei, dar face din dar ca pură virtualitate, temelia lumii. În cercetarea de noologie istorică a lui Jung înţelegem tocmai acest aspect. Hermas scapă de înlănţuirile energiilor natural-instinctuale prin adânca transformare pe care i-o mijloceştedarul darurilor, credinţa şi, prin credinţă, iubirea adevărată.

Zărind-o pe Rhoda făcând baie în Tibru, Hermas este aruncat în valul fanteziei erotice care însă nu-l îneacă graţie rolului salvator al simbolurilor religioase pe cale de a se constitui atunci, la care Hermas tocmai aderase (în cadrul noii credinţe). Hermas, aşadar, n-a fost copleşit de fantasmele erotice: el a trecut, dimpotrivă, cuprins de bucurie, în vadul unei trăiri religioase (din aceeaşi familie cu extazul religios), o energie psihică total necunoscută individului cu porniri senzualiste pure şi simple. Hermas priveşte lumea de la un alt pervaz, de unde femeia, obiectul adoraţiei, nu mai apare doar ca obiect al unei pure fantezii erotice, fiind, dimpotrivă, trăită şi deci mutată în orizontul unei figuri simbolice de natură divină. Arhetipul a prelucrat fantezia erotică, a transfigurat-o în simbol religios, divin. Chiar dacă impresia erotică reprimată i-a activat imaginea femeii, prezenţa arhetipului a imprimat acestui proces inconştient o altă direcţie încât impresia erotică s-a transformat ea însăşi. A fost suficientă, iată, actualizarea unei latenţe sufleteşti pe care vechiul tipar de trăire (hedonist) îl reprimase până atunci, pentru ca făptura să se transfigureze. Arhetipul sufletului (*Anima*) intervine şi salvează conţinutul sufletesc de pericolul regresiunii senzualiste. Totul este, iată, opera latenţelor sufleteşti, a trăirilor spirituale, ceea ce arată îndeajuns că totul se datorează acestor energii pe care nimic din exterior nu le generează, care sunt energii ale profunzimii şi abisalităţii noologice, negenerate de nimic şi necreate. Acel tip de eveniment sufletesc a creat lumea noastră mai mult decât orice eveniment economic, militar sau politic. Întâmplarea de pe malul Tibrului (de unde Hermas a zărit-o pe Rhoda goală, făcând baie) a fost punctul de început al episodului vizionar care a urmat. Respectiva situaţie a fost capabilă să aducă dorinţa erotică în conştiinţă, lucru care apare în gândul că ar fi dorit s-o aibă pe Rhoda de soţie, deşi totul cade imediat sub necuviincioşie şi este îndepărtat de la sine. Acest „libido reprimat", cum ar spune psihanaliza, mai ales cea freudiană, a provocat o puternică transformare în inconştientul său: "După un timp, când călătoream spre Cumae, binecuvântând creaţia Domnului pentru imensitatea, frumuseţea şi puterea sa, am adormit profund. Şi un spirit m-a ridicat şi m-a condus departe într-o regiune fără cărare, unde omul nu poate ajunge. Pentru că era un loc plin de prăpăstii (crevices) şi despicat de rest prin cursuri de apă. Am trecut peste râu şi am coborât pe sol unde m-am aruncat în genunchi şi l-am binecuvântat pe Dumnezeu, mărturisindu-mi păcatele. În timp ce mă rugam, cerurile s-au deschis şi am văzut-o pe Doamna căreia-i dădusem sufletul, care m-a binecuvântat din cer şi mi-a spus: - Pace ţie, Hermas. Cu ochii asupra ei, am început a-i spune: - Prea stăpână, ce faci acolo? Şi ea mi-a răspuns: - Am fost adusă în ceruri, pentru a mă ruga lui Dumnezeu pentru păcatele tale. Am zis către ea: - Nu mă mustri? – Nu, zice ea. – Dumnezeu, care vieţuieşte în ceruri şi a creat cele ce există din nimic… este drept cu tine pentru că tu ai păcătuit împotriva mea. Am răspuns către ea: - Cum am greşit faţă de tine? Nu te-am privit ca pe o zeiţă? Nu te-am tratat ca pe o soră? De ce oare, o, Doamnă, mă apeşi pe mine cu lucruri aşa de greşite şi necurate? Ea zâmbi şi-mi spuse: - Dorinţa păcatului s-a născut în sufletul tău. Nu este oare un păcat în ochii tăi ca un om drept să nutrească o dorinţă păcătoasă în inima lui? Cu adevărat este un păcat, zice ea, şi încă unul mare. Pentru că omul drept arde după ceea ce este drept"[871].

[871] Idem.

2. De la fantasma sexuală la extazia religioasă. Omul secret

Este posibil, comentează Jung, ca Hermas, în drumul său, să se fi gândit la stăpâna sa. La un moment dat îl va fi biruit somnul şi, ca rezultat al scăderii intensităţii stării conştiente va fi căzut "într-o stare extatică ori somnambulică", astfel că fantezia a pus complet stăpânire pe "eul său conştient". Curiozitatea este însă alta: ceea ce i s-a întâmplat lui nu se încadrează pur şi simplu în clasa "fanteziilor erotice". În loc de a fi transpus pe tărâmul erosului senzualist, el a fost "transportat pe un alt tărâm, reprezentat în fantezie ca trecere a unui râu şi ca o călătorie într-o ţară fără cărări". Jung precizează că aceasta era simbolul inconştientului, care-i apare lui Hermas ca o "lume superioară". Stăpâna nu i se mai arată însă învăluită de fantasma erotică, ci într-o "formă divină", ca o "zeiţă din ceruri". "Impresia erotică", remarcă Jung, a avut puterea să-i "activeze imaginea primordială (arhetipul, n. n.) latentă, a unei zeiţe, adică imaginea arhetipală a sufletului (*Anima*)"[872]. Cum a fost posibilă această "transsubstanţiere" a fantasmei erotice în figură divină, a erosului senzualist în extaz religios? Jung explică fenomenul prin unificarea "impresiei erotice" cu "reziduurile arhaice, care–au conservat din imemorium impresiile întipărite despre natura femeii – femeia ca mamă şi ca femeie dorită"[873]. Întregul proces s-a desfăşurat în inconştientul colectiv (căci aceste reziduuri arhaice sunt ale speciei, ţin adică de experienţa speciei, nu de experienţa refulată, uitată, a individului). Curiozitatea acestor impresii întipărite sub forma unor imagini primordiale inconştiente, este că ele au o "imensă putere", de vreme ce „eliberează forţe atât în copil cât şi în omul adult, care singure merită atributul "divin", adică de ceva irezistibil şi absolut constrângător"[874]. Erosul, aşadar, n-are o simplă natură senzualistă. Pe faţa sa cealaltă, în orizontul trăirilor spirituale, al experienţelor pneumatomorfice, aceeaşi energie este capabilă să transfigureze întreaga mişcare sufletească, săltând, în mod imprevizibil, nivelul existenţei, croind tiparul trăirii după formele unui peisaj sufletesc fără corespondent în lumea de aici.

Identificarea acestor forţe cu "puteri demonice" se face, în culturile somatomorfice, printr-o teorie ca cea freudiană, care le găseşte sursa într-un fenomen de "represiune morală". Această putere, însă, observă Jung, s-ar putea datora unei "autoreglări a organismului psihic, care încearcă prin această schimbare să prevină pierderea echilibrului"[875]. În om, ca şi în civilizaţii, se pot declanşa, deci, crize, care, singure, ar putea să aducă dezechilibre şi dezastre. Acestea nu pot fi prevenite decât dacă individul, în cel de-al doilea orizont al existenţei sale, acela al darurilor, n-ar fi fost graţiat, condus adică să dobândească o nouă putere, o pârghie prin care să-şi poată trece energiile sufleteşti dintr-un orizont morfologic în altul. O asemenea pârghie, ne lasă Jung a înţelege, este credinţa religioasă, un nou tipar de trăire etc. Pasiunea are puterea de a pune fiinţa umană la dispoziţia Celuilalt, antrenând deci o dezastruoasă pierdere de sine. "Dacă în faţa copleşitoarei puteri a pasiunii, care pune fiinţa umană integral la dispoziţia altuia, psyche reuşeşte să edifice o contrapoziţie, astfel că, la mărimea pasiunii, obiectul dorit fără limită este înfăţişat ca un idol şi omul este împins în genunchi în faţa imaginii divine, atunci psyche l-a eliberat de vraja obiectului"[876].

Ambivalenţa forţei erotice este, deci, în afară de îndoială. Erosul este forţa care înlănţuie individul, când ia forma pasiunii proiectate în obiectul dorit fără limită. Aceeaşi forţă, însă, în orizontul credinţei, preschimbă obiectul dorit în "obiect" preţuit, până la adoraţie, conferindu-i o supravaloare simbolică. Pierderea de sine pe calea pasiunii senzualiste se preschimbă în extaz mistic, prăbuşirea în obiectul dorit se transfigurează în adoraţie plină de respect, târârea în

---

[872] Idem.
[873] Idem.
[874] Idem.
[875] Idem.
[876] Idem.

pulbere se preschimbă în tensiune ascetică etc. "Eliberat de vraja obiectului", graţie aceleiaşi energii care-l aruncase în robia acestuia, omul "este restituit lui însuşi, se regăseşte o dată în plus, între Dumnezeu şi oameni, urmându-şi drumul propriu şi supunându-se propriilor sale legi" [877].

Pasiunea copleşitoare este energia capabilă să provoace o tragică "pierdere a sufletului". Această "pierdere a sufletului" este echivalentul unui proces de "emancipare a unui complex psihologic, care devine, apoi, un uzurpator tiranic al conştiinţei, opresând omul în totalitatea lui. Acţiunile sale fiind oarbe, el este condus inevitabil la autodistrugere"[878]. Pierderea sufletului se petrece printr-unul şi acelaşi proces cu triumful interior, înlăuntrul trăirilor noastre, al tiranului lăuntric. Tiranul, marele Paranoic, se înalţă în noi şi aceasta e maladia sufletească a omului modern, al celui ce şi-a pierdut sufletul, adică şi-a diminuat trăirile spirituale până la anihilarea sufletului, a puterii sufleteşti. Ori de câte ori credinţa regresează în om, sufletul său devine scena emancipării acelui complex psihologic prin care putem recunoaşte tirania patimilor, a pasiunilor nestăpânite, cu efecte malefice, prin care şi recunoaştem lucrarea răutăţii. Credinţa singură şi nu orice credinţă, ci tocmai aceea prin care dobândim calea iubirii adevărate, agape, este tocmai calea spre transformare, este mijlocitoarea acelei tainice transformatio amoris, la care omul are acces numai şi numai prin credinţa în Dumnezeu şi prin iubirea de şi a lui Dumnezeu către om. Dar mecanismul acesta este prezent în interacţiunea cea mai comună, cum ar fi aceea dintre soţ şi soţie; când pasiunea sau dragostea unuia rămâne într-o expresie strict senzualistă, el devine tiranic, posesiv, paranoid. Singura „eliberare" provine de la transformarea acelei energii erotice în energie spirituală: în cult şi credinţă morală către celălalt. Numai aşa poate nefericitul partener să se elibereze de tirania lăuntrică şi să-şi redobândească sufletul pierdut. Calea spre adevărata libertate i se dezleagă prin taina cununiei în faţa Sfântului Altar. Acela este cadrul unic al transformării prin iubirea cea nouă. În afara lui cei doi rămân ceea ce sunt de la natură: instinct şi senzualitate, nimic mai mult. Sinele, se înnoieşte doar în măsura în care antrenează actualizarea latenţelor sufleteşti (în cazul acesta, arhetipurile), adică a energiilor înălţătoare ale sineităţii, nu pe cele coborâtoare ale corporalităţii, somatomorfice. Acestea din urmă coboară sufletul, până la a-l pierde în difuzia simţualităţii capricioase, tiranice. Din formă concentrată, el se preschimbă în sine difluent, înstrăinat de la sine, diminuat şi, deci, pierdut. Contrar viziunii freudiste care conferă religiei şi culturii rolul unui câmp de simplă deviere, descărcare energetică, în viziunea psihologului elveţian, religia şi cultura sunt cadrul de recuperare sufletească, singurul răspuns pe care-l poate da omul dezunirii din el. Religia şi cultura nici nu sunt altceva decât ansamblul cadrelor spirituale sau noologice de trăire, adică de actualizare a latenţelor sufleteşti. Ne dăm seama, deci, că un complex psihologic prin el însuşi nu poate fi creativ, ci distructiv (sau cel mult provocator).

"Primitivii sunt prin excelenţă supuşi acestui fenomen de pierdere a sufletului. Recunoaşterea caracterului demonic al pasiunii este o salvare efectivă pentru că depriveaza obiectul de vraja sa puternică, relegându-i sursa lumii demonilor, adică inconştientului, de unde ţâşneşte de fapt forţa pasiunii. Riturile exorcizante, al căror ţel este să ducă înapoi sufletul şi să-l elibereze de vrajă (farmece), sunt în stare să determine reîntoarcerea libidoului în inconştient. Aceasta e recăpătarea sufletului. Un atare mecanism a funcţionat în cazul Hermas. Transfigurarea Rhodei într-o zeiţă a "deprivat" obiectul real de puterea sa provocatoare şi distructivă şi l-a readus pe Hermas sub legea sufletului său şi a determinantelor sale colective"[879].

De la riturile de exorcizare, la marile ceremonii religioase ori pur şi simplu la ritualuri simple, cum este acela al rugăciunii, şi, în fine, până la tipare de sensibilitate inventate în câmpul unor practici spirituale exemplare (curente şi mişcări spirituale), ne confruntăm cu acelaşi fenomen de recuperare sufletească graţie unor forme spirituale izvodite în orizontul

---

[877] Idem.
[878] Idem.
[879] Idem.

experienţelor sufleteşti (pneumatomorfice). Ne dăm seama cât de incompletă este viziunea unei lumi cu un singur orizont morfologic. Desigur că psihologul elveţian alunecă şi el într-un anume reducţionism căci nu distinge între cele dăruite omului spre a se apăra (darurile revelaţiei naturale, cum sunt şi aceste rituri de exorcizare, de alungare a demonilor) în lumea aceasta şi cele dăruite lui spre a se salva, prin har în şi pentru lumea cealaltă, adică de a dobândi viaţa veşnică. Acestea sunt darurile „revelaţiei supranaturale", cum ar spune N. Crainic, începând cu cea mai mare, cu jertfa lui Dumnezeu Fiul pentru mântuirea omului şi, deci, cu taina Sfintei Euharistii. Aceasta este actualizarea darului celui mai mare, căci prin cadrul liturgic al tainei euharistice omul primeşte darul Dumnezeirii, al împărtăşirii dumnezeieşti. De aceea liturghia euharistică ne apare a fi cadrul celei mai înălţătoare trăiri, al eliberării din cea mai teribilă robie interioară, robia morţii. Există, iată, o "diferenţă ontologică" între răscumpărarea exorcizantă propusă de felurite practici, cum ar fi taumaturgia sau scientologia, şi mântuirea creştină. Prin confuzia lor s-a ivit în lume New Age-ul, chestiune asupra căreia nu vom stărui aici. Deocamdată stăruim asupra ideii diamorfozelor. Nimic în existenţa omenească nu şi-ar afla salvare dacă omul n-ar fi înzestrat cu două puteri, cu două centre şi două orizonturi morfologice, nu cu unul singur. Erosul senzualist prin sine însuşi capătă valenţe ucigaşe dacă dincolo de un anume prag de intensitate omul n-ar avea putinţa trecerii într-un alt orizont morfologic, prin care energia distructivă este brusc transfigurată în energie sufletească recuperatoare. Acesta este erosul pneumatic. Cazul lui Hermas este deci mai mult decât un biet caz. Doamna care l-ar fi putut robi aducându-i dezastrul sufletesc, dezonoarea socială, înstrăinarea familiei etc., este brusc preschimbată, graţie sentimentului (erosului) creştin, în Doamnă eliberatoare. Revelându-i "păcatul", aceasta l-a eliberat de legătura secretă cu obiectul său. Ca "receptacul al devoţiunii", ea i-a preluat pasiunea care se risipea "infructuos". "Ultimul vestigiu al acestei pasiuni trebuie eradicat, în caz că sarcina contemporană ar fi urmat a fi îndeplinită". Căci sarcina aceasta a constat tocmai în "eliberarea omului de legătura senzuală, de starea participării mistice primitive". Pentru omul acelei epoci, "această legătură devenise intolerabilă. Funcţia spirituală trebuia diferenţiată pentru a restaura echilibrul psihic. Doctrina stoică încercase să valideze «ecuanimitatea» şi deci să îndeplinească o atare funcţie, dar pe calea raţiunii. Însă raţiunea poate fi un organ echilibrat doar pentru unii oameni şi doar în unele perioade. Pentru restul, echilibrarea e dată de regula contrariilor. Împotriva puterii temporalului trebuie pusă bucuria eternului, împotriva senzualului, extazia spiritului. Realitatea uneia trebuie, deci, împerecheată cu puterea constrângătoare a celeilalte" (ibidem). Sinele se nutreşte din ambele energii. Una îl aduce la centrul său energetic şi deci garantează funcţia identitară, cealaltă îl risipeşte, ba chiar îl coboară, adică îl aruncă printre celelalte „lucruri", istovindu-l puţin câte puţin, iar la limită aducându-i „moartea sufletească", aşa cum se întâmplă de pildă cu omul hedonist, destrămat cu totul în plăcere şi desfrâu. Problema cheie a sistemelor sociale se reduce la acest fenomen al diferenţierii celor din clasa trăitorilor spirituali şi a celor destrămaţi de porniri senzualiste şi spre desfrâu. În unele sisteme sociale trăitorii spirituali se adună în straturile care compun elitele guvernării şi ale direcţionării unei societăţi. Ei vor compune elite morale, cu mari puteri sufleteşti, elite ale concentrării şi sporirii ontologice a realului. Din contră, există sisteme sociale care-i distribuie pe desfrânaţi, pe sofişti, pe cinici şi pe nihilişti în straturile îmbogăţite, de sus, şi în păturile directoare ale unei societăţi. Acele societăţi vor cunoaşte infernul tuturor destrămărilor şi falsificărilor, puterea neruşinată a minciunii va fi suverană acolo, netemându-se de nimic, nici de ruşinea mulţimii şi nici de pedeapsa lui Dumnezeu. Astăzi, din nefericire, societăţile răsăritene fac parte din această a doua categorie. Lumpenul sufletesc superfetează deasupra lor, pătând faţa popoarelor şi agravând spre absurd suferinţa marii mulţimi. Nimic nu face să se clatine sufletul acestor pături superpuse de sub greutatea nesimţirii şi a neruşinării. Totul este zeflemea, grosolănie, golănie. O epocă de ruşine se aşterne peste faţa întristată a unor asemenea popoare. Tragedia epocii actuale este că fenomenul răsturnărilor spirituale pare a se generaliza în toată lumea. Elite cinice, fără de

Dumnezeu şi de iubire de neam, se întind ca pecinginea peste o lume teribil de obosită. Popoarele Europei sunt obosite printr-unul şi acelaşi proces cu declinul elitelor care superfetează peste viaţa colectivă prea opresată.

Cartea a V-a
SISTEMUL LUMII

Partea I
Scena Vieţii

Societatea în tabloul unor mari teorii spiritualiste
(Ch H Cooley, C R Motru, A. Schutz, E Goffman)

I. Societatea ca realitate sufletească. C R Motru

1. Sociologia ca ştiinţă a realităţii sufleteşti.

În viziunea cea nouă a interacţionismului simbolic american, biruitoare în prima jumătate a secolului al XX-lea, societatea este cadrul atotcuprinzător şi lăuntric diferenţiat al intersubiectivității omenești, adică un ansamblu de acte mentale și sufletești, relativ integrate, îmbrăcând forma mai mult sau mai puţin structurată a normelor, regulilor, tiparelor, tipurilor, modelelor, instituțiilor etc., eficiente în afara insului întrucât sunt relativ unificate în interiorul său.

Însă, pentru a se înălţa la pragul modelelor şi valorilor, o societate trebuie să funcţioneze ca un cadru de ample și diversificate trăiri spirituale, singurele care-i dau gradientul propriu de realitate. E posibil, deci, ca o societate să fie semirealizată (trăiri de scăzută intensitate şi unitate) sau chiar falsificată (trăiri false, imitaţii, demagogie etc.). O dată cu realizarea societală se împlineşte însă şi sine-itatea, căci în procesul interior al dezvoltării sinelui sunt implicate grupurile umane ca unități de viață sufletească, adică nu doar ca mediu extern al unui atare proces, ci şi ca unităţi de trăire, lăuntrice. Societatea este, în esenţa ei, întreg ansamblul trăirilor spirituale ale celor ce interacţionează între ei, într-un orizont spaţio-temporal pe care obişnuim să-l numim „lume”. Tocmai aceste trăiri spirituale dau caratele lumii respective, gradientul ei de realitate şi deci de valoare. Acolo unde trăirile sunt difluente şi diminuate, lumea se prezintă ea însăşi într-o realitate rarefiată, nesigură adeseori până la evanescenţă, ori coborâtă la pragul purei sale materialităţi, al luptei pentru stricta supravieţuire biologică, aşa cum se întâmplă şi cu celelalte specii. Spunem despre o astfel de lume că este o lume materialistă, despiritualizată, adică derealizată. Secolul XX a fost, prin excelenţă, secolul de triumf al unei asemenea lumi. Sociologii au numit fenomenul acesta secularizare. Prin urmare, caracterul materialist nu are legătură cu sărăcia sau bogăţia popoarelor. În fond, evul mediu a fost mult mai vulnerabil materialiceşte decât epoca modernă, dar a fost, prin excelenţă, epoca unei lumi spiritualizate, idealiste, profundă în religiozitatea ei. În caracterul materialist al epocii moderne găsim şi explicaţia orientărilor materialiste ale ştiinţei despre societate. Iată, însă, că exact atunci când secolul atinge pragul de sus al unei asemenea orientări generale, apar şi primele semne ale triumfului spiritului în ştiinţa despre societate. Curentul interacţionismului american era tot ce poate fi mai atipic pentru materialismul epocii, dovedind prin triumful său că lumea interioară a spiritului se dovedeşte tot atât de puternică, ba încă mai puternică decât lumea manifestărilor exterioare ale căutătorului de hrană şi de câştig.

Luând în considerare dualismul bazal al realităţii umane, de a fi totodată “lume externă” şi “lume internă” (“lumea manifestărilor externe” şi “lume internă sufletească”), şi criticând, pe

rând, etologia, teoria ereditaristă, teoria care explică stările de conştiinţă prin modelul "arcului reflex", psihosociologul C. Rădulescu-Motru, aparţinând unei alte arii, ajunge la acelaşi tip de concluzie cu interacţioniştii americani: realitatea există în şi prin măsura pe care i-o fixează "ansamblul stărilor sufleteşti actualizate" de "cercul luminos al cunoştiinţei". Locul de pornire şi de abilă despărţire de teoriile determinismului extern a fost, cum am precizat, examinarea critică a teoriei arcului reflex. În viziunea teoriei arcului reflex, "o stare sufletească pleacă din mijlocul lumii externe, sub formă de excitaţie, parcurge centrii de asociaţiune şi se pierde iarăşi în manifestările externe. Nimic mai greşit ca această părere, conchide Motru. Stările sufleteşti nu se deplasează în spaţiu, ele sunt stări sufleteşti numai întrucât sunt în cercul luminos al conştiinţei actuale, adică sunt apercepute; dincolo de acest cerc ele nu există sufleteşte. Iar stările sufleteşti, când sunt în cercul luminos al conştiinţei, nu sunt dincolo sau dincoace de lumea externă, ele sunt întreaga realitate cunoscută nouă: lumea externă şi lumea internă la un loc"[880]. „Asupra acestei realităţi putem noi, apoi, să raţionăm, dar indiferent ce scoatem din această raţionare", "ea nu poate crea nici un atom de realitate mai mult".

Atâta realitate există câte sunt stările sufleteşti în cercul luminos al conştiinţei actuale, adică, în "actul nostru sufletesc". "Actul sufletesc" (cu acelaşi concept vor opera toţi interacţioniştii americani) este un "proces unitar", "cum sunt toate procesele organice din natură". Lumea şi realitatea noastră este întocmai cu totalitatea "actelor noastre sufleteşti", nimic mai mult, nimic mai puţin. Iar aceste "acte sufleteşti" nu sunt "nici dincoace nici dincolo de lumea externă"; ele sunt "întreaga realitate cunoscută nouă: lumea externă şi internă la un loc". Aici se află formulată şi toată biruinţa sociologiei interacţioniste şi toată limita ei. Partea ei de triumf se dezvăluie în tenacitatea cu care afirmă neatârnarea actelor sufleteşti de orice mediu extern. Limita ei se arată în adăugirea grăbită că nimic nu există nici dincoace şi nici dincolo de actele sufleteşti, în care s-ar cuprinde, aşadar, întreaga realitate internă şi externă la care noi am avea acces. Tocmai acesta este punctul în care s-au concentrat străduinţele noastre în cadrul a ceea ce ar putea să devină un alt început, cu sociologia noologică spre ale cărei ipoteze am fost atraşi noi înşine. În lumina acestor ipoteze, în orice act de trăire, în orice dinamism interior, sufletesc, prin care se fixează apoi „dispoziţiunile noastre sufleteşti", intervin pre-selectiv şi proto-organizator latenţele sufleteşti, acele înclinaţii noologice (nedatorate vreunei experienţe prealabile: proto-înclinaţii) spre adevăr, bine, dreptate, spre exemplaritate şi spre pozitivul moral din firea şi actele celorlalţi, cu care interacţionăm, spre prototip şi arhetipalitate. Aceste înclinaţii participă, în grade diferite de actualizare, la zidirea caracterului, a personalităţii şi a configuraţiilor societăţii. Să reţinem deocamdată că, în vederile interacţioniste, singurul criteriu de realitate a ceea ce există socialmente este fondul sufletesc, adică totalitatea interacţiunilor sufleteşti în cuprinsul unei populaţii date. Cum este acesta, aşa este şi societatea. Adevăratul triumf al noii sociologii se vădeşte în intuiţia demonstrată apoi că acest fond sufletesc este cel ce dă conţinut societăţii pe măsură ce el însuşi se organizează, atât în plan individual cât şi colectiv, graţie interacţiunilor şi deci reflexivităţii sociale, lăsând deschisă ipoteza că fondul însuşi, în latenţa lui sufletească, premerge formelor sale cristalizate, actualizate şi sistematizate sau organizate. La nivel individual, precizează Motru, fondul sufletesc se organizează în cele două expresii ale sale: personalitate şi caracter. La nivel colectiv, acelaşi fond sufletesc se organizează sub forma societăţii cu toate configuraţiile ei.

"Când manifestările externe decurg dintr-un fond sufletesc bine constituit (*s.n.*), zicem că individul are nu numai o personalitate, ci şi un caracter (*s.n.*). Caracterul este astfel o însuşire mai intimă, morală, pe când personalitatea este o însuşire mai externă, socială"[881]. Prin urmare, zidindu-se personalitatea, se zideşte însăşi realitatea socială, astfel încât între "fondul sufletesc" şi "realitatea externă" există o "corelaţie interioară" (nu "exterioară"). Faţă de latenţa fondului

---

[880] Idem.
[881] Idem.

sufletesc însă, atât personalitatea, cât şi configuraţiile societale vădesc imperfecţiuni, pe care le putem denumi deviaţii.

Să reţinem, deci, deocamdată, două lucruri: primul, că între caracter şi personalitate pot să apară decalaje, care se transpun, apoi, în decalajele şi chiar în degradările lumii (ca realitatea omenească); a doua, că fiecare epocă ne dezvăluie o realitate a sa, noologică sau spirituală, inconfundabilă, dar care poate fi examinată evoluţionist, în raport cu procesul creşterii progresive a "forţelor sufleteşti" şi deci cu linia de afirmare crescătoare a personalităţii omeneşti. "Omul anticavea, într-o măsură aproape egală cu omul modern, însuşirea caracterului, dar nu şi a personalităţii."[882] Realităţile sufleteşti se fixează în şi prin mijlocirea culturii, care, la rândul ei, nu e reală, chiar dacă există, decât prin actualitatea manifestărilor sale, adică numai ca ansamblu de acte sufleteşti sau "mentale", cum ar zice Cooley.

"Viaţa mediului sufletesc din care facem parte" este măsura şi matca realităţii în care trăim. "Peste acest mediu sufletesc, conştiinţa individuală nu se poate ridica aşa cum se ridică deasupra mediului material, căci ea face parte din el şi este o verigă din nesfârşitul lanţ al determinărilor lui. (...) Ridicarea deasupra mediului sufletesc nu aduce nici o putere nouă pentru conştiinţa individuală, sau şi în contra sa, pe când pătrunderea din ce în ce mai adâncă a acestei conştiinţe de legături în care ea stă cu mediul sufletesc îi este de un mare ajutor"[883]. Prin urmare, conştiinţa stă cu mediul sau fondul sufletesc în relaţii ca de la actual la virtual. Pe de altă parte, noua viziune ne ajută să înţelegem că fondul acesta sufletesc sub formă de interacţiuni sufleteşti integrate compune o unitate imperfectă numită personalitate şi o *măsură de persistență și intensitate* numită *caracter*. Aşa se face că putem spune în orice epocă ceea ce spuseseră memorabil vechii greci: „Caracterul este destinul omului". În acelaşi sens putem înţelege ideea modernă că personalitatea este cea mai importantă operă a individului. Cât priveşte sistematizările strict societale, aici lucrurile sunt lăsate la jumătatea drumului, căci trebuie să ne întrebăm care este contrapartea celor două configuraţii interioare în planul vieţii colective. Motru găseşte această contraparte în acele unităţi spirituale pe care le numeşte *unități culturale. Mai mult chiar, el dovedește că, ori de câte ori, aceste unități sunt slăbite apare un spațiu de manifestări arbitrare, dezordonate sau anarhice care pot învinge parțial unitățile de cultură, în plan personal, prin personalismul anarhic și, în plan social, parțial, prin fenomenele de semicultură sau, total, prin fenomenele de pseudocultură și prin politicianism.* Aici este deja prefigurată încercarea de a depăşi o altă scădere a sociologiei interacţionismului clasic, care se traduce în carenţa dimensiunii verticale a realităţii sufleteşti şi deci a realităţii sociale. *În fapt, cum o să vedem, indivizii și colectivitățile urcă și coboară pe scara spirituală (noologică) a existenței în funcție de capacitatea lor de a trăi la puterea și după ritmul care străbate întregul spiritual al existenței umane, întreg al cărui centru de gravitație nu este individul, ci Dumnezeu, triumfând în trăirile spirituale sporitoare de ființă ale omului ca ins și ca mare colectivitate deopotrivă.* "Organizându-şi mediul sufletesc" (sub forma culturii), individul ajunge stăpân pe mediul extern. Numai aşa, individul ocoleşte situaţia (care nu poate fi radical adevărată, chiar dacă este parţial şi episodic definitorie pentru ins) de a sta "dezarmat în mijlocul a două lumi inamice cu care are să se războiască; ci el se reazemă pe organizarea uneia pentru a învinge pe cealaltă". "Cu cât organizarea primei lumi, a celei sufleteşti, este mai perfectă, (...) cu atât şi izbânda individului contra celeilalte lumi este mai uşoară"(ibidem). Şi, evident, reversul este adevărat şi el: *dezorganizarea lumii sufletești aduce slăbiciunea individului și a lumii clădite de el (prin puterile diminuate ale sufletului). Motru crede că omul modern și-a sporit puterea față de omul antic, grație organizării mai înalte a mediului sufletesc în care trăiește.*

Iar arma şi mijlocul acestei organizări este, în viziunea lui, ştiinţa. Întrucât puterile sufleteşti au sporit, zice Motru, de la omul antic la cel creştin şi de la acesta la omul modern, realitatea lui s-a dezvoltat şi ea, a crescut în aceeaşi proporţie. Sociologia este, iată, în vederile sale, ştiinţa creşterii şi descreşterii realităţii sufleteşti în timp şi spaţiu. Ea poate fi, însă, ne

---

[882] Idem

[883] Idem.

sugerează Motru, singura ştiinţă care ne va ajuta să determinăm degradările acestei realităţi sufleteşti, adică ceea ce tot el numeşte "maladia socială" (patologia vieţii sociale ca realitate sufletească), maladie care, în epoca modernă, îmbracă forma politicianismului.

Din această manieră de a pune lucrurile nu se poate, însă, trage încheierea că "sufletul omenirii ar fi fost, la început, neadaptat" (mediului cosmic), adică nedezvoltat şi că doar înaintarea societăţilor spre tiparul celor moderne ar fi sporit gradul dezvoltării sufleteşti. *Dimensiunea puterii sufletești este variabilă, dar sufletul însuși este dintru începuturi capabil de orice modulații, de cele mai complexe stări, chiar dacă mijloacele exprimării acestora sunt atât de radical diferite de la omul vechi la cel modern.* Cu aceasta este ridicată o chestiune nouă, la care Motru, de pildă, a răspuns în stilul cel mai tipic al interacţioniştilor. Este vorba despre relaţia dintre mediul sufletesc şi mediul cosmic. Faţă de mediul sufletesc, individul are raporturile părţii la întreg. Există vreo diferenţă de structură între mediul cosmic şi mediul sufletesc? Există, ne avertizează Motru.

2. Caracteristicile mediului sufletesc. Unităţi sufleteşti şi unităţi de cultură.

"Mediul sufletesc nu prezintă unitatea pe care o prezintă mediul cosmic. Pe când acesta din urmă este unicentral, celălalt este pluricentral. În mediul sufletesc sunt stabilite mai multe unităţi, care, (...) din faptul grupării deosebite în care ele îşi au elementele, ajung să se combată şi să se distrugă"[884]. Funcţiunile sufleteşti, aşadar, "trăiesc numai înlăuntrul unităţii care le pune în dependenţă şi în corelaţiune"[885]. Ceea ce-i scapă lui Motru, dar se vede bine în lumina ipotezelor de sociologie noologică, se referă la faptul că mediul sufletesc este totodată pluricentral şi unicentral, dar într-un mod complet diferit decât unicentrismul naturii. Centrul mediului sufletesc se poate reface prin oricâte actualizări şi, deci, ca tot atâtea centralităţi, cu fiecare afirmare trăitoare a insului şi colectivităţilor, tocmai pentru că în aceste afirmări trăitoare se actualizează latenţele sufleteşti, energiile necreate sădite în toată făptura de Însuşi Dumnezeu. De aceea, aceste energii reproduc, în latenţa lor, atracţia spre întregul veşnic neatins, pe care, evident, nici o manifestatre omenească nu-l va putea epuiza, încorpora fără rest. Pulsaţiile sale sunt sugerate tocmai de acea proprietate inefabilă a realităţilor sufleteşti, care este latenţa lor, prezenţa întregului fiind mijlocită de acele cadre care evocă întregul numai ca virtualitate, ca în arhetipuri, în prototipuri, în latenţele necomensurate, deşi aceste latenţe răzbat necenzurate în unităţile comensurabile ale manifestărilor individuale şi colective ale omului. Încât, orice manifestare sufletească preia în cuprinsul ei un ireductibil decalaj între exigenţa neepuizată a întregului şi unitatea actualizată a manifestărilor lui. Este legea decalajului noologic a tot ceea ce există, care apără existenţa de efectul ucigător al legii entropiei, fiindcă aceasta n-are nici un efect asupra latenţelor sufleteşti, decât în măsura actualizării lor şi atunci doar parţial, prin partea lor de imperfecţiune. Suntem, iată, în măsură să precizăm ce anume înţelege Motru prin ideea de "realitate sufletească". El are în vedere tocmai acest "mediu sufletesc pluricentral" alcătuit din unităţi sufleteşti diverse, care, adeseori, se combat între ele şi se distrug reciproc. De aici dificultatea individului, dar şi singura lui şansă în faţa mediului sufletesc. Prin diversificarea lăuntrică a acestuia, individul poate alege, adică poate fi liber în faţa lui. Prin lupta unităţilor sufleteşti diferenţiate individul are o sarcină suplimentară, deosebit de grea, şi anume să împace în sufletul lui unităţi sufleteşti neîmpăcate în realitatea lor exteriorizată, adică în modul lor social de agregare. În faţa acestei situaţii, "conştiinţa individuală, precizează Motru, trebuie să aleagă între mai multe unităţi sufleteşti posibile, trebuie să se străduiască a se adapta unităţii celei mai trainice"[886].

Unitatea de scop şi de tradiţii fixează temelia uneia dintre unităţile sufleteşti cele mai importante pentru individ. Însă cea mai trainică unitate sufletească manifestată este *unitatea*

---

[884] Idem.
[885] Ibidem.
[886] Idem.

aspirațiilor spre Dumnezeire, adică unitatea trăirilor de credință. Prin urmare, o societate este ansamblul "unităţilor sufleteşti înlănţuite" şi "această înlănţuire constituie ceea ce numim puterea sufletească a culturii" şi deci a societăţii, precizează C. Rădulescu Motru. Vom retuşa precizând că, în centrul ei, ca un adevărat nucleu, se află *unitatea sufletească a trăirilor de credință în Dumnezeu.* Esenţa societăţii este, iată, spiritualitatea. *Fiecare unitate sufletească (derivată din modul diferit de grupare a diverselor elemente sufletești) răzbate într-o "unitate de cultură" sau – și mai riguros – într-o unitate de manifestare spirituală sau trăitoare.* Societatea, în această viziune împrumutată de la C Rădulescu Motru, nu este nimic altceva decât *ansamblul acestor unități spirituale sau de cultură, actualizate de manifestările trăitoare. Societatea, deci, este, în esența ei, o "realitate", trăitoare (sufletească sau noologică). Unitățile sufletești destul de ample și deosebite pot "sta unele lângă altele pe suprafața pământului și par să continue a sta [așa] și de aici înainte; dar până când, se întreabă Motru? Până când cele puternice nu vor avea [încă] trebuință de spațiul pe care îl ocupă cele mai puțin puternice. (...) Apărarea spațiului, pe care aceste unități mai puțin puternice voiesc să se mențină, nu o poate da, din nenorocire, nici un mijloc material. În zadar ar fi el, spațiul acesta, stropit cu sângele strămoșilor, dacă cu acest sânge al strămoșilor nu s-a cimentat o putere sufletească care să constituie o pârghie de apărare; spațiul pe care trăiesc unitățile de cultură se îngustă și dispare"*[887].

Puterea popoarelor, așadar, este unitatea lor sufletească, nimic mai mult, nimic mai puțin. Chiar în raport cu războaiele economice și militare, tot această unitate este hotărâtoare (adică puterea lor sufletească). Cum altfel s-ar putea explica puterea de rezistență (și supraviețuire) a popoarelor altfel decât prin "puterea lor sufletească", adică prin "unitatea de cultură", atât de puternică și de completă?!

Tot astfel înțelegem de ce se dă, astăzi, în toată partea aceasta de Europă, o luptă atât de acerbă împotriva unității de cultură (națională) a popoarelor din spațiul acesta. De ce se exaltă individualismul, internaționalismul, cosmopolitismele de toate felurile? De ce sunt agresate "unitățile sufletești" (de cultură), din care se compune unitatea tainică mai cuprinzătoare, denumită unitate națională? De ce este, în continuare, atacat creștinismul și toate expresiile naționalității? "Dreptul de prim ocupant nu are valoare decât câtă vreme lipsesc titlurile legale de proprietate. Când titlurile se prezintă – și în lupta dintre diferitele unități de cultură, titlurile consistă în puterea sufletească de care cultura dispune –, atunci și drepturile ocupantului dispar."[888] *"«Poporul, îl citează Motru pe Heraclit, să-și apere legea întocmai ca și zidurile cetății». Legea, în înțelesul nostru, este însă unitatea culturii sale"*[889]. *La rândul ei aceste unități culturale se bazează pe un fond sufletesc puternic și pe caractere*, ne sugerează Motru. Răzbate şi în cercetarea aceasta a lui Motru constrângerea unei precarităţi analitice dată de absenţa legii supranaturale din analiza sa asupra societăţilor omeneşti. Dacă Motru ar fi înţeles specificul intervenţiei şi deci al manifestării legii supranaturale în societate, n-ar mai fi fost atât de radical în ceea ce priveşte raportul dintre teritoriu şi viaţa unei unităţi de cultură. Fără îndoială că teritoriul este extrem de important dacă înţelegem că acolo unde corpul este strâmtorat, şi viaţa sufletească devine strâmtorată la scara marelui număr. Dar factorul care hotărăşte în chip decisiv ce se va întâmpla cu un popor este unitatea lui sufletească dată de unitatea şi intensitatea strărilor de credinţă în Dumnezeu. Acolo unde unitatea lui de viaţă sufletească este slăbită, unde sufletul e slăbit, acolo se pierde şi teritoriul în cele din urmă. Acolo unde unitatea sufletească e puternică, chiar dacă teritoriul se pierde, poporul el însuşi se salvează. Avem în istorie exemple de popoare a căror unitate de cultură a rămas tot atât de puternică chiar atunci când şi-au pierdut teritoriul. Aşa au fost evreii. *Tocmai pentru că fundamentul unei unități de cultură este în cer nu pe pământ, adică este religia acelui popor. Dacă poporul e credincios, dacă nu-și pierde credința, atunci unitatea culturii sale va fi și ea puternică și forța lui sufletească nu va putea fi clintită de nimic și de nimeni. Căci cum ar putea vreo forță din lumea aceasta să aibă putere asupra forței dumnezeiești, intangibile, căci nu-i din lumea aceasta? "Împărăția mea, spune Mântuitorul, nu este din lumea aceasta". Oare nu vine diavolul spre Iisus în pustie tocmai cu ispita imperiului de pe pământ, tocmai pentru că el*

---

[887] Idem.
[888] Idem.
[889] Ibidem.

ştia că stăpânirile pământeşti, oricât de mari şi de glorioase ar fi, sunt perisabile? De puterea cerească a lui Dumnezeu se temea el, şi pe aceasta n-ar fi vrut el s-o vadă întărindu-se în lumea de aici, lume pe care ar fi voit-o sub stăpânirea lui exclusivă. Cum şi sunt prea adeseori marile puteri ale lumii acesteia, marile împărăţii.

Între integritatea unei unităţi de cultură şi diferenţierea indivizilor nu există o contradicţie, ci doar o tensiune. Ca şi interacţioniştii americani, Motru cere o reformă corespunzătoare a educaţiei pentru a răspunde sarcinilor noi pe care aceasta le are în societate. Tocmai conştiinţa pericolului de mâine îl împinge pe individ la diferenţiere, singura din care rezultă nu o slăbire a legăturii cu întregul (unitate de cultură), ci o multiplicare a legăturilor la întreg şi deci a constrângerilor care sunt necesare "pentru constituirea şi susţinerea unei unităţi de cultură". *Adică, în timp, sarcinile şi responsabilităţile apărării şi conservării întregului trec asupra fiecărui individ în parte fără a se scade de la marea colectivitate. Aceeaşi înţelegere îndeamnă spre o concepţie a unei "educaţiuni integrale şi nu a unei simple instrucţiuni". Înţelegem, iată, de ce imitaţia nu are prea mare efect asupra puterii de luptă şi de supravieţuire a unui popor. Singura forţă care sporeşte puterea lui este forţa sufletească, garantată, în fundal, de religiozitatea şi de creativitatea membrilor acelei societăţi. Popoarele religioase şi cele creatoare sunt puternice. Secolul XX a fost cea mai teribilă slăbire a forţei popoarelor din pricina ateismului său, iar în răsărit,din cauza celui mai cumplit imperiu, căci a fost integral ateu, imperiul bolşevic, şi, prin acest caracter al lui, a slăbit enorm forţa de supravieţuire spirituală a popoarelor. Caracterul acesta al imperiului ateu a trecut şi asupra internaţionalelor care s-au constituit din segmentele dizidente ale intelighenţiei din ţările fostului imperiu, segmente intelectuale care sunt tot anticreştine, deci implicit antinaţionale, lucru care se vede răspicat din „războaiele" anticulturale declanşate de aceste internaţionale, prin oamenii lor, contra culturilor naţionale şi împotriva bisericilor creştine ale acestor popoare.* Agresarea bisericii în frunte cu marii ei ierarhi, a culturii şi spiritualităţii naţionale, aţintită asupra marilor personalităţi şi asupra operei eponime a acestor popoare, ilustrată la vârf, în cazul românesc, de războiul contra lui Mihai Eminescu imediat după 1989, ori contra Patriarhului Bisericii ortodoxe, Prea Fericitul Părinte Teoctist, dirijarea unei perverse agresiuni contra motivelor spirituale de înaltă reprezentativitate pentru un popor, sunt numai câteva dovezi ale acestor războaie contra culturilor naţionale, adică împotriva forţelor sufleteşti, singurele care pot să susţină afirmarea identitară a popoarelor. Imitaţia se constituie ea însăşi în formă a războiului pentru cucerirea spaţiului mental al unei societăţi, dacă nu e contrabalansată de mobilizarea creatoare şi de selecţie critică pe măsură. Opera aceasta a fost săvârşită la începuturile marii noastre modernităţi de către „Junimea" şi de marile personalităţi din jurul ei, în frunte cu Eminescu, a cărui operă politică este încă obscur evaluată când nu este supusă unei agresiuni grosolane. *Trăsătura cea dintâi a personalităţii formate printr-un aport dezechilibrat al imitaţiei este lipsa credinţei şi a trăirilor spirituale. Totul este imitaţie, faţadă, formă goală, pretenţie fără fundament, iar deficitul trăirilor sufleteşti se compensează prin excese morfologice de la zeflemea la dispreţ. Ţinta legitimă a ironiilor, a zeflemelei, a dispreţului său ar trebui să fie propria lui persoană şi a celor ca el, adică a celor care s-au ridicat fără muncă, prin sforării politice, prin operaţii maloneste, speculative, prin jaf şi prin negustorie de principii, adică prin demagogie.* Aceştia, ca şi el, au admiraţie pentru orice vine prin imitaţie, nesesizând că n-au avut nici o contribuţie la lucrul acela primit de-a gata. Nimic nu prinde fiinţă din formele imitate. *Numai forţa de creaţie şi de credinţă ar putea face din forma şi lucrul imitat, material de zidire. Altfel acestea rămân ceea ce sunt pentru el: forme moarte, fără forţă sufletească interioară.*

"Patriotism, şcoală, cultură, nu există decât pe măsură ce sunt actuale în sufletul cetăţenilor. Realitatea lor nu se întemeiază pe vreo substanţă de sine stătătoare şi aparte, pe care cineva să o poată purta sub lacăt; realitatea lor stă în însăşi manifestarea lor actuală."[890]

Încă mai edificator pentru ideea că decorarea intelectuală nu se transformă în putere sufletească şi că, deci, formele fără fond, preluate prin imitaţie, nu adaugă nimic la puterea

---

[890] Idem.

(cultura) unui popor, este exemplul următor. "Un sălbatic este luat şi crescut în mijlocul unui oraş civilizat. Câte vede şi aude sălbaticul nostru! Dacă activitatea voluntară s-ar determina de aceste excitaţiuni, atunci ce n-ar trebui să aşteptăm de la el. Dar sălbaticul, întors în patria sa, nu prea se deosebeşte de ceilalţi sălbatici. A uitat cele văzute şi auzite? Deloc; dar acestea rămân la poarta sufletului său, ca simple dorinţe uneori, fără să se poată transforma în cauze de activitate, căci le lipseşte pentru a trece spre activitate imaginile activităţii anterioare"[891].

Consemnăm cât de mult s-a îndepărtat Motru de teoriile determinismului extern, dar şi de teoriile individualiste, care constată şi ele despărţirea "formei de fond", dar nu ştiu să rezolve problema, tocmai pentru că aceste teorii nu ajunseseră încă la înţelegerea adecvată a ideii "mediului sufletesc" (pentru Descartes, decalajul dintre formă şi fond poate fi soluţionat prin actul gândirii logice, trăirea fiind cu totul neimportantă). Tot astfel gândeau contractualiştii. Când omul reduce decalajul dintre voinţa individuală şi cea generală, a depăşit decalajul indus de forma fără fond. Aici intervine ruptura epistemologică operată de Motru, în genere mijlocită de teoria formelor fără fond. Motru sesiza importanţa uriaşă a "experienţei sufleteşti", care nu se reduce nici la "Ego-ul cogitans" al cartezienilor, nici la "voinţa generală" a contractualiştilor, cu atât mai puţin la ceea ce-ar fi pus, înainte, variatele teorii şi concepţii în contul unei asemenea "experienţe": "ideea" (la Hegel), "formele sensibile" şi "categoriile intelectuale" (la Kant), "obişnuinţa" la pragmatişti, "instituţiile" la evoluţionismul clasic, "instinctele" (la diversele teorii "naturaliste" ale societăţii) etc., etc. Teoria lui Motru, conform căreia societatea şi puterea ei reală pot fi explicate numai prin "experienţa sufletească" fixată în "unităţi de cultură" actualizate de "actele sufleteşti", are noutate la nivelul acela de epocă.

Mai mult, teoria subsecventă a "creşterii şi descreşterii" (variaţiei) fondului sufletesc ("potenţial sufletesc"), şi asupra rolului său de a filtra alte experienţe şi de a garanta cuantumul de libertate posibilă într-o epocă, dimpreună cu examinarea formelor degradate ale acestei realităţi sufleteşti sunt toate idei şi teorii de o noutate extraordinară pentru momentul acela şi de o valabilitate nestânjenită până astăzi de vreo altă descoperire ştiinţifică. Dacă la acestea adăugăm şi faptul că Motru a examinat cu o metodă nouă "corelaţiunea internă" dintre unele experienţe cruciale ale omenirii (antichitatea, creştinismul şi ştiinţa modernă) şi puterea sufletească a speciei omeneşti, precum şi celălalt fapt care ni-l arată pe acesta drept între cei dintâi care au diagnosticat maladia modernităţii dându-i denumirea şi prima explicaţie acceptabilă (politicianism), am putea să avem o imagine cvasicompletă a importanţei sale în istoria sociologiei europene.

Să reţinem că, pentru conduita omenească, nu "imaginea unei mişcări văzute ca fenomen al naturii" este ajutătoare, ci "imaginea executată de corpul nostru" la comanda sufletului şi înlăuntrul unei manifestări sufleteşti, ceea ce ne previne asupra faptului că, în vederile lui C. Rădulescu-Motru, experienţa sufletească este o experienţă integrală, căci antrenează deopotrivă sufletul şi trupul, spiritul şi corpul. Iar timpul are înţeles, într-adevăr, ca dimensiune a actelor sufleteşti şi a experienţelor sufleteşti în actualitatea lor. Prezentul, ca şi la G. H. Mead mai târziu, are, iată, o semnificaţie cu totul specială. Din experienţele noastre intelectuale şi din impresiile primite de la lumea externă, au însemnătate doar acelea care "au lăsat imagini kinestetice", s-au fixat adică în acte şi trăiri sufleteşti profunde, stabile şi bine orânduite în categoria altor imagini kinestetice ale sufletului nostru. Între toate acestea locul central revine "imaginii despre sine" ("imaginea persoanei mele însăşi", spune Motru).

În chestiunea "imaginii despre sine", adică a imaginii despre cel care face ceva, un lucru anume, Motru se deosebeşte relativ de interacţionişti, fiindcă el pune pe primul loc, în procesul acesta al formării imaginii de sine, ansamblul experienţelor interacţionale, ca experienţe-oglindă, în care insul "se vede" pe sine săvârşind acel act. Imaginea despre sine (sinele din imagine) este comparabilă ca idee cu "sinele oglindit" al lui Cooley. "Aşa numita «îndărătnicie» a omului incult

[891] Ibidem.

nu-şi are obârşia decât în greutatea de a se vedea în altă imagine decât aceea obişnuită lui”[892]. *Diferenţa dintre această “altă imagine” şi aceea „obişnuită lui” este principala tensiune a “sinelui”.* “«Fac aşa cum am apucat» şi «cum am pomenit», imaginea obişnuită pe care o am despre persoana mea cadrează foarte bine, pe când în faptele noi, trebuie să mă văd altfel”[893]. Acest să mă văd altfel este posibil numai prin lărgirea sinelui, a sferei sineităţii, nu pur şi simplu prin imagini superficiale. Eu pot să mă văd pe mine în fel de fel de poziţii (roluri imaginate), dar nu pot săvârşi decât acele acte comandate de “imaginea kinestetică” (a mişcărilor şi actelor persoanei) “rezultată din faptele mele”, adică din ceea ce am săvârşit efectiv. Pentru actul persoanei este necesară nu “imaginea vizuală” pur şi simplu, ci “imaginea rezultată din experienţa faptelor”[894]. Aceasta este uneori inconştientă, şi totuşi are un rol decisiv în determinarea persoanei. Prin urmare există două straturi ale imaginii de sine: stratul imaginilor superficiale (care ocupă de regulă primul plan al conştiinţei) dar care “nu rezultă din experienţa faptelor” şi stratul “imaginilor kinestetice” ale persoanei plasate în mediul interacţional al experienţelor săvârşite efectiv de ea. *Această familie de experienţe oglindite (imaginate), conştiente sau inconştiente, alcătuiesc planul acelei realităţi sufleteşti sau eidetice care înconjoară persoana, fiind totodată miezul ei de spiritualitate, şi pe care, în altă parte, am denumit-o “psihomorfoză”.*

Realitatea aceasta eidetică este constituită din multitudinea de imagini ale persoanei în totalitatea actelor săvârşite de ea. Ea poate fi conştientă, semiconştientă sau inconştientă. Aşa devine cu putinţă ca între “conştiinţa de sine” şi actul săvârşit să “existe nepotrivire”. “Conştiinţa de sine este într-un fel şi natura actului săvârşit în alt fel.” “Această nepotrivire dispare, însă, din moment ce prin «conştiinţa de sine» nu se mai înţeleg lucrurile închipuite despre sine, ci lucrurile cu adevărat trăite, imaginile lăsate de faptele din trecut. Lucrurile închipuite se împrumută uşor din viaţa şi gândirea altora; pe când lucrurile trăite sunt proprietatea exclusivă a fiecăruia, ele constituiesc fondul individualităţii noastre”[895] .

3. Imaginea de sine. Realitatea noologică a persoanei. Deficitul sineităţii.

Avem, deci, cheia către explicaţia diferenţei dintre “sfera ideală a conştiinţei unei personalităţi” şi “realitatea ei noologică sau spirituală”. Aceasta din urmă, ca ansamblu al stărilor trăite sau eidetice ale persoanei care săvârşeşte felurite acte, însoţeşte persoana ca cea dintâi realitate a ei (ca stare neînchipuită şi totuşi ca ansamblu de trăiri, de “forme psihodinamice”, care alcătuiesc câmpul spiritual al persoanei sau “psihomorfoza persoanei”: personală). Nucleul acesteia este, zice Motru, “imaginea kinestetică (de mişcare şi în mişcare) a persoanei”. Formarea ei este variabilă. “Unii indivizi ajung să alcătuiască această imagine cu uşurinţă; alţii cu foarte mare dificultate; unii, o dată ce alcătuiesc prima imagine, devin incapabili s-o mai transforme, alţii, dimpotrivă, sunt incapabili să şi-o fixeze pentru mai mult timp; unii păstrează imaginea în lumea conştiinţei, alţii nu etc.”[896] Iată, dar, cât de variabilă este realitatea noologică primară. Dincolo de aceste variaţii normale, Motru consemnează acele diferenţieri între persoane provenite dintr-o deficienţă a realităţii lor noologice, un deficit al afirmării trăitoare a sinelui (sineităţii). Există oameni, precizează Motru, care pot avea o inteligenţă vie, pot şti tot ceea ce alţii au zis şi au făcut; dar ei înşişi nu pot să înceapă nimic. “Faptele sale trecute n-au lăsat în sufletul său urme durabile, din care apoi să se închege o imagine vie a personalităţii, prin mijlocirea căreia să se fixeze o normă de conduită. Dispoziţiunile sufleteşti lăsate de faptele trecute sunt la el vagi şi nesigure, astfel că nu produc o determinare puternică şi unitară

---

[892] Idem.
[893] Idem.
[894] Idem.
[895] Ibidem.
[896] Idem.

înlăuntrul mecanismului voluntar; ci o determinare risipită sau difluentă (s.n.).”[897] Activitatea sa se răsfrânge slab în sufletul său.

Oare nu trăirea este aceea care lasă în „suflet” „urme durabile din care apoi să se fixeze o imagine vie a personalităţii”, „dispoziţiuni sufleteşti”, puternice şi sigure? Or, ceea ce ridică intensitatea trăirii peste pragul critic al memorării este tocmai exemplaritatea, modelul, pozitivul moral. Iar înclinaţia spre acestea nu revine din vreo experienţă concretă, ci este implicată, cum s-a precizat, în toate experienţele ca protoînclinaţie, ca elementul lor cel mai important, în întregime latent.[898] În rest, e de reţinut că totalitatea acestor imagini dinamice alcătuiesc un câmp al sineităţii, un fel de stoc al modurilor posibile de a fi ale individului. Aceste moduri posibile nu sunt simple închipuiri (sau produse ale închipuirii), ci realităţi în care este deja intricată energia latentă care a însoţit protoselecţia şi organizarea lor, totul la nivel inconştient, de unde răzbat apoi în manifestările individuale ca trăsături de caracter şi ca note de personalitate. Aşadar, a doua caracteristică a realităţilor noologice (sau sufleteşti) este latenţa lor (pe lângă dinamismul lor intrinsec şi natura lor eidetică sau noologică). Cele două proprietăţi compun sensul pe care Motru îl dă noţiunii de “suflet” şi de “realitate sufletească” şi care epuizează conţinutul acestor noţiuni. Sociologia noologică pune accentul pe caracterul latent al realităţilor sufleteşti, Motru atribuie caracter manifest acestor realităţi căci le încadrează unui orizont de lucruri şi stări deja afirmate. Sufletul este întregul potenţial noologic pe care-l are un individ la dispoziţie pentru susţinerea energetică a modurilor de a fi, a simţi şi a gândi, reale şi eficiente practic.

“Omul cu suflet” sau “de suflet” este astfel şi un “om de caracter”, adică nu doar pretinde că face ceva, ci chiar poate să facă ceva (acel ceva). Iată diferenţa dintre omul bovaric (fără însuşiri, dar cu pretenţii) şi omul cu însuşiri. Când omul n-are însuşiri speciale, dar pretinde că le are şi aşteaptă recunoaştere pentru aceasta, el este un om bovaric. Prin urmare, însuşirile, avându-şi rădăcina în latenţele sufleteşti, fac din om o fiinţă dăruită şi-i retrag scuza neafirmării. Înţelegem, iată, că însuşirile, deşi nu sunt întotdeauna actualizări sufleteşti, fac din om o fiinţă activă, destinată afirmării, în nici un caz pasivismului moral. Oblomov se scuză pentru inactivismul lui prin condiţia generală a omului, ceea ce este evident fals, fiindcă omul este dăruit şi deci destinat afirmării, nu retragerii. Un tip special de oblomovism se manifestă la părţile nihiliste ale intelectualităţii româneşti, care se declară nemulţumite de popor pentru toate neîmplinirile şi pentru eşecurile lor, când, în realitate, totul trimite la impotenţa proprie, la incapacitatea de a-şi transforma pretenţiile în eforturi către realizare. Totul rămâne în fază de proiect, adeseori nu apar nici măcar minime semne de întrebare când deja se dezlănţuie un val de reproşuri naţionale, de critici şi ironii uşoare în stilul zeflemelei balcanice, la adresa poporului, a genului românesc de a fi, cu toate că poporul în imensitatea lui numerică n-ar fi avut cum să ia măcar act de faptul că el, criticul fără puteri, zgârâie suprafaţa vieţii cu prezenţa lui îndoielnică pe lume. Între afirmarea morală şi actualizarea sufletească nu este o suprapunere mecanică, aşa cum ne sugerează Motru, dar nici o relaţie de indiferenţă. Cu atât mai puţin par justificate încercările raţionalismului intelectualist, abstract, de a opera suprapuneri între armonia intelectuală a faptelor mentale şi armonia morală a omului şi a societăţilor.

Cu aceasta, ne dăm seama de marile deficienţe ale moralei şi pedagogiei care aşteaptă de la “bunele principii” fapte miraculoase, cum subliniază Motru însuşi. Acestea nu sunt suficiente să “producă un act oarecare. Bunele principii, unitatea ideilor şi a normelor, armonia motivelor etc. etc. sunt, pentru activitatea omului”, de o “importanţă secundară”. “Unitatea şi armonia ideilor nu dau unitatea şi armonia faptelor”.[899] Trebuie ca faptele săvârşite în trecut (într-un cadru interacţional) să se fi fixat , zice Motru,într-o realitate sufletească (noologică) efectivă (în ceea ce psihologia numeşte “dispoziţiuni sufleteşti”), adică să devină “acte răsfrânte în conştiinţa

---

[897] Idem.

[898] Asupra acestor înclinaţii, numite şi protoînclinaţii, vezi vol. I, p. 25-36.

[899] Idem.

omului", or, şi mai precis, în „sufletul" lui, acolo unde factorul de preselecţie şi proto-organizare este tocmai latenţa sufletească, înclinaţia spre bine, adevăr, dreptate şi atotcuprindere iubitoare. În această compoziţie, actele devin elemente constitutive ale sineităţii persoanei. Pe de altă parte, trebuie precizat că ori de câte ori această sinteză noologică eşuează, triumfă „mahalaua sufletească"[900] înlăuntrul mediului sufletesc al acelei societăţi. Însă triumful mahalalei este consecinţa unei atmosfere degradate impusă prin trăirile degradate ale segmentelor mai ofensive ale unei generaţii şi, adeseori, în şi prin momente speciale cum ar fi o revoluţie, în genere o primenire a elitelor dintr-o ţară. Acea generaţie aduce după sine mahalaua şi luptă prin chiar felul ei de a fi pentru triumful mahalalei în toată societatea respectivă. Membrii ei vor avea grijă să descurajeze curentele către seriozitate ale colegilor de generaţie şi vor folosi ca arme pentru aceasta zeflemeaua, demitizările, dezeroizarea istoriei ca şi cum ar voi să coboare totul, şi prezent şi viitor şi trecut, la nivelul ei de mediocritate.

Ne confruntăm aici cu una dintre chestiunile esenţiale ale sociologiei noologice, chestiunea autenticităţii. Autenticul este o categorie a trăirii. Se poate trăi autentic sau inautentic. A trăi autentic înseamnă a trăi după prototip şi după firea proprie. Deja cu această categorie ne dăm seama de insuficienţa teoriei actualităţii sufleteşti. Nu tot ce are actualitate sufletească are şi autenticitate. Apar forme de trăire pe care se pot clădi sisteme de viaţă individuală şi colectivă. Acestea au actualitate, sunt adânc fixate în deprinderile sufleteşti ale celor ce le practică şi totuşi sunt inautentice. Este ceva degradat în ele, ori nedesăvârşit. Burghezia europeană a trăit multă vreme în inautentic, a afişat mult, ba a făcut chiar războaie pentru a menţine şi chiar a extinde acele forme de viaţă, aşa cum s-a întâmplat în colonii, unde s-a făcut tot ce este posibil pentru a se distruge formele de viaţă tradiţională în numele modernităţii, al noului, dar, în realitate, ceea ce-a urmat a fost doar un fals, o formă de viaţă inautentică. Apar elite false, care n-au altă justificare decât ideologia schimbării, nu credinţa în ceva mai înalt, ci credinţa în altceva, deplasat. Suntem, iată, în măsură să definim autenticul prin această trăire conformă unei credinţe în ceva mai înalt, nu pur şi simplu în altceva, adică în ceea ce nu derivă din natura lucrului acela, fiindu-i străin prin constituţie şi prin funcţie şi vocaţie. Orice lucru este un lucru menit, are adică o funcţiune, şi aceasta este şi justificarea existenţei sale. Când lucrul sau persoana se abat de la acea menire sau chemare apare forma degradată, iar, în cultură, inautenticul, trăirea falsă. Spunem că lucrul acela nu este conform cu sine, ceea ce revine la a spune că, în manifestările lui, acel lucru s-a îndepărtat de firea lui adevărată, de felul lui autentic, de prototipul său. Încât inautenticul se referă la acele forme de manifestare şi de trăire prin care se produce abaterea lucrului de la prototipul său, de la schema sa de existenţă. Autenticul, deci, este o categorie a organicului, opus artificialului, încât prin forma autentică de existenţă şi de manifestare se petrece o aprofundare, o adâncire în sine sau o înălţare, o împlinire de meniri şi chemări, nu pur şi simplu o destrămare, o plonjare în existenţă cu toată patima, cu o dezlănţuire de energii, care anunţă marele curent al anarhiei şi nihilismului. Încât, categoria adânc opusă autenticului, este nu pur şi simplu falsul, ci anarhicul, adică acea formă de trăire în şi prin care este negat spre anihilare arhe-ul lucrului respectiv. În locul manifestării sale arheale sau arhe-tipale, avem o manifestare an-arhică, adică una care antrenează negarea arhetipului. Această manifestare este deosebit de energică, dar din păcate energetismul ei este anarhic, adică este pe o direcţie care aduce negare, destrămare, şi, nefiind organică, nu reface ordinea mai adâncă a lucrului şi a lumii. Ne dăm seama că ceea ce este diminuat, slăbit în trăirile anarhice şi falsificatoare, se referă tocmai la intervenţia preselectivă şi proto-organizatoare a latenţelor sufleteşti prin a căror actualizare triumfă în faptele indivizilor şi ale grupurilor pozitivul moral, prototipul, exemplarităţile, binele, adevărul şi dreptatea. Manifestările autentice salvează lumea de la fals şi de la destrămare. Încât, drept împotrivire la autenticitate, curentul antinomic aduce forma pasivă

[900] G. Ibrăileanu

ori forma energică a inautenticului, adică trăirea deviată, fie cea de copiere şi deci de falsificarea blândă, fie trăirea adânc nihilistă, anarhică, adică falsificarea violentă, grosolană şi agresivă în acelaşi timp. Una dintre formele cele mai grave ale inautenticului în cultură este idolatria, adică înălţarea falsului la rang de cult, în stare să aducă deformări până la stratul profund al sinelui. Aşa au apărut toate acele forme pseudoreligioase, care au promis tot adevărul, toată dreptatea, toată libertatea şi, în realitate, au adus minciuni noi, nedreptăţi noi, robii noi. Raţionalismul a promis tot adevărul, dar n-a adus decât omul falsificat, spre orgoliu idolatru, adică încrezător în raţiunea proprie într-o gradaţie paranoică, până acolo încât a instalat raţiunea umană în locul lui Dumnezeu şi, astfel, s-a născut o parareligie numită raţionalism (încredere oarbă în puterea exclusivă a raţiunii umane), deci o religie degradată, un substitut de trăire religioasă. Falsificarea existenţei europene a continuat cu umanismul renascentist, care a aşezat omul, în exclusivitatea lui, în centrul existenţei, în locul lui Dumnezeu şi astfel a apărut omul autonom, adică omul fără de Dumnezeu. De aici şi până la individualismul anarhic postmodernist a fost o chestiune de câţiva paşi în istorie, pe care i-a parcurs omul liberalismului european, aşa cum până la negarea lui Dumnezeu trecerea a făcut-o secularismul comunist, începând cu „luminaţii” sec. al XVIII-lea şi culminând cu acea anarhică formaţiune istorică de viaţă profund falsificată pe care au impus-o internaţionaliştii comunişti după ce şi-au subordonat cea mai teribilă forţă imperialistă a epocii, aparatul statului bolşevic, acea formă de cezarism, combinaţie de militarism şi mesianism istoric, fără precedent în istorie. Pentru prima dată în Europa, idolatria a căpătat proporţiile vechilor teocraţii asiatice, despre care se credea că au apus definitiv.

Una dintre formele cele adânc disolutive ale inautenticului, adusă de triumful capitalismului combinat cu secularismul, este aceea a idolatriei consumeriste. Atractul teluric, materialismul, idolatria obiectelor ating proporţii teribile în societăţile de consum şi la acele grupuri care-şi fac din relativismul înclinaţiei hedoniste, din zeflemea şi neruşinarea simţuală, un alt fel de viaţă pe care-l decretează autentic. Hedonismul este forma cea mai perfidă a inautenticului căci reuşeşte să convingă spiritele difluente, superficiale, leneşe, că a trăi hedonist, adică neconvenţional, înseamnă a fi autentic. În relitate aceasta este o formă de îndepărtare de la trăirea adâncă şi nu este decât o altă înfrângere în faţa epocii convenţionalismului, a trăirii artificiale, căci trăirea hedonistă este şi ea tot o trăire artificială, tot o falsificare a adevăratei trăiri. Cu teoria formelor autentice de trăire sociologia noologică iese întărită din succesiunea celor trei epoci de falsificare a trăirii omeneşti: epoca convenţionalismului şi a ideologiilor, epoca marii anarhii şi epoca marelui curent hedonist, a consumerismului. Toate sunt negativiste şi falsificatoare, căci au provocat mari deviaţii ale existenţei europene de la centrul ei spiritual adevărat. Asemenea epoci aduc o aşa de teribilă diminuare a realităţii sufleteşti a lumii încât însăşi existenţa colectivă este ameninţată în categoriile ei autentice de trăire. Cu fenomenul slăbirii realităţii sufleteşti datorat formelor inautentice de existenţă, ne întâlnim din nou cu teoria caracterului variabil al sintezei societăţii în individ, variaţie datorată, în viziunea lui C. Rădulescu-Motru, gradaţiei puterilor sufleteşti.

4. Realităţile noologice şi meritele. Axele noologice ale realităţii.

Am stabilit, iată, până aici, că societatea ca realitate sufletească “urcă” şi “coboară” în manifestările individuale cât şi în cele colective. Oamenii de caracter şi cei de vocaţie, elitele culte, popoarele credincioase atestă realităţi sufleteşti “înălţate”, după cum elitele pseudoculte, zeflemeaua, înclinaţia hedonistă, lenea şi orgoliul sunt, din contră, expresia unor realităţi sufleteşti diminuate. C. Rădulescu-Motru apreciază că oamenii se orânduiesc pe un ax, sau o scară, de la cei cu o realitate sufletească (noologică) slăbită (diminuată) – “oamenii fără caracter” – la cei cu o realitate noologică intensificată, “puternică” sau “potenţată” (“oamenii de caracter” şi de merit). Aşa cum s-a reţinut, ceea ce dă „forţă” realităţilor sufleteşti şi, deci, tărie de caracter oamenilor sunt tocmai latenţele sufleteşti (înclinaţiile noologice pre-empirice spre bine, adevăr,

dreptate, spre pozitivul moral şi spre exemplaritate, spre prototip etc.), gradul actualizării acestora. Acesta este axul noologic al vieţii şi pe el se orânduiesc oamenii după gradul actualizării acestora. Axul se recompune, de fiecare dată, cu fiecare criteriu de clasificare, pe care o comunitate are interes să-l utilizeze. Curios este că cercetătorii n-au făcut o distincţie prea clară între cele două tipuri distincte de criterii clasificatoare: criteriul care ţine de actualizarea latenţelor sufleteşti şi cel în care intervin alte elemente, cum ar fi „jocul intereselor".

Oamenii „sunt clasificaţi, spune Motru, de opinia publică după jocul intereselor ei momentane. Interesul care ocupă primul plan al conştiinţei publice constituie şi criteriul de clasificare. Este, bunăoară, un interes religios care ocupă primul plan, atunci oamenii care satisfac acest interes sunt numiţi oameni de caracter, cu toate că aceiaşi oameni sunt nişte răi în tot ceea ce priveşte celelalte interese sociale etc."[901] Dacă interesul publicului este cel politic, atunci meritele vor fi distribuite în conformitate cu cerinţele acelui interes şi tot astfel dacă interesul este cel profesional etc.

Prin urmare, publicul sau colectivitatea grupează oamenii în raport cu felurite axe ale interesului momentan în câmpuri de intensitate spirituală sau noologică variabilă (prezenţa sau absenţa acelor trăsături evocate de un criteriu sau altul al interesului public) şi astfel se alcătuieşte cel de-al doilea plan al realităţii noologice, un fel de realitate sufletească colectivă, tot atât de eficientă în influenţarea vieţii oamenilor ca şi cea personală. Ceea ce nu subliniază Motru se referă la un aspect esenţial al acestor clasificări şi anume la acel ingredient unitar care diferenţiază oamenii pe axul unei însuşiri date, cum ar fi de pildă aceea a credinţei ori a profesiunii etc. Nu interesul societăţii este acela care clasifică indivizii, căci acesta îi găseşte într-un fel gata clasificaţi atunci când se hotărăşte să-i aducă în prim plan. În realitate ei sunt clasificaţi de intensitatea trăirii unei valori, adică a unei realităţi spirituale, ceea ce e tot una cu intensitatea actualizării unei energii latente, cum ar fi de pildă vocaţia sau credinţa, ori chiar un sentiment ca cel familial, care face dintr-unii părinţi exemplari, în vreme ce alţii abia de-şi amintesc că alcătuiesc o familie. Dacă ar fi să ne referim la vocaţie putem constata că unii o actualizează puternic în manifestările lor, alţii doar într-o proporţie oarecare, măsurabilă, alţii la scară genială. Încât, în sufletul individului se compun puteri de intensitate şi de oglindire diferită a unei însuşiri şi a lumii însăşi. Într-un fel reoptează lumea în sufletul său cel capabil, talentat, vrednic, şi într-altfel cel incompetent, incapabil, netalentat, inautentic, mincinos etc. Unul va îmbunătăţi lumea celălalt o va înrăutăţi. Lumea, iată, nu este pur şi simplu dată ci şi dăruită, însă darurile devin „realităţi" ale lumii numai prin actualizarea lor ca latenţe sufleteşti de care va beneficia întreaga existenţă. Nimic nu este mai dureros pentru oricine decât să-şi pună pe umeri, pe lângă povara păcatelor proprii, încordarea şi suferinţa stricăciunilor provocate de păcatele celui de lângă sine. Uneori răul acestuia este incomparabil mai mare decât răul pe care ţi-l faci singur prin păcatele şi slăbiciunile proprii. Oricum ar fi, răul săvârşit de tine trece întotdeauna şi asupra celor din jurul tău şi uneori pe distanţe care cuprind în raza lor societăţi întregi, cum se întâmplă cu gestul despoţilor ori cu trufia idolatrilor.

5. Teoria puterilor sociale.

Să reţinem, la acest prag al analizei noastre, că afirmarea spirituală în fapte de cultură nu "consistă numai în fapte şi produse materiale, ci [şi] în forţele care aduc asemenea rezultate"[902]. Aşa se face că un oraş distrus poate fi reclădit la fel, dacă populaţia n-a pierit. Să ne imaginăm însă, zice Motru, că oraşul a rămas în picioare, dar populaţia a pierit şi, în locul ei, a venit o "hoardă de negri australieni". „Locuinţele vechi se vor dărâma, instrumentele vor rugini şi se vor strica" etc. Şi aceasta pentru că "dimpreună cu oamenii dispare şi cultura lor"[903]. Sursa culturii

---

[901] Idem.
[902] Idem.
[903] Ibidem.

adică a puterii sufleteşti acumulate, este, dar, omul social, munca întregii societăţi, nu omul individual.

În acelaşi timp, zestrea culturală ar fi moartă, "dacă n-ar trăi în generaţia actuală; ea poate să doarmă uneori în operele vremilor trecute, dar adevărată cultură ea nu devine decât atunci când trăieşte" (...). "Rezultatele culturii materiale sunt numai învelişul extern al unor fenomene sufleteşti interne. (...) Istoria culturii este istoria sufletului omenesc."[904] "Cultura, adaugă Motru, există numai întrucât ea e actuală în sufletul omenesc"[905] şi, subliniem noi, întrucât îşi are rădăcinile adâncite în latenţele sufleteşti.

În această actualitate a culturii (ca ansamblu de deprinderi sufleteşti în şi prin care se afirmă latenţele sufleteşti şi doar în această măsură) constau "puterile sociale". Acelaşi lucru se poate spune despre toate puterile cu caracter social. "Puterea statului stă în deprinderile sufleteşti pe care le practică cetăţeanul în raporturile sale cu autoritatea"[906]. Statul e puternic în oricare din formele sale (monarhie, tiranie, democraţie etc.) numai dacă cei conduşi au "deprinderi sufleteşti puternice", nu întrucât aceşti reprezentanţi ai statului au ei putere. Aceasta este distincţia operată de noua sociologie, care atrage atenţia că marele număr ori, mai riguros, comunitatea celor mulţi este criteriul puterii, fiindcă numai acolo se pot afirma nestânjenite latenţele sufleteşti, în rest pot interveni diversele forme de grupare care preiau riscul devierilor de la centrul sufletesc al vieţii colective. De aceea spunem că adevăratul criteriu al puterii nu este puterea celor care conduc, ci puterea celor conduşi, adică accesul lor la definirea şi la exerciţiul puterii. "Puterile sociale sunt vorbe goale pe câtă vreme nu se sprijină pe deprinderile constante ale indivizilor care compun societatea. O instituţie socială în contrazicere cu sufletul poporului este fără putere, cu oricât prestigiu artificial ar fi ea, de altminteri, înconjurată."[907] Iată, dar, sensul real şi ireductibil al teoriei formelor fără fond. Acea teorie nu putea să apară înaintea unei înţelegeri organiciste şi conservatoare a societăţii şi a omului, nu putea să apară la contractualişti, la Voltaire, la Saint Simon, căci aceştia nu aveau o astfel de înţelegere asupra unei "societăţi depotenţate sufleteşte", adică fără "puteri sociale", oricât de perfecţionate i-ar fi "instituţiile" (infrastructura contractuală). Încât a căuta originea teoriei formelor fără fond înaintea izvodirii unei noi filosofii şi sociologii despre evoluţie şi despre societate ca realitate noologică (sufletească) este eronat şi inutil. În mod necesar un atare demers n-ar obţine altceva decât sporirea confuziei. Dar ce este puterea sufletească?

"Puterea sufletească este o anumită ordine în dispoziţiunea ciclului de manifestări sufleteşti; ordine care se adaptează scopurilor sufleteşti."[908] Individul al cărui "ciclu de manifestări sufleteşti" este maximal adaptat cu scopul la care tinde, are o "mare putere sufletească". Afirmaţia lui Motru îşi sporeşte veracitatea de îndată ce distingem între scopurile omeneşti pe cele care înalţă foarte mult pragul actualizării latenţelor sufleteşti, adică „scopurile morale" (cumulează caratele aduse de intensitatea cu care intervin înclinaţiile noologice spre adevăr, bine, dreptate, exemplaritate, adică spre pozitivul moral, imprimând scopurilor noastre caratele de moralitate, altfel absente). Putem distinge, iată între "oameni de energie" şi "oameni lipsiţi de energie". "Omul fără energie este omul ale cărui manifestări sufleteşti se pierd, împrăşiate, fără nici o ţintă. Quantumul de energie psihică, psihologiceşte vorbind, este acelaşi şi la omul de energie şi la cel ce trece a nu avea energie, dardesfăşurarea acestui quantum este deosebită"[909].

---

[904] Idem.

[905] Ibidem.
[906] Idem.
[907] Idem.
[908] Idem.
[909] Ibidem, p. 339.

Ceea ce conferă unitate şi concentrare acestui quantum de energie este tocmai prezenţa la praguri de mare intensitate a înclinaţiilor noologice în compoziţia dinamismelor noastre sufleteşti, adică tocmai gradul actualizării latenţelor sufleteşti în tot ceea ce facem. Acelaşi lucru pe care-l spunem pentru un individ, se poate spune despre o societate. Aceea care prezintă "o înlănţuire strânsă" în raport cu "scopul final" (întrucât acesta cumulează latenţe sufleteşti de mare intensitate) este puternică, aidoma unui "perfect organism", cea care n-a ajuns la o asemenea înlănţuire este o simplă hoardă. Organizarea (ordinea, cooperarea etc.) este deci criteriul "puterii sociale". "Viaţa sufletească" nu este un lucru diferit în individ faţă de societate.

"Viaţa sufletească este aceeaşi în individ şi în societate. (...) Viaţa societăţii, însă, decurge nu psihologic, ci fenomenologic, adică este indiferentă cu privire la natura conţinutului său; ea se prezintă aşa ca şi cum fiecare din elementele sale ar avea un loc predestinat în totalitatea socială; şi la fiecare dizarmonie faţă de cerinţele ideale, ea se prezintă apoi aşa ca şi cum fiecare parte a sa ar sta într-un raport cu totalitatea, şi totalitatea, la rândul ei, cu fiecare parte"[910].

Prin urmare, studiul puterilor sociale se poate dezinteresa (şi o face) "de cunoaşterea naturei în sine a sufletului social şi a celorlalte elemente sociale"[911]. Se cuvine să subliniem cât mai apăsat că scopurile sunt capabile să organizeze energiile sufleteşti numai dacă stau într-o legătură secretă cu latenţele sufleteşti ale unui popor, adică tocmai cu substratul vieţii sale religioase. Dacă legătura aceasta s-ar rupe cu totul, urmarea ar fi o mare energie, dar absolut anarhică, ori chiar special ordonată pe o linie potrivnică de manifestare faţă de manifestarea de viaţă spirituală şi chiar biologică a acelui popor. Încât, din nou atragem atenţia asupra ideii despre menire, destinaţie, vocaţie etc., asupra cărora atrage atenţia, în felul său, însuşi Motru într-o carte importantă: "Vocaţia, factor hotărâtor în destinul popoarelor". Linia de afirmare a latenţelor sufleteşti difuze este indicată de vocaţia sau menirea colectivă a popoarelor, care, de fapt, este exprimarea specificată a menirii omului, a chemării întipărite în esenţa arătată a fiinţei sale prin chipul pe care Dumnezeu l-a sădit în el, în sufletul lui. Prin urmare, desfăşurarea cuantumului de energie sufletească actualizează un tip de organizare care nu iese întotdeauna la iveală şi care adeseori este diferită, ba poate fi în opoziţie cu aceea a scopului anunţat în cuprinsul unei epoci la raza unei anume grupări umane. Acea organizare iese la vedere prin acele manifestări în care se actualizează latenţele sufleteşti difuze, prin faptele de credinţă şi de creaţie ale indivizilor şi colectivităţilor, prin manifestările geniale ori sacre ale sfinţilor şi martirilor unui popor, prin trăirile exemplare ale omului obişnuit, prin sentimentele de iubire ale semenului către semen, ale părinţilor către copii, prin stările de eroism, prin vocaţie la scară individuală şi colectivă etc. Expresia culminativă a organizării finaliste în care se regăsesc toate formele ei tranzitive, este comunitatea eshatologică a popoarelor, adică aceea care se naşte din părtăşia universală a speranţei de mântuire a omului şi a popoarelor deopotrivă.

6. Media comună şi oamenii de seamă. Cum pot fi întârziate societăţile?

Sociologia, aşadar, este atentă la modurile specifice de manifestare a "realităţii sufleteşti colective" (ceea ce Motru desemnează prin "suflet social") dezinteresându-se de natura acestor realităţi. Între modurile ei de manifestare Motru distinge "media comună" şi "indivizii sau oamenii excepţionali" (noi am spune, exemplari).

"Fără apariţia indivizilor, ce sunt constituiţi altfel decât aceia din media comună (...), transformările sociale nu ar urma o direcţiune constantă, nu ar fi o istorie a vieţii popoarelor. Negreşit, nu zicem că istoria popoarelor stă exclusiv în pomelnicul oamenilor constituţi altfel decât media comună, căci viaţa socială nu se restrânge numai la aceşti oameni excepţionali, ci

910 Idem.
911 Idem.

viaţa socială îmbrăţişează poporul întreg, dar zicem numai că fără aceşti oameni excepţionali nu ar fi cauză de diferenţiere."[912]

Motru e de părere că schimbări bruşte, care să-i cuprindă pe toţi membrii societăţii, nu există. În mod obişnuit, se produc întâi "variaţiunile individuale care se propagă şi aduc cu timpul transformări sociale...". Este drept că, adeseori, "selecţia se face la întâmplare sau chiar pe dos" ("cel mai puţin apt "îl striveşte pe cel apt"). "Selecţiunea naturală" nu este (nu poate fi) o "cauză directă de perfecţionare"; ea nu este decât "un ciur care separă ceea ce trebuie să trăiască, de ceea ce trebuie să moară."[913]

Cum de n-a sesizat Motru, analist atât de subtil, paradoxul formulării sale? Căci cum e posibil ca media să fie expresia manifestărilor de viaţă a poporului întreg, dar direcţiunea constantă a transformărilor sociale să fie a indivizilor care se abat de la medie? Să nu existe nici o legătură între manifestarea socială şi transformarea socială? Dar atunci cum devine starea transformată o stare comună tuturora? Dacă mergem pe linia interpretării selecţiei naturale ar fi să admitem că în cele din urmă supravieţuiesc numai cei ce-au suferit transformarea, ceilalţi pierind cu timpul. Cinică şi incomprehensibilă idee. Teoria latenţelor ne dă soluţia unei juste rezolvări la falsul paradox, adică înlătură aparenţa de paradox a ideii respective. În fapt, indivizii excepţionali şi popoarele se întâlnesc în chip cu desăvârşire tainic în straturile abisale ale latenţelor sufleteşti, de la care doar răul istoriei, erorile şi faptele rele i-au deviat uneori şi pe unii şi pe ceilalţi. Ceea ce-i distinge prin caratele actualizării latenţelor sufleteşti nu este neapărat excepţionalismul lor, ci exemplaritatea. Exemplar poate fi şi un om obişnuit, nu doar un ins de excepţională dotare într-un domeniu. Chiar şi acesta, dacă-şi pierde exemplaritatea sub un prag, îşi slăbeşte valoarea socială. Omul excepţional contează într-altfel. El este excepţional, în primul rând, pentru că este exemplar şi apoi pentru că îşi afirmă darurile, talentele cu exemplaritate, ele însele. În toate, aşadar, exemplaritatea este esenţială. Omul excepţional are puterea să readucă linia de manifestare individuală şi colectivă la centrul spiritual de la care-a fost deviată. Şi aceasta tocmai pentru că, în mediul social, insul nu se manifestă singur ci în unitatea chiar inconştientă cu semenii săi, iar aspectul acesta n-avea cum să-i scape lui Motru. În mediul natural şi variaţiunea individuală şi selecţia se produc "în serviciul adaptării la mediul extern". În societate lucrurile stau altfel. "Individul om nu se găseşte izolat în lupta directă cu mediul, ci el face parte dintr-o unitate socială; şi prin mijlocirea acesteia se luptă el cu mediul."[914] Însuşirile sale se judecă deci nu în raport cu "avantajele" aduse mediului , ci cu "contribuţia" pe care aceste însuşiri le aduc pentru "întărirea unităţii sociale". Animalul este "inovator în aptitudini fiziologice", omul în domeniul "valorilor sociale". În societate este eliminat cel ce nu se adaptează "mediului social" (nu cosmic). Adăugarea planului de realitate spirituală la cel de realitate social-adaptativă complică lucrurile, căci în societate cele două planuri pot intra în conflict, astfel că cel selectat după puterile lui sufleteşti, adică după un anume raport de intensitate cu valorile, şi deci cu latenţele sufleteşti, poate să nu fie una şi aceiaşi persoană cu cel selectat după interese, ori după criterii de reuşită în lupta pentru succes material sau politic. Această întorsătură neaşteptată repune în discuţie una dintre problemele controversate în sociologie, chestiunea elitelor.

Cu studiul oamenilor mari, s-a spus, se inaugurează un capitol nou în ştiinţa despre om şi anume, teoria elitelor. Dar ce sunt şi cine sunt cei ce cred că au îndreptăţirea de a se socoti "oameni mari"? Întrebarea aceasta este foarte importantă în atmosfera de confuzie de la noi, unde orice scrib mai gălăgios se socoteşte om mare şi "limbă la cumpăna României" şi a Europei.

---

912 Idem.
913 Idem.
914 Idem.

Sociologia, aşadar, include în problematica ei şi studiul "oamenilor mari". Ce sunt „oamenii mari"? În lumina teoriei latenţelor sufleteşti, oamenii mari sunt cei la care se îmbină excepţionalismul unor daruri cu exemplaritatea condiţiei pusă în slujba darurilor respective. În rest oamenii pot fi exemplari fără a avea daruri excepţionale. Un tată poate fi exemplar fără a pune în conduita sa cine ştie ce daruri excepţionale. Cu sociologia omului excepţional se pot înţelege mecanismele transformării societăţii ca "realitate noologică". Acolo unde aceşti oameni apar, societatea înaintează. Acolo unde anumite cauze sociale (pe care Motru le-a analizat în mod special în teoria "politicianismului") nu îngăduie apariţia lor, societatea stagnează şi poate chiar să "moară". Cu această chestiune intrăm în teoria elitelor. Sociologia personalităţilor de vocaţie şi a oamenilor mari este un capitol românesc în teoria elitelor. Ce sunt "oamenii mari" sau de "seamă", întrebăm, iată, a doua oară?

Oamenii mari nu sunt "soli trimişi în popor spre a-l pregăti în vederea unei misiuni", ci sunt "variaţiuni produse înlăuntrul vieţii sociale". Apariţia lor este un "fapt supus condiţiunilor de existenţă ale societăţii"[915]. Cu ideea dependenţei omului mare de condiţiile sociale, Motru se plasează în chip hotărât înlăuntrul sociologiei. Teza lui este aceea a unui paralelism necesar între tipul de societate şi tipul omului mare. "Fiecare societate îşi are oamenii săi mari, fiindcă fiecare societate are nevoie de anumiţi oameni mari"[916]. Când admitem că societatea are nevoie de oamenii pe care ea îi produce mai apoi, trebuie să luăm în seamă şi planul ei de substrat spiritual, de abisalitate, adică planul menirilor de la care istoria şi faptele greşite, dar mai ales elitele false au deviat-o. Teoria aceasta este surprinzătoare, căci se abate de la teza omului ca oglindă "pasivă" a societăţii sale. Teza "conştiinţei oglindă" lasă loc, aici, unei idei conform căreia omul mare apare din "golul" de trăire al unei societăţi, spre a complini ceea ce-i lipseşte acesteia, nu pur şi simplu ca oglindire focalizatoare a ceea ce aceasta are deja, a însuşirilor deja existente, de caracter exemplar ele însele. Nu. O societate "are nevoie de exemplare în care să se închege deprinderile şi motivaţiunile sufleteşti care îi lipsesc ei numai (s.n.), şi nu care lipsesc în genere oricărei societăţi; aceste exemplare producându-se, vor fi înţelese şi imitate de restul populaţiei"[917]. Teza că oamenii mari izvorăsc din ceea ce lipseşte unei societăţi nu dintr-un prisos al ei (din însuşirile aflate în mediul ei sufletesc cu asupra de măsură), este extrem de însemnată, căci ne ajută să distingem între "oamenii mari adevăraţi" şi falşii "oameni mari". Sunt cu adevărat oameni mari numai aceia care-au apărut spre a umple un gol, spre a compensa un deficit, o nevoie şi o lipsă. În ei se fixează, deci, deprinderi şi motivaţii sufleteşti de care este nevoie, de care colectivităţile omeneşti au neapărat nevoie spre a putea să înainteze şi spre a triumfa asupra lipsei perpetuate în mediul lor sufletesc ca un gol sufletesc. Oamenii mari apar să umple golul acela anume, nu să superfeteze pur şi simplu deasupra unei societăţi ca o grăsime care prisoseşte, ca un lux şi o decoraţie. Ei apar ca să umple golul acela anumit, care nici nu este unul general (potrivit pentru orice societate în genere) ci unul specific, propriu numai acelei societăţi individuale. De aici, caracterul lor specific, incomparabil şi netransmisibil. În al doilea rând, este un om mare numai acela care încorporează o mărime pozitivă, adaugă ceva, umple un "gol sufletesc", nu acela care vine să accentueze golul, să potenţeze deficitul şi negarea. Nihiliştii, oamenii disoluţiei, ai marii negativităţi nu se rânduiesc în categoria oamenilor mari, a celor ce dau seamă de ceva, a "sămădăilor" unei culturi, cum îi numea Noica. Cu teoria "oamenilor mari" sociologia noologică a latenţelor sufleteşti (difuze) îşi dezvăluie o faţetă surprinzătoare. Să recapitulăm "ecuaţia noologică" a societăţii în viziunea noii sociologii:

$y = a + (ai \cdot xi)$

unde a = latentele sufleteşti difuze,

ai = latenţe sufleteşti "trezite", actualizate de o cauză anume, xi,

---

[915] Idem.

[916] Idem.

[917] Idem.

y = formula spirituală pe care o capătă actualizarea latenţelor difuze.

Care este, în acest caz, factorul xi, cauza care provoacă (declanşează) actualizarea latenţelor sufleteşti difuze dintr-o societate? Cauza (xi) este tocmai "golul" sufletesc, un "deficit" anume, care ameninţă echilibrul şi chiar viaţa societăţii. Acest gol provoacă actul de "trezire", iar precipitarea latenţelor difuze îmbracă forma brusc intensificată a "omului mare", a acelui "suflet" excepţional care vine să umple golul acela anume, deficitul pe cale de a se croniciza. Este evident vorba despre un act şi un câmp creator deschis în viaţa de fiecare zi a societăţii "nefericite" şi răscumpărate tocmai de ivirea "omului mare", a celui "aşteptat" atâta vreme cu o "presimţire obscură" de poporul întreg. De aceea oamenii mari sunt atât de rari şi numele lor se substantivizează chiar: eminescianism, tolstoism, cartezianism, kantianism, hegeelianism etc

Pe de altă parte, se cuvine să precizăm că actualizarea latenţelor sufleteşti este stimulată (şi uneori intensificată la praguri excepţionale) tocmai de acele cadre spirituale (noologice, precum sărbătorile, miturile, tradiţiile, maximele, credinţa religioasă etc.) a căror perpetuare este asigurată tocmai de viaţa popoarelor, de felul popoarelor ca unităţi de viaţă spirituală cu un mare coeficient de inerţie (conservare) morală. Arareori popoarele consimt să se abată de la linia unei vieţi morale bine cumpănite graţie tocmai acelor rânduieli străvechi, bine păstrate şi verificate în scurgerea timpului. Oamenii mari au un simţ extraordinar al acestor cadre spirituale. Oamenii mari apar spre a ilustra un gen de valori, dar într-un chip atât de specific, de propriu, încât nu pot fi nici confundaţi şi nici nu pot fi imaginaţi într-o altă societate. Motru înclină spre o interpretare evoluţionistă a chestiunii, încât deşi admite o mare diferenţiere spaţială a oamenilor mari, de la un popor la altul, recuperează diversitatea prin ideea unităţii stadiilor de evoluţie prin care trec toate societăţile. În acest sens se poate vorbi de o "scară a originalităţii slăvite, ale cărei trepte corespund dezvoltării diferitelor popoare. Pentru unele popoare, originalitatea slăvită se caută în gesturi corporale, îmbrăcăminte, în deprinderea de a munci; pentru alte popoare, originalitatea slăvită se caută în inventarea celor mai înalte probleme ştiinţifice şi plăsmuiri artistice; între unele şi altele se înşiră apoi marele număr al celorlalte societăţi de tot felul. Fiecare societate dă numele de om mare acelui a cărui activitate corespunde nevoilor sale simţite; nu este mare acela care este cu desăvârşire deosebit de ceilalţi, ci este mare acela care aduce cu sine o deosebire [o diferenţiere] utilă societăţii. (...) «Spune-mi pe cine slăveşte un popor, ca să spun de ce ameninţare se teme el în viitor»"[918]. Omul mare nu este un titlu personal, ci un titlu colectiv. Nu este mare cel ce se socoteşte el mare (ori anturajul lui). Mare este acela pe care societatea îl recunoaşte sub această titulatură graţie contribuţiei sale la compensarea şi împlinirea unui lucru de care acea societate are mare nevoie. Omul mare este neapărat o "mărime sufletească pozitivă". El nu poate fi un "negativist", un "nihilist", un "critic". Numai dacă societăţile ar putea să fie masochiste am putea susţine că ele au nevoie de cineva care să le înjure", să le aducă jigniri, să le vestejească, să le biciuie. Fiindcă societăţile nu sunt nici vinovate, nici nevinovate. Cauza răului şi a golului de trăire şi prin aceasta a deficitului de fiinţă ("dispoziţiuni sufleteşti") au o distribuţie bine circumscrisă într-o societate, nu sunt difuze în mediul ei sufletesc. O societate are nevoie urgentă de un lucru (de însuşiri situate pe terenul producţiei mecanice, de pildă), alta de un alt lucru (însuşiri situate pe teren politic, bunăoară), astfel încât "golul", "lipsa" de care suferă ea sunt ele însele particularizate. Cauza răului se localizează şi ea într-o anumită regiune a corpului social (cum ar fi politicienii, de pildă), astfel că biciuirea întregului corp nu are sens, nu poate întări corpul şi nici elimina "maladia". Biciuirea răului şi, deci, critica socială trebuie să se adreseze întotdeauna organului bolnav, agentului care a pricinuit boala, nu întregului organism „ca la criticii popoarelor" (ceea ce ar fi şi absurd şi ticălos).

Iată de ce critica socială nu poate fi niciodată etnologică, adică a întregului popor, ci întotdeauna, şi exclusiv, sociologică. Putem critica un agent social (de regulă, o parte a elitei), dar

[918] Ibidem.

nu un popor, adică întregul organism. Putem vorbi despre însuşiri care lipsesc mediului sufletesc al acelui popor, dar nu putem critica poporul pentru lipsurile acelea, ci agentul care întârzie să apară ori să se manifeste spre a le împlini (compensa) şi mai ales cauzele care-l împiedică. Iar acele cauze se situează, de regulă, în mediul sufletesc al elitelor, ca expresie a neputinţei şi a bicisniciei lor. De aici, ideea lui Motru că este om de elită numai "omul de vocaţie". La care ascultăm ecoul sociologiei noi: că este om de elită numai cel menit să fie astfel, cel chemat, omul menit pentru aceasta, nu cel care e în stare a se înghesui între cei de sus, ci doar cei cu adevărat chemaţi acolo şi prin necesitate spirituală. Omul care răspunde la o chemare a societăţii, la un gol, o nevoie a ei şi care vine s-o compenseze prin însuşirile sale de excepţie. "În lupta dintre popoare, fiecare se teme să fie învins şi fiecare, în consecinţă, slăveşte ceea ce crede că poate să-i asigure victoria. Când lupta se dă pe terenul producţiunii mecanice, oamenii mari sunt inginerii constructori de poduri şi de canale; este timpul lui Lessips; când lupta se dă pe terenul fabricaţiunilor chimice oamenii mari sunt chimişti; este timpul lui Liebic şi Berthelot; când lupta se dă pe terenul politic, omul mare este Bismark etc.; fiecare timp îşi are nesiguranţa sa, şi prin urmare, şi îndemnul spre slăvirea unei anumite originalităţi găsite la un individ. «Iar nu sunt vremile sub cârma omului, ci bietul om sub vremi», zicea cu drept cuvânt cronicarul Miron Costin. Oamenii mari sunt aceia pe care timpul are nevoie să-i facă mari; iată adevărul".[919]

Societăţile moderne se confruntă cu situaţii anormale, când grupuri pseudoculte, agenţi ai falsului în cultură şi ai contraculturii, se pot substitui operei timpului, străduindu-se şi reuşind să creeze falşi "oameni mari", să fabrice lideri, al căror singur rost este de a bloca (ori a întârzia) apariţia celor cu adevărat mari, şi de a devia societăţile de la linia lor, de la lipsurile lor reale, împiedicându-le să-şi încordeze puterile spre a pregăti apariţia oamenilor de care au nevoie cu adevărat. Aşa se întâmplă în mediul politicianist. Oamenii cu adevărat mari nu pot să apară căci procesul selecţiei lor este blocat şi deviat de greutatea mediului fals, pseudocult, al politicianismului dizolvant şi parazitar. Politicianismul are nevoie de lideri falşi, de "oameni fals reprezentativi" pe care să îi prezinte drept "oameni mari", falsificând astfel direcţia sufletească reală a societăţii, redefinind pe baze false nevoile ei reale, dispoziţiunile sufleteşti care-i lipsesc cu adevărat, a căror trebuinţă a devenit urgentă, somativă. Cum oamenii mari adevăraţi întârzie să apară, dispoziţiile sufleteşti întârzie şi ele la poarta exprimării, astfel că societatea însăşi este livrată întârzierii. Numim acest fenomen întârziere provocată. În istoria poporului român găsim exemple de acest gen şi uneori exemplele acestea negative umplu scena unei societăţi, acoperă vederea poporului pe câte o epocă întreagă, aşa cum s-a întâmplat, bunăoară, cu epoca fanariotă, cu epoca politicianismului românesc sau, adăugăm noi, cu epoca ocupaţiei comuniste din prima ei fază, în special, a ideocraţiei marxiste şi, cum se întâmplă, azi, cu relansarea curentului cosmopolit în cultura română. Ne aflăm, iată, în faţa celei mai însemnate contribuţii a sociologiei noologice, aceea care examinează realităţile sufleteşti degradate, noologia decăzută prin acţiunea dizolvantă şi falsificatoare a elitelor false în viaţa popoarelor şi, uneori, în cuprinsul unor epoci întregi. Am reţinut în acest capitol că sinteza societăţii în individ ar fi o imposibilitate în absenţa latenţelor sufleteşti, că imaginea aceea primordială în individ, capabilă să organizeze actele individului în totalităţi vii, crescătoare, asemenea cosmosului, este de esenţă pneumatică, altfel organizările primare, nucleare ale actelor sufleteşti ar fi o imposibilitate. În al doilea rând am reţinut că există în om înclinaţii, latenţe sufleteşti, în şi prin care străbat în actualitatea noastră sufletească menirile mai adânci colective, liniile de afirmare a unor organizări de adâncime, de esenţă pur noosică, adică ireductibile la oricare dintre formele lor empirice de manifestare. În al treilea rând am reţinut că în orice manifestare sufletească intervin axele noosice, adică acele linii derivate din cercul spiritual al popoarelor şi al omului, pe al căror continuum se ordonează indivizii şi grupurile în funcţie de intensitatea sau de saturaţia noosică sau spirituală a unei

---

[919] Idem.

calităţi, aptitudini, capacităţi etc. În al patrulea rând manifestarea noosică a unei societăţi se exprimă culminativ în condiţia oamenilor exemplari şi deci obişnuiţi ai unei societăţi şi în opera oamenilor mari în care se încorporează golurile de trăire şi deci deficitul de fiinţă al unei societăţi într-o conjunctură istorică dată. Din aceste goluri şi pentru compensarea lor se ivesc oamenii mari din adîncurile obscure ale popoarelor. Sociologia noologică ne spune, iată, că societatea este realitate sufletească. Dar tot sociologia noologică ne previne că societatea este realitate intermentală, altfel nimic social şi individual nu ţine. Singură realitatea intermentală procură mediul social potrivit de existenţă unei societăţi. Acest plan se adaugă deci examinărilor noastre la o chestiune atât de radicală cum este aceea a posibilităţii unei ştiinţe a societăţii.

II. Societatea ca fenomen de apartenenţă. C. H. Cooley

1. Societatea ca realitate inter-mentală. teoria grupurilor primare.

Societatea este înfăţişată de către C.H. Cooley ca o ţesătură complexă şi persistentă de interacţiuni între imaginile despre sine ale feluriţilor indivizi încât putem spune, împreună cu sociologul american, că societatea este o "realitate inter-mentală", "spirituală". Graţie naturii interactive a vieţii, "tot ceea ce se petrece într-o parte afectează restul"248. Structura societăţii este "o vastă ţesătură de activităţi reciproce, unele distincte, altele neclar delimitate, toate interpenetrate într-un asemenea grad încât diferitele sisteme pot fi percepute numai în funcţie şi în conformitate cu punctul de vedere pe care-l adopţi"[920].

Conceptul axial al sistemului său de "sociologie organizaţională" este cel de "grup primar". "Prin grupuri primare, scrie Cooley, eu înţeleg acele grupări caracterizate prin asociere şi cooperare intimă, faţă în faţă. Ele sunt primare în mai multe sensuri, dar în primul rând prin aceea că ele sunt fundamentale în formarea naturii sociale şi a ideilor indivizilor."[921]

Performanţa cea mai mare a lui Cooley este de a fi împăcat două viziuni ce par absolut opuse: viziunea deconstructivistă şi viziunea organicistă asupra societăţii. Societatea este un întreg ale cărui elemente sunt organic integrate într-un sistem al interdependenţelor. Pe de altă parte, aceste legături care formează "natura imediată a societăţii", există graţie "ideilor pe care le au indivizii unii faţă de alţii", astfel încât o "influenţă rea" poate fi atribuită chiar unui "mediu bun" datorită "modului în care mediul este perceput de cei ce trăiesc în el"[922].

În consecinţă, lumea aceasta este, în toată obiectivitatea ei, o lume subiectivă supusă unui proces de "creştere" (expansiune), dar aflată deopotrivă sub ameninţarea unui proces deconstructivist, de dezagregare. In acest dinamism, grupurile primare alcătuiesc primul cerc al "lumii subiective", sau, cu termenul lui Cooley, al "organizaţiei sociale".

2. Stratul fondator al realităţii sociale: apartenenţa. Poate fi des-fiinţată o societate?

Primul element care, el însuşi, se dezvoltă ca urmare a relaţiilor primare (interacţiunea faţă în faţă) este un sentiment prin care individul se identifică emoţional cu o unitate mai largă, cu grupul nostratic, grupul pe care-l putem denumi cu un pronume: "noi". "Noi" reprezentăm un grup de un asemenea tip încât fiecare ne identificăm, în acelaşi timp, nu cu unul sau altul dintre ceilalţi, ci cu unitatea lor, cu întregul care este compus din coexistenţa actualizată, faţă în faţă, a tuturor celorlalţi, care devin astfel o realitate cointensivă, integrală încât oricare dintre cei ce-o compun poate să spună "noi", adică să aibă sentimentul de "noi", cum precizează Cooley.

L-am putea denumi "sentiment nostratic" sau "sentiment noologic primar". Fără acest sentiment nu e posibilă temelia lumii şi de aceea "agresorul" unei societăţi va începe prin a-l

---

[920] Idem.
[921] Idem.
[922] Idem.

distruge. Ținta lui este tocmai acest sentiment al apartenenței la comunitatea lărgită a unei națiuni, "noi, românii", "noi, ungurii", "noi, americanii" etc. Când acest sentiment este distrus este semn că a fost afectat chiar elementul nuclear al unei societăți, principiul ei generic. Adică este afectată nu doar o etnie (o națiune), ci însuşi principiul de zidire al unei societăți. De aceea, criza sentimentului de apartenență națională este simptomul unei crize mai adânci, care afectează însuşi principiul ziditor al societății, principiul nostratic, adică s-a acționat asupra stratului noologic de întemeiere a societății, în genere (indiferent de etnicitate). Iată, dar, că trebuie să ținem seama de acest strat şi în cunoaştere şi în acțiune, căci acesta participă nemijlocit la actele cele mai simple de percepție, încât atunci când spun "eu gândesc…", subînțeleg, de fapt, prezența aceluiaşi lucru gândit în alte gândiri, chiar dacă nu voi recunoaşte vreodată permanența martorului ascuns al actelor mele în tot ceea ce mi se întâmplă, martor cu care împărtăşesc direcțiile gândirii, accentele ei, încadrările ei etc. Gândirea aceasta oglinditoare poate fi luminoasă ori înnegurată, optimistă ori pesimistă, deschisă spre lume ori închisă, tolerantă ori severă până la intoleranță, obosită ori tonică etc. Toate acestea compun cadrul gândirii mele şi el este comun cu al celor care fac parte din grupul nostratic, grupul lui "noi". "Noi românii suntem prea toleranți", se poate spune, ori doar se sub-înțelege, neconştientizat, dar nu mai puțin eficient. Aceste sentimente nostratice sunt mai importante decât a anticipat Cooley, iar cadrul lor de constituire este unul noologic, nu experiențial nemijlocit. Este cadrul trăirilor noosice, al experiențelor spirituale şi al marilor intuiții, în şi prin care se actualizează marile sentimente durabile, acele stări de spirit care pot însoți popoarele perioade indefinite, cum este erosul la greci, iubirea romantică la postmedievali şi premoderni, agape la creştini, dorul la români etc. Încât vom spune că grupul primar este doar forma de manifestare a sentimentului nostratic, nu invers, cum spune Cooley. Grupul primar este un "microcosmos" al societății mai largi şi o altă caracteristică a lui este "împărtăşirea", sentimentul apartenenței. Cooley face precizarea că "simțul şi sentimentul valorii" sunt împrumutate (preluate) de individ chiar de la grupul primar astfel că "agresarea acestui grup este cel mai adesea interpretată ca o agresare a sinelui"[923]. Evident că agresarea sinelui nu vine direct de la agresarea grupului primar ci de la agresarea sentimentului nostratic, adică de la agresarea apartenenței. Aşa se face că sinele nu este diminuat la copiii care provin din familii sărace, chiar descompuse, dacă sentimentul nostratic în stratul profund al eului lor n-a fost afectat de respectiva experiență. Şi aceasta tocmai pentru că individul are acces la acel strat al experiențelor în care se cristalizează tiparele şi învățăturile spirituale ale comunității sale lărgite.

O suprimare sau doar o deformare a "legăturilor de interdependență" dintre diverşi indivizi, ceea ce ar fi tot una cu suprimarea apartenenței, este posibilă, ne lasă Cooley să deducem, tocmai pentru că o relație este întotdeauna o relație simțită şi gândită. Dacă o simțim pozitivă, valoarea ei va fi pozitivă pentru noi, efectele ei asupra noastră vor fi pozitive. Dacă avem o simțire negativă asupra unei relații cu cei de care ținem, calitatea sa va fi afectată şi efectele ei asupra noastră vor fi negative. Deformează sentimentele şi percepțiile cuiva asupra celorlalți şi vei obține o suprimare, o distrugere a însăşi ființei sociale din el, adică o distrugere a apartenenței.

Am reținut din prezentarea conceptului de "grup primar" propus de Cooley că "rezultatul asocierii intime, psihologic încadrată, este o anumită fuziune a indivizilor într-un întreg comun tuturora (common whole)"[924].

Modul cel mai la îndemână de a descrie această "integralitate" (*wholeness*) este să spunem că ea este una cu ceea ce desemnăm prin «noi»; „ea implică un fel de simpatie şi identificare reciprocă pentru care cuvântul «noi» este expresia (termenul) natural. Cineva trăieşte în acest sentiment țelul-pivot al voinței sale". Cooley ne previne să nu asimilăm această unitate a grupului

---

[923] Idem.
[924] Idem.

primar "armoniei şi iubirii", fiindcă "ea este întotdeauna, o unitate diferenţiată şi competitivă, care admite afirmarea personală (*self-assertion*) şi variate pasiuni; însă aceste pasiuni sunt socializate prin simpatie şi tind să intre sub disciplina unui spirit comun"[925]. Evident că în toate aceste competiţii, în confruntări, răzbate înclinaţia nostratică, venită nu se ştie din ce experienţă, sădită în noi ca latenţă sufletească, pre-empirică şi dovedită analizelor noastre ca şi cum ar fi o facultate a simpatiei şi iubirii, integratoare, nostratică. Graţie acesteia, pasiunile variate stârnite de competiţii şi felurite linii de afirmare personală, acceptă să intre „sub disciplina unui spirit comun". [926]

3. Tipuri de grupuri primare. Natura umană.

Înclinaţia nostratică pe care a descoperit-o Cooley, răzbate chiar în dinamismele gândirii. Toţi indivizii sunt ambiţioşi, dar "obiectul crucial al ambiţiei lor va fi un loc dorit în gândirea şi simţirea celorlalţi", precizează Cooley. De aici căutarea şi acceptarea "standardelor comune" şi a "fair-play"-ului. Tipurile cele mai specifice de grupuri primare sunt, în viziunea lui Cooley, familia, grupul de joacă al copiilor, vecinătatea, comunitatea vârstnicilor. Acestea sunt "grupuri primare universale", căci "aparţin tuturor timpurilor şi tuturor stadiilor de dezvoltare". De aceea, asemenea grupuri primare descriu ceea ce este "universal în natura umană şi în ideile umane". Asemenea asociaţii sau "instituţii universale" reprezintă "răsadniţa naturii umane". Ceea ce-i scapă lui Cooley se referă la faptul că insul uman nu pare a fi interesat a se oglindi în orice gândire, sau în orice fel de simţire, adică nu caută un loc dorit în mintea şi în simţirea unui om rău, de pildă, ale unui om leneş, ale unuia agresiv, dar tânjeşte să se ştie acceptat de omul cinstit, de un profesionist apreciat, de un familist exemplar etc. Aşa se face că deşi grupul de joacă este un fenomen universal, copilul vede, printr-o vedere noosică, nederivată din vreo experienţă empirică prealabilă (dovadă nedisputabilă a latenţelor sufleteşti), acele acte şi fiinţe în care şi prin care se fixează esenţe, adică percepţii (de fapt intuiţii) ale actelor bune, în care se prefigurează jocul compus, închegat de mai târziu, altfel rolul socializator al jocului n-ar fi mai mare decât al somnului. Grupul de joacă, „facilitatea asocierii juvenile, nu sunt o trăsătură proprie copiilor englezi sau americani, ci reprezintă un fenomen universal". Cât despre vecinătate se poate spune că "din momentul în care oamenii au creat aşezări până la apariţia oraşelor industriale moderne, această [formă de grup primar] a jucat un rol foarte important în viaţa intimă, primară, suflet de la suflet (*heart-to-heart*), a oamenilor"[927].

Între exemplele alese de Cooley este şi mirul rusesc (grupul sătesc cu autoguvernare), care reprezintă "principalul teatru de viaţă, alături de familie, pentru circa cincizeci de milioane de ţărani" [928].

Principalul proces al vieţii moderne este dezagregarea "intimităţii grupului de vecinătate" provocată de lărgirea sferei contactelor ceea ce face din noi nişte "străini chiar pentru cei ce trăiesc în aceeaşi casă". Acest proces diminuează progresiv "comunitatea economică şi spirituală cu vecinii noştri". "Cât este aceasta o dezvoltare sănătoasă şi cât o boală, este probabil greu de spus şi [oricum] destul de incert"[929].

Cooley ne previne însă, că nu toate grupurile primare sunt tipuri universale. "Există multe alte tipuri a căror formă depinde de starea şi stadiul civilizaţiei, singurul lucru esenţial, cum s-a arătat, fiind o anumită intimitate şi fuziune a personalităţilor. În societatea noastră... oamenii formează uşor cluburi, societăţi fraterne, şi altele de acest tip, bazate pe relaţii congenere, asociaţii care pot, însă, da naştere unei intimităţi reale" (ibidem). Încât insul caută el acele

---

[925] Idem.
[926] Cooley.
[927] Idem.
[928] apreciază Cooley.
[929] Idem.

asocieri în şi prin care îşi poate exercita sentimentul nostratic bazal, nedobândit, prezent în adâncurile sale sufleteşti ca cea mai tainică energie, al cărui conţinut manifest poate fi intimitatea. Astfel de relaţii se pot forma la şcoală, între persoane de aceleaşi ocupaţii etc. Dintre toate acestea, însă, cele mai influente tipuri de grupuri primare rămân totuşi familia şi vecinătatea.

Aceste grupuri sunt "sursele de viaţă" nu numai pentru indivizi, ci şi pentru instituţii sociale.

Problematica grupurilor primare trimite, iată, la celălalt concept al teoriei lui Cooley, cel de "natură umană"[930].

"Prin natura umană am putea înţelege acele sentimente şi impulsuri care sunt umane fiind superioare celor proprii animalelor inferioare, şi întrucât aparţin umanităţii în sens larg şi nu doar unei rase particulare sau unei perioade istorice" (ibidem). În altă parte, Cooley ne invită să interpretăm noţiunea aceasta ca acoperind „simpatia şi nenumăratele sentimente în a căror compoziţie intră simpatia, precum iubirea, resentimentul, ambiţia, vanitatea, cultul eroului şi sentimentul binelui şi răului social"[931]. Includerea sentimentului binelui şi răului în natura umană este chestiunea cea mai provocatoare în teoria lui Cooley chestiune care confirmă în modul cel mai neaşteptat ipoteza latenţelor sufleteşti difuze. Rădăcina acestui sentiment este tocmai substratul sufletesc al apartenenţei generice, adică stratul noosic sau noologic al societăţii pe a cărui temelie se zidesc grupurile primare. Este evident că dacă insul n-ar avea capacitatea de a se exprima în şi prin fiinţele a căror gândire, simţire şi acţiune îl exprimă, la rândul lor, în chip înălţat, adică prin latura bună, exemplară a existenţei, acest tip de grupare ar fi imposibil. Învăţătura spirituală care însoţeşte acest cadru noosic al existenţei este binecunoscutul proverb: "spune-mi cu cine te însoţeşti ca să-ţi spun cine eşti". Nimic nu exprimă, iată, mai adeveritor fiinţa şi adevărul tău de fiinţă decât însoţitorii tăi căci ei sunt cei pe care i-ai ales să te exprime, să-ţi compună cadrul noosic de actualizare a fiinţei tale sociale, a latenţelor socialităţii tale inconfundabile şi totuşi comparabilă de vreme ce latenţa ta se poate exprima în şi prin semenii tăi adică prin cei pe care i-ai ales ca fiind asemenea ţie. Prin urmare, celălalt, altul tău, compune cadrul noosic cel mai direct al propriei tale fiinţe. Aşa se face că te poţi exprima instantaneu prin ei, şi faptul că acest gen de actualizare a fiinţei tale sociale nu dă greş este dovada că la baza ei se află o facultate specială care te ajută să identifici felul de a fi (caracterul) al semenului fără de eroare. Criza actuală a vecinătăţii şi a familiei dau măsura slăbirii bizare a acestei facultăţi de exprimare prin cel de lângă tine, dar şi unei curioase schimbări sociale, care aduce după sine dificultatea de a-l găsi pe semenul tău între cei care se află sistematic în proximitatea ta fizică şi să decizi să-l cauţi departe de casă şi de vecinătate. Pe de altă parte, acelaşi fenomen grăieşte cel mai convingător asupra diferenţei radicale dintre grupul primar şi caracterul noosic al sentimentului de „noi" sau nostratic, asupra faptului deci că sentimentul de noi este latent în sufletul insului uman şi grupurile primare sunt doar cadrele anume alese pentru a-l actualiza şi nicidecum rădăcina unui asemenea sentiment. Încadrăm, de aceea, acest tip de sentimente, ca şi pe cele care apar în cultul strămoşilor, ori în cultul eroilor, ca şi iubirea, în genere sentimentele prin care se şi dezvăluie cadrele noologice ale existenţei, în categoria latenţelor sufleteşti, latenţe care participă şi la zidirea fiinţei noastre şi la zidirea cunoaşterii noastre. Tocmai aceste latenţe o fac posibilă şi o ţin orientată, o menţin deci într-un orizont direcţional, deschis tocmai de actualizarea lor, de actele prin care ele se manifestă. (Asupra acestei energii direcţionale şi asupra caracterului ei de energie latentă am stăruit în cartea I a lucrării de faţă).

Aşa şi putem înţelege ideea lui Cooley că natura umană trebuie privită ca fiind "elementul permanent în societate. Întotdeauna şi peste tot oamenii vor onoare şi se tem de ridicol, cred în opinia publică, îşi preţuiesc copiii, adoră curajul, generozitatea şi succesul. Este natural şi

---

[930] Idem.
[931] Idem.

securizant să prezumi că oamenii sunt şi au fost umani"[932]. Există diferenţe rasiale, dar partea comună este mult mai semnificativă. Când comparăm diversele stadii în evoluţia aceleiaşi rase, "între noi, de pildă şi triburile teutonice ale epocii lui Cezar, diferenţa nu este nici în ceea ce priveşte natura umană, nici în privinţa capacităţii, ci în organizare, în gradul şi complexitatea relaţiilor, în diversele expresii ale puterii şi pasiunilor care, însă, sunt esenţial aceleaşi"[933].

Natura umană nu este ceva care există în mod separat în individ, ci este o "natură de grup sau o fază primară a societăţii, o condiţie relativ simplă şi generală a spiritului social" (*social mind*)[934]. *Spiritul social*, noţiune general folosită de către toţi membrii şcolii interacţioniste, nu trebuie substanţializat, dar nici nu poate fi socotit un epifenomen, adică un fenomen născut strictamente în actul relaţionării empirice, căci aceasta poate fi sediul unui spirit social involuţionar, prin care societatea, în loc să se dezvolte, să se afirme expansionar, se află în situaţie involutivă, regresează, ori, linia ei de afirmare este de-a dreptul deviată, ca în grupurile criminale, în starea de război, în familiile carenţate, în relaţiile incestuoase ori în paricid, în infanticid etc. Şi acolo avem recunoştere în celălalt, dar în formă involutivă, nu evolutivă, de vreme ce fiinţa socială care se manifestă în acel tip de întâlniri sociale este una desfigurată, deviată, scoasă adică din orizontul rânduielii creaţionale, în şi prin care fiinţa se afirmă, nu se infirmă. Există deci cadre negative în şi prin care se obţine o infirmare de fiinţă socială nu o confirmare. Numim acest fenomen prin perechea de noţiuni corelative, spirit involutiv şi cadre agnosice, căci înlăuntrul lor spiritul nu se afirmă, nu se cunoaşte pe sine, ca în cadrele noologice, ci involuează şi se falsifică. Spiritul social este o noţiune sociologică importantă, căci readuce sociologia acolo unde se poate dezvolta, adică în actele noosice ale fiinţei sociale, ale omului ca fiinţă socială. Cadrul în care se poate actualiza iubirea, de pildă, ori cultul strămoşilor, este un cadru în care se afirmă şi spiritul social şi latenţele sufleteşti. Prin urmare, nu trebuie confundat acest strat cu instinctele, care sunt şi ele latente. Deşi instinctul intră în compoziţia ei, "natura umană este mai mult decât acesta şi, totodată, mai puţin decât dezvoltarea elaborată a ideilor şi sentimentelor care compun instituţiile. Natura este aceea care este dezvoltată şi exprimată în acele grupuri simple, faţă în faţă, care sunt la fel în toate societăţile: familia, grupul de joacă, vecinătatea"[935]. Observăm, iată că, sociologul american distinge, în abordarea naturii umane, ceea ce este social de ceea ce este ereditar şi biologic. Nivelul social al naturii umane se dezvoltă, în vederile lui Cooley, graţie grupurilor primare. În realitate grupurile primare sunt doar cadrul actualizat de manifestare şi expansiune a latenţelor sufleteşti. Ele pot însă, în anumite condiţii, să devină şi cadru de manifestare a spiritului social involuţionar, cum se şi întâmplă de exemplu cu familiile destrămate, ori cu grupurile primare ori cu grupările teroriste, care se constituie după matricea grupurilor primare, ba invocă chiar anumite justificări religioase, adică tocmai grupurile primare cele mai reprezentative. Faptul că natura umană este şi natură socială îi conferă acesteia plasticitate. Graţie acestui al treilea nivel al naturii umane, individul poate dobândi un "sentiment al sinelui".

Plasticitatea naturii sociale este opera grupului primar. Mai exact spus, este opera grupului noologic. Experienţele copilului în cadrul grupurilor primare mediază devenirea lui ca fiinţă morală şi îi procură o dezvoltare orientată a conştiinţei de sine (self-concept). Ne apropiem, iată, de o idee tulburătoare, care a şi fost afirmată de către un interacţionist şi fenomenolog român în sociologie, E. Sperantia, idee care ne avertizează asupra apriorismului sociologic. Ideea a fost enunţată foarte devreme în cultura română, care probează astfel o subtilitate aparte şi o capacitate cu totul remarcabilă de a face experienţele noologice cele mai reprezentative pentru cunoaşterea fiinţei omeneşti.

---

[932] Ibidem.
[933] Ibidem.
[934]
[935] Idem.

III. Fenomenul social ca fenomen spiritual. E Sperantia

Axiotropismul. Propagatorul social. Dacă fundamentul vieţii este spiritual şi dacă, pe de altă parte, în desfăşurarea vieţii, intervin unele "forţe străine" (cum ar fi cele ce întreţin răul în lume) înseamnă că orice fenomen social, orice act, este o conjuncţie între aceste două categorii de forţe şi că cele "nespirituale" pot induce deviaţii relative celor spirituale. Chestiunea nu i-a scăpat din vedere lui E. Speranţia, care a şi examinat, între primii în sociologie această "conjuncţie", din care noi am făcut axul noului sistem de interpretare a societăţii.

În 1930, Sperantia tipăreşte "Fenomenul social ca proces spiritual de educaţie", despre care va mărturisi mai târziu că "include în germene întreaga sa concepţie sociologică"[936]. Individul biologic nu poate fi, subliniază Sperantia, considerat "element ultim şi principal al vieţii sociale". Biologicul şi materialul sunt numai "suport al conştiinţei", cadrul principal în care "germinează, evoluează şi se propagă valorile"[937]. Aşadar substratul societăţii nu este eul biologic, nici subiectivitatea, pur şi simplu, ci un *focar de virtuale interacţiuni,* ivit în structura existenţei în şi prin naşterea persoanei umane, a cărei principală facultate pare a fi aceea de actualizare permanentă a latenţelor sufleteşti sub forma "conţinuturilor de conştiinţă". Acestea nu sunt reductibile nici ele la subiectivitate, ci raportabile la intersubiectivitate ca la ultimul lor mediu de existenţă, devenind cognoscibile ca *densităţi spirituale* variabile, aflate în circulaţie.

Iată, sintetic, în termenii săi, ce înseamnă "caracterul esenţial al vieţii sociale: "*Interacţiunea psihică* (influenţa psihică reciprocă), exercitându-se independent de contactul spaţial şi material dintre indivizi, este caracterul esenţial al vieţii sociale." Şi încă: "Întreaga conştiinţă individuală e pătrunsă de influenţele exercitate asupra ei de celelalte conştiinţe. Mai mult chiar, conştiinţa individuală nici nu s-ar putea dezvolta şi organiza fără acţiunea neîntreruptă a celorlalte asupra ei".[938] Iar interacţiunea cu sens a indivizilor se va face pe baza – şi prin intermediul – "conţinuturilor de conştiinţă" sau a valorilor.

Această "circulaţie" a "conţinuturilor de conştiinţă" nu se produce în mod uniform şi se pare nici liber faţă de *cadrele de densitate spirituală a societăţii*, iar interacţiunea este esenţială şi dă substanţa, până la urmă, a "vieţii sociale". Valorile devin, astfel, "elementele principale" ale societăţii: "Fiecare conştiinţă individuală nu contează în spaţiul social decât ca un punct fără dimensiuni, ca monadă şi ca un centru de forţă. Duelul se repercutează înăuntrul fiecăreia din celelalte, luate în parte, şi numai astfel poate fi propagat mai departe în linii ramificate."[939] Prin urmare este clar că individul ca fiinţă socială (şi numai în această calitate) este *centru de densitate spirituală variabilă, focar de interacţiuni*, aflat într-o indubitabilă dependenţă de gradul actualizării valorilor în chiar câmpul său de prezenţă, ceea ce arată că însuşi *coeficientul de realitate a individului* este o *variabilă axiologică.* Aşa se face că principala proprietate a indivizilor şi a colectivităţilor este *axiotropismul*, adică atracţia axiologică, pe care-o exercită valorile asupra noastră. Speranţia evidenţiază, iată, principala "determinaţie" a faptului social, care îmbracă forma axiotropismului, ceea ce arată că, la nivelul său fundamental, societatea este "spiritualitate", noologie.

La fel ca şi H. Blumer mai târziu, dar pe alte coordonate, Speranţia va evita interpretările reducţioniste de esenţă pozitivistă ori psihologistă, anticipând toate liniile noii sociologii noologice: "De fapt, în domeniul pur al psihologiei individuale ne-am afla numai în cazul când concepţiile sau atitudinile de conştiinţă, care se află în conflict, ar fi produsul reflexiei exclusiv individuale, fără intervenţia raportului cu alte conştiinţe (*s.n. I.B.*). Măsurarea, comparaţia dintre concepţiile unei aceleiaşi conştiinţe nu creează spaţiul social, ci presupune numai metamorfoza

[936] Idem.
[937] Idem.
[938] Idem.
[939] Idem.

succesivă a atitudinilor ei. Când o atitudine câştigă o victorie asupra alteia, atunci primei i se recunoaşte o valoare. Dar această valoare e subiectivă câtă vreme lupta a fost în interiorul unei singure conştiinţe. Atitudinea de conştiinţă nu manifestă o valoare obiectivă decât când exercită o acţiune victorioasă asupra altei conştiinţe, deci când a străbătut abisul care desparte conştiinţele una de alta. Numai în virtutea valorii ei, o atitudine se poate menţine între concepţiile pe care le agreează un grup social ca şi între cele din conştiinţa individuală. În virtutea unui plus de valoare, o atitudine înlătură şi substituie pe alta. Valoarea e deci forţa care menţine în circulaţie un conţinut de conştiinţă, o idee, o normă, o prescripţie etc." *(s.n.)*.[940] Valoarea unui conţinut este, iată, latentă pentru că ea nu poate fi cunoscută decât mijlocit, prin poziţia pe care o câştigă pentru acel conţinut în cadrul circulator al societăţii şi prin autoritatea, pe care-o câştigă pentru acea conştiinţă. "Excedentul de valoare prin care o atitudine de conştiinţă concurează, suprimă şi reuşeşte să substituie pe alta este autoritatea acelei atitudini"[941]. Pe de altă parte, determinaţia spirituală a oricărei manifestări sociale nu este una difuză, ci îmbracă o formă care evoluează ea însăşi spre tip şi chiar spre individualizare. Dacă spiritualul este o forţă activă, trebuie să ne aşteptăm să-l găsim, în cale din urmă, sub expresia lui tipologică şi individualizată.

Aşa înţelegem cristalizarea acelui tip crucial pentru o viaţă socială spiritualizată şi deci normală, acela al "propagatorului": "El e fermentul activ şi efectiv al întregii vieţi sociale, căci fiecare din noi participă efectiv la viaţa socială mai mult prin ceea ce transmite decât prin ceea ce primeşte"[942]. Nimic nu este mai grăitor pentru perspectiva raporturilor latent – manifest decât ipoteza sociologică a propagatorilor care şi apar în cadrul actualizărilor, al jocului de actualizări sociale, iar acesta se şi transpune după anumite proporţii în indivizi, ceea ce îi permite lui Sperantia să distingă între cele două tipuri (categorii) de actori de pe scena vieţii sociale: a) cei care sunt preponderent receptivi: transmit mult doar întrucât asimilează mult, şi b) cei care sunt preponderent creatori: transmit propriile lor conţinuturi de valoare (întrucât sunt creatori)[943].

Acesta este cadrul care şi explică naşterea elitelor ca un fenomen dependent, iată, de gradul actualizării latenţelor sufleteşti, adică de acea capacitate a grupurilor de a-şi actualiza conţinuturile sufleteşti spre a le impune celorlalte. Prin urmare, elitele sunt produsul aceluiaşi fenomen de conjuncţie a binelui cu răul, a spiritualului cu materialul şi tocmai prin această conjuncţuie, graţie ei, înţelegem acea polaritate între elite spirituale, idealiste, cum ar spune Guy Rocher, şi cele materialiste. Evident că aici se şi iveşte prima tentativă reuşită de a distinge între valoarea intrinsecă a elitelor (ceea ce ar fi valabilitatea lor), şi valoarea lor relativă sau de circulaţie care nu este obligatoriu suprapusă cu valabilitatea valorii lor. Între funcţionalitatea valorii lor, adică a valorii lor de circulaţie socială şi valabilitatea valorii lor (a elitelor) nu este o suprapunere obligatorie, iar lucrul acesta poate fi mult mai bine înţeles prin modelul teoretic al sociologiei noologice şi prin ipoteza latenţelor sufleteşti. Să reţinem, deocamdată, că un conţinut de conştiinţă se poate impune graţie circulaţiei sale, nu graţie valorii sale absolute. Elitele sunt puteri circumscrise particularităţii unui mediu social de a actualiza anume conţinuturi şi în anume grade, nu neapărat conţinuturile cele mai valoroase şi nici la gradul cel mai de sus. "Cel mai strălucit rol îl joacă în viaţa socială întotdeauna *tipurile cele mai reprezentative de propagatori*. E firesc: viaţa socială există prin ei. (...) *Marii artişti, marii oameni politici, marii apostoli şi profeţi religioşi, marii povestitori şi scriitori, marii profesori şi marii animatori de orice fel se recrutează totdeauna dintre tipurile cele mai caracteristice de propagatori*. Originalitatea (puterea de creaţie, iniţiativa) e un mare avantaj pentru propagator. (...) De aici se văd care sunt condiţiile ce se cer atât profesorului cât şi omului politic, generalului cât şi scriitorului.

---

[940] Idem.
[941] Ibidem.
[942] Ibidem.
[943] Idem.

Convingerile tari şi entuziaste dau pe oamenii mari, învingători şi stăpânitori ai conştiinţelor, educatori ai mulţimilor. În ei şi mai ales prin ei lucrează ideea (conţinutul de conştiinţă) ca nucleu sau ca *centru de forţă organizator* al grupului social. Forţa ideii, autoritatea ei, se naşte din chiar creditul ce-i acordă acel ce-o propagă."[944] În realitate selecţia unui individ într-o elită, în genere fenomenul de selecţie se realizează la două etaje, nu la unul singur. Unul este etajul valorii, al caracterelor şi celălalt este etajul mediului care impune anume trăsături şi nu altele şi la anume grade de intensitate şi nu la altele. Aşa se face că selecţia în elite poate să fie adeseori negativă, nu pozitivă axiologic, adică un mediu corupt selectează oameni corupţi etc. Este un exemplu despre puterea mediului de a devia latenţele sufleteşti de la linia lor firească de propagare, ceea ce conduce la un decalaj între noologia socială şi planurile vieţii concret istorice ale unei societăţi. Acest decalaj ţine, în esenţa lui, de acelaşi fenomen de conjuncţie între cele două categorii de forţe, pe care le-am evidenţiat în ecuaţia noologică a societăţii prin cele două variabile: a şi xi, latenţele sufleteşti şi intervenţia misterioaselor forţe dezechilibrante, ale răului şi nefericirii.

Circulaţia valorilor în "spaţiul interpsihic"

"Un *conţinut spiritual*, înfăţişându-se ca valoare şi cucerind simultan sau succesiv mai multe conştiinţe, constituie nucleul sau *centrul de forţă* al unui grup social. În acest grup valoarea (adică: conţinutul spiritual înzestrat cu «valoare») se comportă ca şi o specie vegetală într-un teren de cultură. Valoarea apare aici ca un organism viu ce evoluează în cadrul grupului. *Fizionomia grupului e determinată de valorile care-l domină şi-l caracterizează. Fiecare conştiinţă individuală, element al acestui cadru, e la rândul său, în diferite măsuri bântuită de aceleaşi valori, ca să zicem aşa: endemice. Infiltraţia valorilor cadrului în fiecare din conştiinţele sale componente, constituie educaţia. Circulaţia valorilor, procesul esenţial al vieţii sociale, e tocmai unul şi acelaşi cu procesul educaţiei.* Orice transferare de valori de la o conştiinţă la alta constituie totodată un fapt educativ, adică un proces de influenţare a unuia prin toţi, sau printr-o parte, din grup."[945]

Există cadre de viaţă gata valorizate, în latenţa lor, care însă devin cadre active ale vieţii psihice doar în măsura în care sunt actualizate şi încă pe linia prefigurată de latenţa cea mai reprezentativă a grupului ori a individului. Ceea ce-i lipseşte grupului compune prin chiar această absenţă şi maxima lui tensiune axiologică, încât circulaţia aceasta este de două ori circumscrisă: pe linia latenţei specificate şi prin capacitatea grupului de a-şi dedica energiile unor valori, adică de a se oferi să devină vasul acelor valori, vehicolul lor. Aşa se şi compune o anume direcţie axiologică a vieţii colective, trăsătură care este, la rândul ei, în întregime latentă. Prevenim aici doar în treacăt asupra celor trei idei importante ale demersului de sociologie noologică: ideea orizontului axiologic (faptul că tot ce se întâmplă cu omul se petrece într-un orizont axiologic), ideea latenţelor sufleteşti (la baza manifestărilor omeneşti se află energii latente necreate şi deci nedestructibile ci, eventual, reprimabile cu preţul unui adevărat dezastru spiritual) şi ideea apofatică, adică referitoare la orientarea străduinţelor omeneşti pe linia lucrului absent nu pe aceea a lucrului bine manifestat sau bine reprezentat, care a atins deja un prag de saturaţie în cele actualizate ale vieţii. Încât insul se defineşte apofatic în măsura în care se situează în orizontul celor ce nu sunt nici de unele nici de altele din cele multe ale vieţii, dar care au puterea să devină şi să se înalţe din tot golul lor. Exemplul cel mai la îndemână este dorul. Dorul face din absenţa cuiva o teribilă prezenţă, dar mai ales atrage în golul acela lumea toată, preschimbă adică absenţa, golul cuiva în gol de lume, în pustiul lumii înseşi, într-o teribilă singurătate, care însă tocmai datorită dorului nu mai este singurătatea insului în lume, ci a lumii înseşi. Abia graţie acestei stări pe care o desemnăm prin cuvântul intraductibil dor, sensibilitatea noastră a învins spaţiul şi timpul, făcând din cel absent o extraordinară prezenţă, lărgind adică sfera de solidaritate

[944] Idem.

[945] Idem.

omenească peste limitele spaţiale şi temporale, căci tristeţea mea devine tristeţe de lume, adică lumea însăşi trece toată în sentimentul acesta, în starea tristă. Tristeţea sau singurătatea capătă sens ipostatic, sunt adică stări în şi prin care se defineşte toată existenţa, nu pur şi simplu bietul ins singur. Graţie dorului omul poate trăi la dimensiunile infinirii spaţiului şi a timpului, încât golul fără determinaţii în spaţiu şi în timp e trecut în trăire şi transfigurat în cea mai răscumpărătoare realitate, căci fiind trecut în fiinţa lucrurilor şi a spaţiilor, a distanţelor şi a marii durate, face din străinătatea şi anonimatul lor o teribilă intimitate, o lume totuşi locuibilă, familiară.

Iată acum concluziile pe care le putem desprinde, împreună cu Eugeniu Sperantia, la chestiunile discutate până aici: 1. "Viaţa socială" e însăşi "circulaţia conţinuturilor spirituale în spaţiul interpsihic". 2. Un asemenea conţinut are ataşat întotdeauna un credit, pe care o "singură conştiinţă îl acordă unui asemenea conţinut". 3. Creditul pe care conţinutul psihic reuşeşte să şi-l câştige pentru a se putea impune dintr-o conştiinţă în alta e "sursa adâncă a faptului social". În fine, 5. Conţinutul nu se deplasează şi nu se propagă decât prin acea forţă care-i constituie valoarea.[946] Să atragem din nou ideile în albia interpretărilor noastre de sociologie noologică abisală spre a sesiza că nu conţinutul a ceea ce circulă în spaţiul interpsihic, ca valoare, contează, ci cu totul alte trăsături ale sale care sunt integral latente şi anume: a) faptul că *orice conţinut sufletesc are o anume forţă circulatorie* care face din el un cadru de experiere interactivă sau interpsihică; b) faptul că *ceea ce se află în circulaţie antrenează un tip special de putere capabilă abia ea să-l impună şi care se numeşte credit sau credibilitate* (sau, cu termenul weberian, legitimitate). Un *conţinut sufletesc* se *selectează el însuşi pentru circulaţie dacă şi numai dacă reuşeşte să inducă indivizilor şi colectivităţilor un credit, o credibilitate*; c) faptul că *un anume conţinut sufletesc e un focar de interacţiuni, care şi măsoară dimensiunea spaţiului interpsihic pe care-l creează*; d) faptul *că acel conţinut sufletesc poate mijloci crearea unor centre de densitate spirituală, care-i şi dă o anume forţă de atracţie*. Prin urmare nu putem confunda conţinuturile spirituale actualizate de trăirile noastre cu conţinuturile psihice. Unitatea dintre un fapt de trăire şi un conţinut spiritual actualizat de respectiva trăire reprezintă trăsătura definitorie a unui fapt social în lumina sociologiei noologice şi a teoriei latenţelor sufleteşti. Această unitate îmbracă forma cadrului spiritual de experiere interactivă şi a unei sau unor învăţături spirituale asociate acelui cadru. *Cadrul spiritual al trăirii este totodată focar de interacţiuni şi centru de densitate spirituală în structura existenţei*. E. Sperantia formulează, iată, fără să şi utilizeze termenul, noţiunea de persoană, adică individul înţeles întotdeauna împreună cu toate interacţiunile pe care le provoacă simpla sa prezenţă situaţională şi de care este înalt răspunzător. Dacă la aceste două trăsături o adăugăm pe a treia şi anume unificarea individului cu centrul său spiritual de trăire compus din valorile pe care le actualizează propriul său conţinut sufletesc, dar care vin spre el dintr-un anume centru de densitate spirituală, care, în lumina teoriei latenţelor sufleteşti, se va vădi a fi în afara lui, a transcende orice trăire concretă şi a dobândi intensitate maximală în trăirile religioase. E bine deci să nu confundăm trăirile spirituale cu nici unul dintre conţinuturile psihice asociate. Acestea pot fi cel mult vehicule asociate acestor trăiri, mijloace circulante şi nicidecum trăirile însele, care au esenţă noosică şi nu psihologică, chiar dacă se realizează în şi printr-un anume mediu psihologic. Acesta poate adeseori să ascundă esenţa spirituală a trăirii, ori s-o deformeze, încât între cele două, trăirea spirituală şi mijlocirea psihologică, relaţia este una invers proporţională: cu cât mai psihologizată este trăirea, cu atât mai îndepărtată este ea de esenţa şi de sensul ei spiritual şi cu atât mai dificilă este cunoaşterea ei. O ştiinţă psihologică a trăirilor spirituale este greu de imaginat în afara unei încadrări noologice.

Conştiinţa individuală, scrie Sperantia, joacă în fenomenul social acelaşi rol ca punctul geometric într-un fenomen de translaţie spaţială, anume: "ea indică originea, şi capătul unei mişcări, permiţând desemnarea, schematică şi abstractă, a drumului parcurs. Individul contează

---

[946] Ibidem.

numai în măsura în care, împreună cu alţii, alcătuieşte un teren pentru desfăşurarea evoluţiei şi circulaţiei valorilor.

Tot ce poate preocupa conştiinţele care participă la viaţa socială, dobândeşte o valoare; iar persoanele purtătoare de valori, ele însele, pot fi evaluate după valorile pe care le poartă. Valoarea unei persoane, când privim persoana ca pe un obiect evaluabil, e prestigiul.

Valorile în totalitatea lor, pentru a putea circula se deplasează unele pe altele, se substituie. Din lupta de substituire se naşte ierarhia valorilor. Plusul de valoare, graţie căruia un conţinut spiritual deplasează pe altul cucerindu-i locul, e autoritatea."[947]

Confuzii înlăturate de E. Sperantia

Am făcut din teoria lui E. Sperantia o treaptă către distincţiile severe, esenţiale pentru o abordare noologică în sociologie, dintre individ şi persoană, dintre trăirea spirituală şi psihologizare, dintre intensitatea spirituală a trăirii şi psihologizarea ei etc. Multe alte confuzii, ca tot atâtea piedici în calea sociologiei noologice, au fost înlăturate chiar de către Sperantia însuşi. Să reţinem câteva dintre clarificările dobândite de el în urma valorificării noii direcţii inaugurate de altminteri tot de către el.

Una dintre confuziile sau prejudecăţile sociologiei pozitiviste se referă la deformarea cantitativistă, care decurge din eroarea de a defini fiinţa omenească drept individ abstract, strict numărabil, sau, cum s-a spus, ca pe un individ aritmetic, ceea ce este contrar calităţii sale de persoană. "Modul superficial şi simplist în care omul comun concepe societatea este acela care i-o înfăţişează ca pe o simplă condiţie numerică. Multiplicarea poate să ne pară ca fiind condiţia necesară şi suficientă a societăţii, pe când unitatea pare a nu fi implicată cu nimic în societate. A căuta însă numai în cantitativ esenţa socialului, înseamnă a considera societatea ca pe o circumstanţă pur exterioară fiecăruia dintre indivizi, străină vieţii interioare, fără rădăcină în suflete şi fără altă exigenţă decât a juxtapunerii indiferent de prilejul şi de efectele ei."[948]

Este evident că sociologia noologică nu va admite despărţirea exteriorului de interior, a cantitativului de calitativ, după cum va respinge categoric pretenţia sociologiei pozitiviste de a juxtapune indivizii oricând şi în orice condiţii, doar pentru a dobândi parametrii statistici, care se dovedesc adeseori goliţi de orice conţinut comprehensibil, simple abstracţii cantitative, fără vreo relevanţă pentru realităţile astfel siluite. Mecanismul implicat aici este mistificator şi el constă în transpunerea substituibilă a unei relaţii cantitative într-o judecată nostratică, al cărui subiect este pronumele personal „noi": „Noi românii….", se spune voind a se sugera că acea trăsătură numerabilă ar fi o trăsătură universală, un fel de trăsătură de sintalitate a întregului popor român, ceea ce este absolut neadevărat, cu excepţia singură a acelor unităţi spirituale capabile să provoace forţa de atracţie trăitoare a întregului popor. Or numai unităţile spirituale de înaltă intensitate, fixate eventual sub forma unor tradiţii, în genere sub forma unor categorii de trăire paradigmatică, cum ar fi, bunăoară, cele religioase, pot provoca fenomene de solidaritate etnospirituală la scara şi deci la proporţiile unui popor în întregul lui. Toate celelalte generalizări, dar mai ales cele care antrenează un referenţial negativ, sunt lipsite de o asemenea putere de solidarizare şi deci de o asemenea forţă de atracţie. Încât cel ce recurge la ele comite o mistificare pe care sociologia pozitivistă pare a o tolera tocmai pentru că înlocuieşte sensul, unitatea de sens a lucrurilor, cu cantitatea, cu cantitativul şi cu exactitatea.

Nicăieri ca în sociologie nu se poate verifica mai bine calitatea strict fenome-nologică a categoriilor de trăire şi de gândire colectivă, lucru asupra căruia au stăruit Max Weber, când a vorbit despre chestiunea "neutralităţii axiologice", ori A. V. Cicourell, când s-a referit la exigenţa "indiferenţei" sociologului: "O ştiinţă pur teoretică, cum voieşte a fi sociologia, nu poate afirma nici dorinţe, nici proiecte; nici revolte, nici regrete; nici îndemnuri de reformă, nici preferinţe de

---

[947] Idem.

[948] Idem.

orientare, tot aşa cum fizica afirmă căderea corpurilor spre centrul pământului, indiferent de sentimentul pe care acest fapt ni-l poate provoca, indiferent dacă ne convine şi ne bucură, dacă ne dă temeri sau speranţe, dacă ne păgubeşte sau ne întristează. Numai aplicările tehnice ale teoriei pure au a se întoarce în direcţiile pe care li le imprimă interesele şi arbitrarul omenesc."[949]

Este, iată, limpezită până la un prag chestiunea "subiectivităţii omeneşti", care deosebeşte ştiinţa sociologică de "ştiinţele fizice". "...Activitatea omenească, deci şi întreagă realitatea socială, pentru a se explica în raţiunea lor suficientă, nu se pot îngloba în determinismul universal pretins oricărei ştiinţe decât ţinându-se seamă de interioritatea subiectivă omenească. Intenţionalitatea, motivaţia, semnificaţia gândurilor trăite de agenţii sociali sunt elemente care trebuie introduse în consideraţiile asupra desfăşurării acestui ordin de realităţi. E absurd sau cel puţin cu totul neîntemeiat epifenomenismul care susţine că relaţiile sociale (şi e vorba în cazul acesta de fizionomia exterioară a grupărilor omeneşti, iar nu de viaţa lor profundă) ar fi aceleaşi dacă conştiinţa, intenţiile, ideile ar fi absente din lume, pentru presupusul motiv că acestea ar da numai «suprastructuri», sau numai simple «derivaţiuni», pe când realităţile «reziduale», ar fi cele de ordin afectivo-biologic."[950]

Problema pe care-a rezolvat-o sociologia noologică se referă în primul rând la distincţia atât de radicală dintre spiritual şi psihologic în chestiunea subiectivităţii omeneşti. În al doilea rând, subiectivitatea interpretată ca intersubiectivitate a permis introducerea viziunii personaliste în sociologie, descurajând în chip decisiv o noţiune atât de confuză ca cea de individ. De altminteri, Znaniecki a şi propus o sociologie a persoanei. În fine, abia prin această nouă perspectivă, noţiuni ca cele de "motivaţii", "semnificaţii", "intenţii", alteritate, adică "prezenţa altuia" etc. se integrează în chip firesc sistemului de categorii ale analizei sociologice: "...constatarea conştientă a prezenţei altuia nu ne lasă niciodată perfect impasibili, atât cât suntem în deplinătatea funcţiunilor noastre psihice. Aceasta înseamnă că doi oameni, din momentul când intră în raporturi sociale, nu mai rămân calitativ aceiaşi, nu mai rămân cum erau, ci suferă amândoi anumite prefaceri. O «societate» de doi oameni nu e deci de fel suma lor aritmetică, ci e un fapt nou, e o realitate de alt ordin decât existenţa lor de până atunci, şi anume: o sinteză de ordin sufletesc. Acest rezultat decurge din simpla constatare, fie a existenţei unei aversiuni, fie a existenţei unei nevoi, faţă cu tovărăşia sau cu «socialitatea». Examinarea modului general în care se produce raportul social ne va lămuri şi ne va convinge şi mai mult, despre natura calitativ-sintetică a societăţii.

Într-adevăr, viaţa socială, cursul întreg al istoriei, cu toate amănuntele sale, nu se poate concepe în mod adecvat dacă nu se ţin în seamă motivaţiile pe care oamenii le dau actelor lor, dacă nu se iau în seamă caracterul intenţional al acestor acte, semnificaţia (sau sensul) ce se atribuie lucrurilor, precum şi valoarea lor. Intenţie, motivaţie, semnificaţie şi valoare sunt exclusiv atribuite ale conştiinţei, deci tot ce e conştient le presupune."[951] Înţelegem, în fine, încă mai adânc de ce este lipsită de legitimitate intruziunea subiectivă a referentului, fie el chiar şi sociolog, în actul interpretativ al populaţiei. Este absolut ilegitim să facem inferenţe asupra semnificaţiei unor fapte ori date empirice din afara procesului „natural" prin care populaţia implicată atribuie ea însăşi semnificaţii, adică interpretează acele fapte şi datele empirice în contul ei şi în numele ei, prin acte interpretative spontane şi intersubiective pe deplin actualizate. Actul atribuirii de semnificaţii este un act social „obiectiv", adică independent de referent şi deci de cercetător, care vin asupra faptelor oarecum din afară şi ameninţă unitatea lor semnificativă cu propria lor intruziune interpretativă. Riscul acesta este curent în cazul expertizelor furnizate de feluriţi analişti, care n-au nici o legătură concretă cu fenomenul în discuţie şi cu populaţia implicată.

---

[949] Idem.
[950] Idem.
[951] Idem.

La baza tuturor noţiunilor mai sus menţionate stă, spune E. Sperantia, "postulatul social", "credinţa" că: "indivizi cu adevărat sociali trebuie să-şi atribuie unii altora intenţii, motivaţii, semnificaţii şi aprecieri. Nu eşti fiinţă socială dacă nu atribui altora putinţa construirii şi a descifrării unor semnificaţii, dacă nu le atribui acţiuni intenţionate şi motivate, dacă nu vezi în ei centre de apreciere. Dar şi în această atribuire stă implicită o altă credinţă corolară, tot atât de indispensabilă atitudinii sociale: credinţa în posibilitatea propagării interindividuale a ideilor şi conţinuturilor de conştiinţă în genere (desigur, prin ajutorul construirii de semnificaţii, pe de o parte, şi, apoi, de altă parte, prin descifrarea lor). Pentru a trăi socialmente, trebuie deci să crezi că un acelaşi gând (el însuşi, în identitatea şi individualitatea lui), un acelaşi sentiment, un acelaşi «psihom» poate trece de la mine la tine, de la tine la mine, de la unii la alţii, călătorind între conştiinţe şi păstrându-şi identitatea sa cu sine însuşi, fără să se împiedice de bariere spaţiale şi fără să sufere din cauza impenetrabilităţii reciproce a subiectivităţilor."[952] Ne dăm seama, iată, că Speranţia distinge programatic între sensul noologic, spiritual, al unui fapt, fie el şi unul strict mental, şi sensul psihologic, de vreme ce pentru a reda primul sens (cel spiritual sau noologic) al faptului social el foloseşte o noţiune specială, cea de psihom, prin care indică tocmai identitatea noologică a unui gând, sentiment etc., în ciuda variaţiunilor sale psihologice, a cadrelor sale psihologice de propagare şi deci a situaţiei concrete în care s-ar afla un actor social. O noţiune nouă este ofertată, iată, de sociologia noologică, cea de situaţie, adică aceea a contextului în care se plasează individul şi care dezvăluie dintr-un unghi surprinzător importanţa prezenţei celuilalt în modelarea atitudinii proprii: "În tot cazul, fie că o evităm, fie că o căutăm, tovărăşia nu ne este indiferentă: ne influenţează viaţa interioară a fiecăruia dintre noi; ea preface fiinţa noastră conştientă, în măsuri diferite, dar o preface întotdeauna, deci ne modifică din punct de vedere calitativ. Omul care se ştie în prezenţa şi atenţia altei conştiinţe, e departe de a se mai putea păstra exact în aceeaşi atitudine ca atunci când se crede singur".[953] Prin urmare, în orice analiză sociologică, răzbate un sentiment, care se dovedeşte esenţial pentru actul explicaţiei sociologice: "sentimentul, starea interioară care consistă în «a te şti observat»". Temelia ştiinţei despre societate este, iată, sentimentul, trăirea, nu pur şi simplu actul intelectual.

Dumnezeu şi unitatea interioară a vieţii noastre sufleteşti. Idealuri şi valori, naţiunile şi lumea.

În "Mic tratat despre valori", Sperantia indică valorile–reper ale existenţei umane, şi această preocupare a lui dezvăluie caracterul profund noologic al sociologiei sale. Într-un capitol, "Scara valorilor spirituale", scrie: "Dintre toate conţinuturile de valoare, ideea unui Dumnezeu, ideea unui Spirit absolut, constituit ca unitate perfectă în sine şi ca izvor al tuturor valorilor, – această idee este, ea însăşi, cea mai înaltă valoare dintre câte au fost concepute. (...)

Cu cât prin raportarea la Dumnezeu, cunoştinţa noastră despre lume se încheagă într-un sistem mai armonic şi ni se zugrăveşte într-un ansamblu mai unitar, cu atât în aceasta trebuie să vedem simptomul unei mai efectiv realizate unităţi în noi înşine. Lumea, nu prin conţinuturile empirice în care o analizăm, ci prin sensul general pe care ni-l relevă, e proiecţia propriei noastre personalităţi. O concepţie despre Lume disarmonică, plină de contradicţii, plină de absurdităţi, e oglinda unui suflet lipsit de echilibru şi de unitate, suflet care proiectează în afară incoerenţele din sine. Dimpotrivă, credinţa în existenţa unui sens transcendent al creaţiei (chiar dacă, şi mai ales dacă, acesta pare a se ascunde experienţei noastre, impunându-se numai ca postulat indemonstrabil dar inevitabil) nu poate fi nutrită de un spirit în conflict cu sine însuşi şi incapabil de a se «reculege» într-un curs rectiliniu.

---

[952] Idem.
[953] Idem.

În sensul acesta se poate afirma că Dumnezeu, pătrunzând în sufletele noastre prin simpla noastră meditaţie, ne aduce limpezime şi pace, după cum aduce o creştere a valorii Lumii şi o creştere în valoarea propriului nostru Eu. Aspiraţia spre unitatea şi consecvenţa interioară, voinţa de valoare a Eului, sunt deci încoronate prin descoperirea ideii de Dumnezeu şi merg spre deplina satisfacere în măsura în care tot mai mult fiecare colţ al vieţii noastre spirituale îşi găseşte sprijinul şi justificarea în Dumnezeu, cu cât Dumnezeu îşi iradiază lumina mai deplin în fiecare ungher şi în fiecare act al Eului"[954]. Unitatea lumii nu poate fi dobândită decât prin actul trăitor, iar actul trăirii nu poate aduce nimic la unitate dacă nu-şi are temelia în ideea de Dumnezeu, adică dacă nu se aduce în centrul trăirii atotprezenţa iubitoare şi pacificatoare a lui Dumnezeu.

Acest tip de trăire preschimbă viaţa noastră în viaţă valorificată, înălţată adică la condiţia valorii (a binelui, frumosului şi adevăratului). Tot astfel putem înţelege posibilitatea "întâlnirii" noastre, a unităţii în spirit şi a solidarităţii în manifestări a unor inşi atât de diferiţi căci se află în situaţii atât de felurite. "După cum atenţia individuală e călăuza şi garanţia succesului, la fel solidaritatea în jurul aceloraşi valori sau idealuri e călăuza acţiunii colective şi garanţia succesului. De aceea fiecare ideal sau valoare socială este o forţă creatoare în destinul naţiunilor. (...)

Dacă între tipurile diferite de «unităţi sociale», naţiunile sunt cele care pot să reprezinte cea mai lungă durată şi cele mai ferme contururi, acesta se datoreşte existenţei în sânul lor şi la baza lor a celui mai impunător tezaur de valori comune. Iar dacă dintre toate grupările sociale, naţiunea posedă cele mai pozitive aptitudini active, aceasta se datoreşte conştiinţei despre comuna apartenenţă la aceleaşi valori şi la aceleaşi idealuri. Cele două valori supreme, una prezidând viaţa şi unitatea naţiunii, iar cealaltă viaţa şi unitatea spirituală sunt, după cum am arătat: Idealul naţional şi Dumnezeu.

Când amândouă domină simultan, una înfăptuind în maxima măsură unitatea din noi, iar cealaltă unitatea dintre noi, şi când mai ales principiul religios este element constitutiv nu numai al unităţii Eului individual, ci şi al Conştiinţei naţionale, omul se găseşte în făgaşul cel mai propice marilor izbânzi, tocmai pentru că realizează planul cel mai înalt al valorii umane"[955].

În această lumină se vede, în fine, cealaltă faţetă a existenţei sociale care face din toate cele ce există cu noi odată, ori doar prilejuite de trăirile noastre, una şi aceeaşi mare unitate durabilă numită "lume".

---

954 Idem.
955 Idem.

Partea a II-a
Chipul şi masca. Spre o etnometodologie creştină
C R Motru, E. Goffman

I. Înfăţişarea şi ascunzişurile: sociologia dramaturgică

1. "Hombre secreto" sau "conspiraţia naturală".

După ce am fixat nivelurile sociologiei noologice, începând cu stratul latenţelor sufleteşti, continuând cu cel dintâi prag de actualizare al acestora, acela al cadrelor noologice şi evidenţiind înlăuntrul acestora rostul şi importanţa învăţăturilor spirituale, vom încerca, în cele ce urmează, să examinăm palierul manifestărilor sociale. Cu aceasta trecem de la planul latent la cel manifest al societăţii. Cu acest prilej vom putea sesiza riscul degradării generale a lumii dinspre deficitul şi linia de viaţă a manifestărilor omeneşti. Cu acest tip de abordare se iveşte posibilitatea de a verifica încă mai sistematic ipoteza că între planul dăruit al existenţei şi planul dat al manifestărilor se ivesc decalaje atât de grave încât ameninţă însuşi echilibrul vieţii sociale şi individuale deopotrivă. Ca şi în celelalte încadrări ale interpretărilor, şi în cazul manifestărilor, sistemul de referinţă este acela al intensităţii trăirilor, adică al gradului de spiritualizare a manifestărilor. Chestiunea ne trimite direct la relaţia dintre faţa „lucrurilor" a fenomenelor şi fondul lor spiritual, deci dintre conţinut şi expresivitate. Prima realitate care ni se înfăţişează când cercetăm lumea este aceea a expresivităţii ei, încât a cunoaşte societatea este, în mare măsură, totuna cu a fixa "peisajul" sociologic "real" al lumii noastre. Omul ca "fiinţă expresivă" şi ca "agent interpretativ" devine astfel obiectul de studiu al sociologiei. O asemenea direcţie de abordare sociologică a fost consacrată de către sociologia dramaturgică printr-unul dintre iniţiatorii ei, E. Goffman. Vom desfăşura interpretările noastre într-un cadru dialogal tocmai cu această perspectivă asupra manifestării omului pe scena vieţii.

Expresivitatea insului implică, ne avertizează cel mai însemnat exponent al sociologiei dramaturgice, E. Goffman, două tipuri de "activităţi semnalizante": "expresia voită de ins", intenţionată şi "expresia involuntară", pe care o degajă involuntar conduita lui. Prima ţine de "simbolurile verbale şi de substitutele acestora utilizate pentru a transmite informaţia anume conţinută de aceste simboluri".[956] A doua ţine de acele acţiuni pe care un observator oarecare le consideră "simptomatice pentru actor", adică le percepe ca transmiţând în mod involuntar o informaţie semnificativă. Însăşi "dezinformarea" transmisă prin ambele vehicule este diferenţială, prima implicând şiretenie sau truc, a doua, simulare, duplicitate sau prefăcătorie.

În aceste condiţii, în faţa insului noi trăim nu "ştiinţific", ci inferenţial, cum spune Thomas: "Noi trăim prin inferenţă. Eu sunt, să zicem, oaspetele tău, bunăoară. Tu nu ştii, nu poţi determina ştiinţific, că nu-ţi voi fura banii. Dar inferenţial, eu nu-i voi fura şi tot inferenţial mă ai ca oaspetele tău (am această calitate pentru tine)"[957].

Ţinând seama de expresiile intenţionate sau nutrite şi de cele degajate, putem spune că orice ins va acţiona într-un "mod calculat, exprimându-se astfel încât să lase celorlalţi acel tip de impresie capabilă să provoace (evoce) la ei un tip anume de răspuns, pe care el doreşte să-l

---

[956] Goffman, E.
[957] Idem.

obţină"[958]. Pentru a ilustra această idee, Goffman extrage un lung citat dintr-un roman englez, referitor la modul în care un turist englez îşi face apariţia (intrarea) pe o plajă a unui hotel din Spania. "Avea grijă să evite să intre în raza de atenţie a cuiva. Mai întâi va trebui să le devină cât se poate de clar companionilor săi din acest hotel că (…) nu intrau, la rândul lor, sub nici o formă, în raza atenţiei sale. El privea dincolo de ei, în jurul lor, peste ei, cu privirea departe în spaţiu. Ca şi cum plaja ar fi fost goală. Dacă, din întâmplare, vreo minge aruncată cădea în calea lui, o privea surprins; apoi lăsa să i se vadă un uşor zâmbet amuzat (Preedy cel amabil) (...), o arunca înapoi cu un zâmbet pentru sine, şi nu pentru sau către ceilalţi, apoi continua nonşalant să-şi plimbe privirea pe cercul orizontului. Dar era vremea să facă şi o mică paradă, parada unui Preedy Ideal. Prin mişcări neglijente el lăsa celui ce vroia să privească ocazia să vadă titlul cărţii sale – o traducere spaniolă a lui Homer, un clasic, dar şi cosmopolit – apoi îşi strângea " etc.,etc.[959]

Putem vorbi, iată, despre un "joc al informării". Un individ oarecare "proiectează o definire a situaţiei când apare în faţa noastră şi tot astfel şi ceilalţi, oricât de pasiv ar fi rolul lor, vor proiecta şi ei o definiţie a situaţiei prin răspunsul lor la individul în cauză…"[960]. Aceste "definiri de situaţii" proiectate de feluriţi actori, poartă năzuinţa unei bune "acordări" între ele, încât "să nu fie posibilă nici o contradicţie deschisă"[961]. Această armonie este mai degrabă ideală. În realitate lucrurile se întâmplă astfel încât "fiecare participant este de aşteptat să-şi reprime primele sentimente, transmiţând celorlalţi acele vederi asupra lucrurilor pe care simte că ceilalţi le-ar putea găsi cel puţin temporar acceptabile."[962] "Menţinerea acestei suprafeţe a acordului (...) este facilitată prin aceea că fiecare participant îşi ascunde (conceal) dorinţele în spatele propoziţiilor care susţin valori pe care oricare dintre cei prezenţi se simt obligaţi să le slujească."[963]

Goffman crede că lucrurile se petrec după regula unei "diviziuni relative a muncii definiţionale" (definitional labour), în sensul că fiecare "participant" "are voie să stabilească" un fel de "regulă" asupra acelor chestiuni care "sunt vitale pentru el, dar nu sunt imediat importante pentru ceilalţi. (...) În schimbul acestei concesii el e dispus să tacă şi să nu se amestece în acele chestiuni importante pentru ceilalţi, dar fără imediată importanţă pentru sine".[964]

În viziunea lui Goffman, aşadar, "omul natural" sau obişnuit, adică "insul", un oarecare, de pe scena vieţii, nu este tot una cu "omul simplu". El seamănă, mai degrabă cu acel "hombre secreto" al Balthasar Gracian, fiindcă are grijă să "regizeze" în propria lui conduită şi în propriile lui prestaţii, un permanent joc de planuri, în care se îmbină şiretenia (*deceit*) cu prefăcătoria (*flawing*) admisă tacit de toţi. Omul obişnuit, deci, nu e nici simplu, nici natural, ci oarecum "conspiraţional", în sensul că mânuieşte spontan o artă a "ascunzişurilor", ca şi cum, împreună cu ceilalţi, ar admite o "minimă conspiraţie". Acel modus vivendi interacţional, la care ajung toţi cei care stau întâmplător într-o interacţiune oarecare (o discuţie, de pildă), se bazează pe faptul că toţi admit în mod tacit să nu fie radicali şi deci "indiscreţi" cu "problema care pare importantă" pentru celălalt, astfel încât îi conced aceluia o "tăcere". Curiozitatea analizei goffmaniene este să nu observe că această predispoziţie concesivă, această „conspirativitate" inocentă nu este altceva decât străduinţa unanimă de a fi buni suprapusă cu ciudata şi aparent spontana complicare a felului de a fi a tuturor ori de câte ori vor să fie concesivi, adică buni. Să reţinem oricum această interesantă distincţie dintre omul simplu şi omul obişnuit, fiindcă ne

---

[958] Idem.
[959] Idem.
[960] Idem.
[961] Idem.
[962] Idem.
[963] Idem.
[964] Idem.

avertizează asupra uneia mai adânci, dintre omul bun şi omul care se străduieşte să fie bun într-o lume anonimă, în care lucrul cel mai natural cu putinţă, relaţia cu cel de lângă tine, pare a fi mimată, de parcă celălalt ar fi cu adevărat puţin actor şi chiar este puţin actor, dar nu pentru că voieşte să se ascundă, ci pentru că a uitat să se dăruie în mod simplu şi în toate împrejurările. Ciudată uitare aceasta a omului modern şi mai ales a celui postmodern pe care se reazemă de fapt triumful sociologiei dramaturgice! Recesivitatea comunităţilor morale, bazată pe consensul natural în decizia de a fi buni, explică ascensiunea „scenei", a omului ca actor, a societăţii ca scenă a vieţii, a vieţii ca teatru, a cunoaşterii sociale ca sociologie dramaturgică. Atunci când omul bun şi credincios slăbeşte apare pe scenă actorul.

2. Ruptura de cadru.

Această "trecere sub tăcere" este rădăcina naturală a oricărei conspiraţii şi se constituie într-un argument îndestulător că în orice grup există o "conspiraţie" spontană, naturală, că toţi cei care se adună, sunt predestinaţi, prin chiar acest fapt, să treacă ceva sub tăcere, adică să "conspire". În fapt ce vrea omul obişnuit? Să fie bun cu ceilalţi şi să primească binele lor. Dacă ar fi bun în chip nemijlocit, ar fi nevinovat ca porumbelul şi ca pruncii, dar, în chip ciudat, el pare a se jena să-şi dezvăluie firea cea bună şi atunci recurge la toată recuzita dramaturgică, devine şiret, şi uneori, şiret ca şarpele. Dar în afară de bunătate mai există şi un alt tip de energie care-i cere insului să se comporte ca un actor, cum ar fi de pildă interesul. În viziunea lui Goffman, aşadar, insul este, fatalmente, un "conspirator", astfel încât, arta conspiraţiei apare ca făcând parte din natura şi specificul interacţiunii umane. Tocmai natura aceasta latent secretă a oricărei interacţiuni sociale face posibile "rupturile" (de cadru) în planul interacţiunilor omeneşti, adică „deconspirările".

"Dat fiind faptul că individul proiectează o definire a situaţiei când se află între ceilalţi, putem presupune că sunt posibile evenimente, în cadrul interacţiunii, care contrazic, discreditează sau aruncă îndoială asupra definiţiei sale. Când se produc evenimente disruptive, interacţiunea însăşi poate deveni confuză şi disconfortantă."[965] E ca şi cum „actorul" se află deodată deconspirat ca împăratul gol din povestea lui Andersen. Atâta vreme cât curtenii s-au întrecut în a-şi declara admiraţia faţă de veşmintele împăratului, care de fapt era gol, totul se păstra în limitele „firescului", adică ale acelei tacite conspiraţii publice în jurul „goliciunii" împăratului. Până când ceva a intervenit şi un oarecare a înlăturat vălul acestei „conspiraţii interactive" care alcătuise nucleul interacţiunilor de până atunci. Din clipa aceea totul s-a prăbuşit, interacţiunile s-au rupt şi însăşi legitimitatea ordinii s-a prăbuşit.

Acest fenomen de adevărată "explozie" a "nucleului conspirativ" al interacţiunii provoacă, iată, "rupturi de cadru" (*breaking up of reference frame*) şi poate chiar suspendarea interacţiunii. Şi aceasta pentru că "prezumţiile pe temelia cărora s-au edificat aşteptările privind răspunsurile participanţilor nu mai ţin."[966] Apar stări de jenă, ostilitate, disconfort.

Noţiunile preliminare cu care operează noua paradigmă sociologică (ilustrată, la vârf, de E. Goffman) sunt: interacţiune, întâlnire (encounter), manifestare, audienţă, observatori, coparticipanţi, rol, rutină, rol social, faţadă, culise, scenă, realizare dramatică etc.

Le vom prezenta pe rând, în tentativa de a face inteligibilă maniera în care omul ajunge să-şi piardă simplitatea şi inocenţa devenind actor complex pe scena vieţii, între alţi actori care se străduiesc să joace, nu să trăiască. Cea mai teribilă provocare pentru sociologia noologică este, iată, sociologia dramaturgică, fiindcă aceasta pare a-l pierde cu totul din vedere pe cel ce trăieşte cu adevărat, pe trăitor, subtilizându-l sub condiţia actorului, a celui care nu trăieşte ci joacă roluri. Cu ajutorul etnometodologiei şi al sociologiei dramaturgice vom încerca să reexaminăm noţiunea de trăire şi condiţia omului de pe scena vieţii într-o lume aflată în cădere.

[965] Idem.
[966] Idem

3. Manifestările

"Când un individ joacă un rol, el cere, implicit, observatorilor să ia în serios impresia pe care voieşte să le-o întreţină (that is fostered before them). Li se cere să creadă că personajul pe care-l văd posedă cu adevărat atributele pe care le înfăţişează, că sarcina pe care-o realizează va avea consecinţele care, în mod implicit îi sunt ataşate şi că, în general, lucrurile sunt aşa cum apar."[967]

Prin urmare, un individ este, cum au remarcat Petras şi Meltzer, cum o spune Goffman însuşi, gestionarul impresiilor pe care voieşte să le creeze celor din jurul său. În sensul acesta el poate fi comparat cu un actor. Într-un atare mod trebuie tălmăcită "înţelegerea populară cum că individul dă un spectacol în beneficiul celor ce-l urmăresc", ca şi cum manifestările lui ar avea rolul precis de a livra celorlalţi o anume imagine şi deci de a le crea anumite impresii. Însă tot aici îşi află originea şi o ispită periculoasă pentru om, aceea de a despărţi în-făţişarea, deci faţada, de suflet, şi chiar a face din gestionarea faţadei, a înfăţişării, un lucru mai presus de cele sufleteşti.

Sociologia dramaturgică începe, aşadar, prin studiul acestei prime realităţi compuse din "reprezentaţiile (spectacolele) individului", care evoluează pe scena vieţii obişnuite, zilnice. Primul plan al vieţii în colectivitate este dat tocmai de aceste "reprezentaţii" (performances).[968] Imaginea omului ca fiinţă socială este, iată, aceea a unui actor perpetuu, spectacular şi deci evoluând pe scena vieţii nu atât pentru a trăi pentru sine cât pentru a-i convinge pe alţii de veracitatea "realităţii" pe care-o compune, reprezentaţional, jocul său. El este condamnat să fie interpret şi să-i atragă pe ceilalţi, prin măiestria "interpretărilor" sale (*performances*), înlăuntrul unei "realităţi" care nu este altceva decât suma acestor interpretări. Străduinţa lui cea mai înaltă este de a-i convinge că "realitatea jucată" este "realitatea reală" şi atunci el se transformă într-un tip înclinat să verifice mereu, să cerceteze şi să joace. El devine, fatalmente, un "om conspirativ", gestionează tot timpul impresii, îşi fabrică o realitate, şi o face continuu. La un pol sunt toţi aceia care chiar cred în realitatea aceasta „fabricată", astfel că pierd posibilitatea de a-şi sesiza condiţia de jucători şi numai «sociologul», care este, cu adevărat, omul din umbră, poate avea "îndoieli" şi astfel se poate sustrage acestei "fabricări" continui de imagini şi „realităţi" dramaturgice. El apare, în viziunea aceasta a lui Goffman, ca fiind persoana cea mai conspirată dintre toţi, căci, deşi le apare tuturora asemenea lor, ca ei toţi, el se distinge de ei, pentru că, chipurile, ştie ceva mai mult decât toţi, ştie că ei împreună şi fără excepţie sunt nişte actori, nişte jucători cu măiestrii diferite şi că singurul lor adevăr este că vor din răsputeri să-i convingă pe ceilalţi că ceea ce interpretează este cu adevărat real, fiinţa lor, realitatea lor, când, de fapt, totul este joc şi interpretare, spectacol şi gestionare de impresii. La celălalt pol, "interpretul e posibil să nu fie cu totul absorbit de propria sa rutină" (interpretările sale zilnice, devin, iată, rutiniere, rutina vieţii). Prin urmare, la un pol avem "inocentul", cel ce crede în "rutina" comportării sale, confundând realitatea lui cu rutina manifestărilor sale. La celălalt pol, însă, apare cel ce nu se lasă păcălit de acestă rutină. "Când individul nu crede în propriul său act şi nu se preocupă în fondul său de credinţa auditoriului său (în ceea ce-l priveşte), îl putem considera drept cinic, rezervând termenul «sincer» pentru indivizii care cred în impresia pe care o transmit reprezentările (interpretările) lor"[969].

Sociologia dramaturgică ne oferă, iată, o imagine antropologică ciudată, oarecum paradoxală. "Omul sincer", subînţelegem, nu poate fi niciodată, în vederile acestei sociologii, autentic, el este condamnat să confunde realitatea cu rutina, iar omul autentic, la rândul său, în aceeaşi viziune, este condamnat să fie cinic, nu are acces niciodată la o evoluţie morală. Între

---

[967] Idem.
[968] Idem.
[969] Ibidem.

inocenţă şi autenticitate nu mai e nici o legătură. Când omul a devenit “autentic”, are adică acces la adevărul mai adânc, care-i arată că între rutina conduitei şi adevărul persoanei poate fi un divorţ dramatic (şi scandalos), el şi-a pierdut inocenţa, a devenit adică realist spre acel tip de detaşare pe care o asimilăm cinismului. Realitatea socială se cuprinde între aceşti doi poli: al omului inocent şi al omului realist-cinic, al conspiratorului involuntar şi al celui care conspiră cu toată arta prin care se ţese realitatea, ansamblul relaţiilor cu ceilalţi oameni. Un alt aspect paradoxal pe care ni-l devoalează, prin viziunea ei, această antropologie dramaturgică este că omul inocent nu se poate ridica la măsura acestei realităţi decât prin şiretenie sau truc, în vreme ce tipul omului realist-cinic, o poate face prin duplicitate şi simulare. Iată răsturnarea la care ajunge sociologia dramaturgică goffmaniană: cu cât mai multă şiretenie şi duplicitate cu atât mai multă realitate. Ori ştim de la greci şi de la creştini că adevărul antropologic este exact opus: cu cât mai multă inocenţă, adică puritate, şi spiritualitate, adică autenticitate şi adevăr (*aleteea*), cu atât mai multă realitate. Concepţia lui Platon despre „omul marionetă”, adică cel jucat de aparenţe şi pofte, este în opoziţie cu antropologia dramaturgică goffmaniană. Cât despre omul creştin, ce să mai vorbim?! Vom stărui asupra posibilităţii unei etnometodologii creştine mai încolo. Să reţinem, deocamdată, că sociologia dramaturgică este sociologia omului care şi-a pierdut interioritatea, este omul faţadei, al exteriorităţii pure, al măştii, nimicindu-şi corpul interior şi incendiindu-şi sufletul cu flacăra sterilă a şireteniei şi orgoliului.

“Trebuie să înţelegem că cinicul, cu toată dezinvoltura sa profesională, poate dobândi unele plăceri neprofesionale din mascarada sa (jocul măştilor: masquerade), trăind (experiind) un fel de agresiune spirituală plăcută din faptul că el se poate juca liber cu ceva pe care audienţa îl ia în serios”[970]. Poate că „delincvenţa” reală este nu că cineva ia banii victimelor sale, ci că cel pe care-l socotim „om de încredere” “fură de la toţi credinţa (ne face să credem) că manierele şi înfăţişarea clasei mijlocii pot fi susţinute numai de cei ce fac parte din clasa mijlocie”. Într-un anume sens, victima îşi caută călăul. “Un individ cinic îşi înşeală audienţa pentru ceea ce consideră a fi binele acesteia sau binele pentru comunitate.”[971] Doctorii care se folosesc de efectul placebo sunt un exemplu în acest sens, arată Goffman. Tot astfel, atitudinea inferiorului faţă de superior etc. Individul care porneşte din poziţia lipsei de credinţă interioară în rolul său poate evolua conform modelului descris de Park şi citat de Goffman: “Nu este, probabil, un accident istoric că termenul persoană, în primul său înţeles, însemna mască. Este mai degrabă o recunoaştere a faptului că orice ins, de oriunde şi din totdeauna, joacă, mai mult sau mai puţin conştient, un rol. În aceste roluri ne putem cunoaşte unii pe alţii; în aceste roluri ne cunoaştem şi pe noi înşine.”[972] “Într-un anume sens, şi în măsura în care această mască reprezintă concepţia pe care ne-am format-o despre noi înşine – această mască este sinele nostru mai adevărat, sinele care am voi, ne-ar plăcea să fim. În cele din urmă, concepţia pe care-o avem despre rolul nostru devine o a doua natură şi o parte integrantă a personalităţii noastre. Venim în lume ca indivizi, realizăm un personaj (achieve character) şi devenim o persoană.”[973]

În acest punct se compune şi marea performanţă a acestei viziuni, căci, iată, ni se atrage atenţia asupra adevăratei perspective privitoare la om, ca fiind cel de pe scară, cel ce are de urcat de la condiţia bietului ins aruncat în lume, căci acesta este individul, la starea celui ce se afirmă ca personaj, adică drept subiect şi obiect al sorţilor săi şi de aici la pragul deplinei sale împliniri, ca persoană. Condiţia aceasta este cu adevărat marele dar făcut omului, căci prin această condiţie omul scapă de primejdia de a fi pur şi simplu aruncat în lume, ca în viziunea pascaliană, ori şi mai rău, ca în viziunea cu adevărat cutremurată, spre anarho-nihilism, a postmodernilor. De aici se compune şi şansa unei etnometodologii creştine, căci se iveşte putinţa integrării demersului

---

[970] Ibidem.
[971] Idem.
[972] Idem.
[973] Idem.

sociologic asupra fenomenului tainic al sintezei persoanei, care este chipul omului unificat cu centrul său spiritual real, transcendent, cu Dumnezeu, singurul care-l salvează de la nimicire şi pieirea cea veşnică. Orice individ plasat într-o situaţie nouă parcurge, ne avertizează sociologia dramaturgică, acelaşi ciclu de mişcare înainte şi înapoi, între cinism şi sinceritate, de la necredinţă la credinţă.

4. Faţada. Comportamentul de faţadă

Raportul dintre intimitate şi anonimat din sociologia fenomenologică (în special a lui A. Schütz) este reformulat ca raport între fundal şi faţadă în cadrul sociologiei dramaturgice a lui E. Goffman. Putem spune că problema socială a omului în lumina sociologiei noologice este cum să facă dintr-o lume anonimă una intimă, adică o lume personală sau personalizată şi procesul acesta ne-a fost semidezvăluit de sociologia fenomenologică, ce poate fi divizată, cum am văzut deja, în două mari secţiuni: intimitatea lumii sau lumea trăită a persoanei umane şi lumea anonimă ca lume sintetizată în persoana umană. Problema sociologiei dramaturgice poate fi adusă la două mari secţiuni ale sociologiei noologice, în şi prin care se şi pun temeliile unei etnometodologii creştine: „scena lumii sau faţa omenească" şi „altar sau culise, ori despre centrul spiritual al fiinţei omeneşti". În lumea aşa cum apare în vederile sociologiei dramaturgice, intimitatea, ca valoare emoţională şi ca nemijlocire pură, aproape dispare, căci, în cele mai intime situaţii încă persistă, conform viziunii acesteia, strădIuinţa "partenerului", a celui de faţă (cu tine) de a-şi gestiona impresiile, de a te convinge că impresia pe care ţi-o transmite, în ceea ce-l priveşte, este tot una cu realitatea persoanei sale, într-atât de mult încât jocul, masca, deci, raţiunea persuasiunii sunt mai importante decât adevărul persoanei.

Raportul acesta dintre mască, adică ceea ce afişează un individ prin manifestările sale (performances), şi ceea ce este el cu adevărat, face din realitatea interactivă o realitate nesigură, incertă. Cine este acela care se află în faţa mea? – te-ai putea întreba. Iar el, intuind (anticipând) întrebarea ta, va căuta din răsputeri să te convingă că el este aşa cum îţi apare, aşa cum ţi se înfăţişează, cum ţi se arată. Arătarea la faţă, în loc de a fi discretă şi adânc smerită, devine un spectacol, o comedie bine sau prost jucată, în care trucul se amestecă cu simularea, sinceritatea cu cinismul, neîncrederea cu încrederea etc. Să reţinem, deci, că în noua sociologie dramaturgică, omul este un personaj care interpretează un rol pentru a te convinge de adevărul apariţiei sau înfăţişării sale. Noţiunile de performances (manifestare, interpretare), character (personaj) şi persona (persoană), front (faţadă), stage (scenă), cu derivatele sale: frontstage şi backstage etc., capătă o poziţie centrală în noul discurs. "Am folosit şi folosesc termenul de performances (manifestare, interpretare) pentru a mă referi la întreaga activitate a unui individ desfăşurată pe toată perioada marcată de prezenţa sa particulară în faţa unui grup particular de observatori şi care are o anumită influenţă asupra acestora. Este convenabil să denumim faţadă (front) acea parte a manifestării unui individ care funcţionează într-un mod regulat cu scopul de a defini situaţia şi pe sine pentru cei ce observă sau urmăresc manifestarea acelui individ. Faţadă, deci, este echipamentul expresiv al unei firi (naturi) standard, folosit intenţionat sau involuntar de individ, pe durata manifestării sale."[974] Ne întâlnim, iată, în chip neaşteptat, cu teoria formei fără fond, amplu îmbrăţişată de mişcarea intelectuală în cultura română din ciclul ei modern. Mutarea accentului vieţii publice, de grup şi individuale, de pe conţinut pe formă, dinspre fundalul moral spre faţada amoralismului postmodernilor, este iată punctul de întâlnire a teoriei formelor fără fond cu teoria goffmaniană a faţadei jocului social, interactiv. Singura diferenţă este că un Maiorescu, de pildă, leagă forma fără fond de acele momente istorice marcate de un aprig decalaj între planul manifestărilor publice, înfăţişate, şi planul trăirilor efective, nearătate, sau de fundal,

[974] Idem.

pe când un Goffman generalizează ideea aceasta la natura umană, la esenţa omului ca fiinţă socială, ceea ce evident ni se pare prea mult.

Să reţinem la acest prag că, în lumina sociologiei dramaturgice, în orice manifestare se pot distinge cadrul (*setting*) propriu zis, implicând "mobilier, decor, şi celelalte repere de cadru care formează scena". Cadrul, în general, este fix, astfel că performerii (interpreţii) nu pot să-şi "joace" rolul decât într-un loc potrivit pentru acesta. Numai în situaţii excepţionale, "cadrul" este mişcător, adică se deplasează, îi urmează pe "interpreţi" (performers); "vedem asta în cortegiile funerare, parada civică, în procesiunile ca de basm în care apar regi şi regine etc."[975]

În aceste cazuri, protecţia performerilor este asigurată de "sacralizare". Această protecţie a persoanelor "sacralizate" le distinge pe acestea de "performerii" claselor plebee. Vorbind despre aspectele scenice ale "faţadei" n-am dat atenţie specială "ansamblurilor de echipamente emblematizante (*sign-equipements*)" pe care performerii le pot mobiliza pentru perioade scurte de timp. "Este caracteristic pentru ţările din Apusul Europei, şi aceasta este şi sursa stabilităţii lor, ca un mare număr de cadre luxuriante să se afle la dispoziţia celor ce-şi pot permite să se folosească de ele"[976] drept „echipamente emblematizante", ca un fel de semnalizări de blazon (*for hire*). Goffman citează un exemplu din Marea Britanie: "chestiunea legată de cât de departe merge cel ce s-a ridicat la vârful ierarhiei civile în a prelua «tonul» sau «culoarea» altei clase decât aceea căreia îi aparţine prin naştere este delicată şi dificilă. Singura informaţie sigură asupra chestiunii este dată de cifrele privind apartenenţa la marile cluburi londoneze. Mai mult de trei pătrimi din înalţii funcţionari publici aparţin unuia sau mai multor asemenea cluburi de înalt statut şi de lux considerabil, unde taxa de intrare poate fi de 20 de guinee sau mai mult, iar subscripţia anuală de la 12 la 20 guinee. Aceste instituţii sunt de nivelul clasei înalte (nu a celei mijlocii) în premisele lor, dimpreună cu echipamentul, stilul de viaţă practicat acolo, întreaga lor atmosferă..."[977] Problema "echipamentului emblematizant", aşadar, deschide perspectiva sociologiei "persoanelor publice" sau, mai exact, a acelei zone din societate, care nefiind privată, ci publică, nu-şi pierde intimitatea ci, din contră, redistribuie valorile expresive ale intimităţii după o regie spectaculară, de faţadă. A fi de faţă nu mai înseamnă a fi nemijlocit şi intim sau spontan faţă-în-faţă, ci a te în-făţişa. Este cea mai teribilă încercare a omului social, aceea de a-şi pierde ori a-şi desfigura chipul, refugiindu-se cu totul în strategiile închipuirii, ale în-făţişării.

Sociologia dramaturgică a faţadei este o sociologie a "înfăţişării" persoanei. Tema creştină a "arătării la faţă" capătă înţelesuri noi aici, care arată câtă degradare şi decădere este în morala convenţională a claselor înalte, excesiv preocupate de aceste "echipamente emblematizante" pentru a se în-făţişa celorlalţi, a li se arăta.

Faţa se confundă cu faţada. Iar faţada cuprinde atât elementele de decor fizic-spaţial (ceea ce numim cadru) cât şi pe cele de "decor personal" sau de "faţadă personală", cum o denumeşte Goffman. Degradarea chipului prin accentul pus pe în-făţişare devine un fenomen inteligibil numai de pe poziţia unei etnometodologii creştine a chipului, adică de la înălţimea teologiei marii taine a luminii de pe Muntele Tabor; chestiunea este accesibilă în principiu de pe poziţiile unei sociologii creştine. Arătarea la faţă este o taină care se împlineşte în cadrul unui moment de totală descoperire a persoanei în lumina adevărului ei, adică a darului pe care-l poartă pentru ceilalţi nu pentru sine, pe când în-făţişarea este un fenomen de orgoliu, o mască, adică o formă fără fond, un chip fără lumină spirituală, doar un biet spectru care abia de poate să ascundă irealitatea mascată. Aşa se şi petrece minunea de pe Munte, a schimbării la faţă, ca scenă de lumină, de arătare a chipului interior în lumina dumnezeirii Sale. În-făţişarea lasă loc luminii chipului arătat.

---

[975] Idem.
[976] Ibidem.
[977] Idem.

"Dacă folosim termenul de «cadru» (setting) pentru a ne referi la aspectele sau părţile scenice ale echipamentului expresiv, putem folosi termenul de «faţadă personală» pentru a ne referi la alţi itemi ai echipamentului expresiv, itemi pe care în mod intim îi identificăm cu performerul însuşi şi care ne aşteptăm să-l urmeze pe acesta oriunde s-ar duce. Ca parte a «faţadei personale» putem indica: insignele de birou sau de rang, vestimentaţie, sex, vârstă şi caractere rasiale, statură şi arătare, postură, moduri de vorbire, expresii faciale, gesturi corporale etc."[978], adică toată recuzita deşertăciunii sociale.

Unele dintre semnele acestea sunt definitive (caracteristicile rasiale), altele, din contră, "sunt tranzitorii şi pot varia chiar pe durata unei manifestări efective de la un moment la altul"[979].

Goffman divizează aceşti stimuli (semne) ai "faţadei personale" în "înfăţişare" (appeareance) şi "maniere" (manners), în conformitate cu funcţia îndeplinită de informaţia pe care o transmit aceşti stimuli-semnale. Înfăţişarea poate fi utilizată pentru a ne referi la acei stimuli care funcţionează spre a ne informa asupra statutului social al performerului. „Aceşti stimuli ne vorbesc şi despre starea rituală temporară a insului: adică starea în care se află, angajat fiind în activităţi sociale formale, sau în recreaţii informale; când îşi celebrează o nouă fază a ciclului de viaţă etc".[980]

La rândul ei, noţiunea de maniere poate fi utilizată, precizează Goffman, pentru a ne referi la "acei stimuli care funcţionează spre a ne avertiza asupra rolului interactiv pe care performerul ne aşteaptăm să-l joace într-o situaţie dată."[981]

De exemplu, o "manieră apologetică" poate să ne lase impresia că performerul este predispus să urmeze comanda altora etc.

Este de aşteptat să existe o anumită congruenţă între înfăţişare şi manieră. Şi această congruenţă este uneori foarte mare, ca în cazul unei "procesiuni de mandarini" într-un oraş chinez. Alteori, însă, cele două laturi ale "faţadei personale" tind să se contrazică reciproc, ca atunci când „un ins de stare socială înaltă se comportă egalitarist, apologetic sau intimist, în faţa unei anumite audienţe. Mai mult chiar, este de aşteptat ca între înfăţişare, manieră şi cadru (sau scenă) să funcţioneze o congruenţă puternică".[982]

Goffman ne previne că această congruenţă este un tip ideal care ne ajută să devenim sensibili la excepţii (Goffman prezintă cazul lui Rosen Stevens, agentul imobiliar care a gestionat vânzarea lui Empire State Building, el însuşi locuind într-o căsuţă mică, având un birou obscur şi sărăcăcios etc.).

Una dintre proprietăţile faţadei sociale este, în lumina sociologiei dramaturgice goffmaniene, aceea de a induce altor persoane rutinele asociate unei situaţii date şi de a le transfera asupra altor situaţii. Faţada, deci, este inductivă, stimulează comportamentul de imitaţie. Deşi "standardele abstracte" care compun faţada socială a unei rutine (mod de a fi, repetitiv) sunt variabile de la o situaţie la alta, indivizii tind să le imite. Apare, deci, tendinţa ca o rutină, o conduită, să fie prezentate prin "faţadele lor sociale", adică printr-o categorie de "standarde abstracte" pe care "performerii" vor să le sugereze (inducă) celorlalţi. Într-o fabrică de parfurmuri, de pildă, funcţionarii obişnuiesc să se îmbrace în halate albe, voind a sugera ceva clinic, de încredere (adică, vrând a furniza clientului impresia că sarcinile delicate realizate de aceste persoane sunt săvârşite într-un mod, o manieră de încredere, înalt standardizată".[983]

---

[978] Idem.
[979] Idem.
[980] Idem.
[981] Idem.
[982] Idem.
[983] Idem.

"Există motive să credem că pentru un mare număr de acte funcţionează tendinţa ca acestea să fie prezentate din umbra (spatele) unui mic număr de faţade şi că această tendinţă ţine de o dinamică naturală a organizărilor sociale."[984]

Problema este de o mare importanţă în sociologia dramaturgică şi vom insista asupra ei. Să reţinem deci, că, în viziunea acestei noi abordări, orice act are o zonă de umbră, un spate al său şi, deci, un număr de faţade, încât ceea ce este "în spate" nu coincide cu ceea ce este în faţă, fundalul, zona de umbră, de culise, nu coincide cu faţada, cu zona de pe scenă. Faţada este prezentată în conformitate cu standardele abstracte ale actului respectiv, nu cu aspectele concrete, cu particularităţile clarobscure şi neînfrumuseţate (neabstractizate) ale actului respectiv. Tendinţa actorului (a performerilor) de a se prezenta în conformitate cu trăsăturile categoriale (tiparul ideal) ale activităţii (manifestării) lor este, iată, o lege generală a conduitei. Omul nu caută înfăţişările care-l individualizează şi îl concretizează naturalistic, ci pe acelea care-l categorializează, adică îl apropie de genul proxim (nu de diferenţa specifică). El vrea să semene nu cu cineva, ci cu categoria generică a actelor sale (a activităţii sale de un gen sau altul). Toţi cei care fac parte dintr-o categorie sunt obligaţi să menţină "aceeaşi faţadă socială" în anumite situaţii. Riscul ca cel din spatele categoriei să nu fie mai mult decât un individ abstract este, pentru omul faţadelor, total. Omul faţadei este mai mult decât un biet individ din spaţiul social abstractizat de rutinele sociale, dar este cu siguranţă mai puţin decât omul categorial, luminos şi predictibil. Omul faţadei are sclipire sau, mai riguros, luciu, dar n-are lumină proprie. Omul categorial are lumina categoriei, chiar dacă n-are sclipirea înfăţişării, luciul feţei fără chip, al faţadei fără suflet.

5. Idiom apusean şi burghezie balcanică. Faţadă şi fundal. C Rădulescu Motru

Dar problema "înfăţişărilor", a feţelor multiple, priveşte societăţi întregi, care pot fi şi ele marcate de un "divorţ" între fond şi "faţada socială". A le cunoaşte doar prin faţada socială ar fi de fapt tot una cu o necunoaştere. Este suficient să ne gândim, bunăoară la faţada de tip apusean a societăţilor din Răsăritul Europei, care este prea adeseori o formă fără fond, lipsită adică de substanţă. A-ţi imagina că ai dobândit cunoaşterea acelor societăţi atunci când le-ai examinat formele ar fi o eroare. Mai mult chiar, a infera ceva cu privire la "fondul" lor sufletesc pornind de la lipsa de substanţă a formelor, ar fi o eroare încă şi mai mare. O formă fără fond nu înseamnă o "societate" lipsită de fondul ei propriu, ci o societate silită, prin stilul de viaţă al elitelor ei, să adopte forme străine de fondul ei sufletesc, ceea ce-o aduce să trăiască în şi prin acele "forme goale", potrivnice fondului organic. Încât viaţa acelei societăţi va fi marcată de tristul şi absurdul deznodământ de a trăi în şi după formule silnice, adică total străine de adevăratul ei fond sufletesc, tocmai pentru că noua pătură superpusă i le impune. Sufletul acelei societăţi se piteşte în ungherele întunecoase ale fiinţei sale lăuntrice şi ceea ce rămâne la vedere este forma peticită cu de toate, luate de oriunde numai de acasă nu. Totul se deformează. Patriotismul devine frază patriotardă lipsită de orice simţire interioară, credinţa devine afiş de duminică, fariseism agresiv, bogăţia prilej de autoslăvire ca în idolatriile orientale, cultura o simplă decoraţie menită a da un anume lustru fără de lumină interioară statusului celor bogaţi etc. Totul este chip fardat, mască de om pe chip de fiară, desfigurare şi agresivă închipuire. Problema este necercetată de Goffman, dar a fost amplu examinată de teoreticienii români ai formelor fără fond. Am putea spune că aceştia au sesizat condiţia unei societăţi silite să aibă un chip în "culise" (*backstage*, cum ar spune Goffman), şi altul pe scenă (frontstage, cu termenul goffman-ian), unde ascultă de indicaţiile de regie (*performed cues*) ale agenţilor influenţei şi formei împrumutate, fie ele orientale fie apusene. Ieri au fost ruso-sovietice, azi sunt apusene. Acele indicaţii nu au nici pe departe sensul general şi calitatea de reguli legitime, pe care le posedă în

[984] Idem.

Apusul Europei. Celor mai mulţi asemenea indicaţii nu le spun aproape nimic, nici chiar atunci când sunt somaţi să le pună în aplicaţie. Astfel se naşte stilul obedient, servilismul, aglutinate în una şi aceeaşi persoană cu obrăznicia, cu cinismul şi agresivitatea. Societăţile acestea, în frunte cu elitele lor, devin deosebit de agresive cu propria lor fiinţă interioară, adică tocmai cu fiinţa spirituală, care le reaminteşte chipul cel adevărat, cel omenesc, desfigurat până la masca cea mai hidoasă. Aşa arată burghezia nouă de azi, despiritualizată, moartă sufleteşte, cu chipul desfigurat de nepotrivirile măştii. În societăţile formei fără fond, bogăţia desfigurează omul.

Statul, în loc de a lucra spre corecţia acestei monstruoase tendinţe, devine, prin oamenii acestor influenţe şi ai acestor indicaţii, un "regizor" care se îngrijeşte să fie aplicate exigenţele de regie ce decurg din acel idiom de împrumut. Oamenii aceştia, practic, de cele mai multe ori, nu cred nici măcar ei în acel idiom instituţional apusean. Referindu-se la profilul lor, la finele secolului trecut, Eminescu scria despre ei: "Neavând nici tradiţii, nici patrie, nici naţionalitate hotărâtă [îi] vedem punându-se la discreţia străinilor şi votându-l când pe regele Strousberg, când răscumpărarea. (...) Domnia fanariotă şi scurgerea sistematică de (...) faliţi în şesul ţării româneşti a ţinut 121 de ani". Aceste elemente din care s-au compus segmentele predominante ale capitalismului speculativ excelau prin "ura instinctivă contra tuturor elementelor istorice şi autohtone ale acestei ţări" şi prin străduinţa "de a introduce în toate ramurile legi străine, neadaptate nici intereselor, nici naturii ei."[985] Singura noutate pe care-a adus-o sfârşitul de secol şi de mileniu în privinţa profilului acestei clase creată de imitaţie se referă la profilul ei etnologic fiindcă, de fapt, noua pătură superpusă nu mai are scuza de a fi străină. Ea este autohtonă pur sânge, dar tot atât de străină de localnici şi de fără de suflet ca şi elitele de ocupaţie care n-ar cunoaşte nici limba localnicilor, darmite sufletul şi tradiţiile lor.

Proporţia acestor mânuitori ai "idiomului apusean" ori oriental, de ieri şi de azi, este redusă. Puterea lor neaşteptată şi nepredictibilă prin numărul lor se explică, ne spusese Eminescu şi accentuase în alt orizont de timp C. R. Motru, prin pârghiile care-i susţin şi care se află toate "în afară", în forţele externe care-i susţin: "deşi poporul român e numeros, lupta lui e disproporţionat de grea, de vreme ce aceşti oameni s-au sprijinit pe străini. Aduşi la putere de Rusia, susţinuţi azi de alianţa austro-ungară, vedem pârghiile care-i ridică aşezate în afară, pe când înlăuntru nu avem decât poporul nostru propriu, exploatat cu neomenie, sărăcit, scăzând numeric şi fără o conştiinţă limpede de ce ar trebui să facă."[986] Problema discrepanţelor dintre "înfăţişare" (faţadă) şi fond, adică "realitatea efectivă", este examinată în detaliu de Goffman prin cele şase discrepanţe, asupra cărora vom reveni mai jos. Ascunderea discrepanţelor reclamă recurgerea la "decoraţii" de faţadă, care, în acest caz, sunt recunoaşterile şi instituţiile metropolei. Operaţia aceasta este denumită de Goffman "idealizare". Ea a făcut, în România, obiectul analizei lui Maiorescu, Eminescu, Motru, Caragiale. În anumite condiţii, acest regim al discrepanţelor dintre faţadă şi fundal este explicit susţinut, protejat de "marile puteri".

Teoria protejării oamenilor de faţadă apuseană de către puterile metropolei a fost elaborată de către C. C. Giurescu în contextul analizei fenomenului "sudiţilor" după tratatul de la Kuciuk-Kainargi (1774). "Problema sudiţilor a fost o consecinţă a tratatului de la Kuciuk-Kainargi, care dădea posibilitate puterilor străine să înfiinţeze consulate în alte centre urbane pentru a proteja pe supuşii lor."[987]

Tratatul acesta deschide în Principate seria proceselor istorice de introducere a "faţadei apusene", adică a intrării pe scena românească a oamenilor cu orientare apuseană de faţadă, dar cu un fond sufletesc în care se regăseşte tiparul "muncii murdare", adică orientarea compradoare, conduita de pradă, speculaţia cu banii şi cu puterile, inclusiv cu cele morale, cum ne-o arată înclinaţia lor spontană spre sofism şi demagogie, şi dispreţul faţă de localnic.

---

[985] Idem.
[986] Idem.
[987] Idem.

"A fortiori adoptă această ipostază (de sudit) elementele străine, care vin de peste hotare, cum sunt sud-slavii, emigraţi la noi în urma războaielor ruso-turce, evreii veniţi în număr din ce în ce mai mare din fosta Polonie, grecii din oraşele Peninsulei Balcanice etc. Până la 1800, fenomenul nu are o intensitate prea mare, după 1800, el ia însă proporţii îngrijorătoare."[988]

Treptat, condiţia de sudit va fi adoptată şi de autohtoni, după ce aceştia se vor convinge de avantajul acestei "formule sociale". Prin urmare, sociologic vorbind, suditul este omul faţadei străine, un om de faţadă, care, în schimbul adoptării "idiomului" comandat de metropolă, şi al aplicării sale în compoziţia "decorului" social al conduitei, primeşte protecţia marii puteri, a metropolei. Lucrul este clar sesizat de C. C. Giurescu, când remarcă "tendinţa sudiţilor de a constitui un fel de «stat în stat», de a se sustrage judecăţii obişnuite a ţării (...), de a nu fi impuşi (impozitaţi, n. n., I. B.) la fel ca autohtonii", ceea ce a provocat reacţia acestora din urmă. Cei mai numeroşi sudiţi, mai remarcă Giurescu, erau sudiţii austrieci"431. Ponderea acestor oameni, care foloseau faţada apuseană, era însemnată (numai în Bucureşti, remarcă C. C. Giurescu, erau 1795 de sudiţi, dintre care 1226 supuşi austrieci). Ne dăm seama cine stăpânea, de fapt, în Principate şi, în acelaşi timp, înţelegem că instrumentul dominaţiei era, pur şi simplu, aparatul faţadei, acel front equipement, cum ar spune Goffman. Prin urmare, nu condiţia etnică este incriminabilă la un asemenea sistem şi la categoriile care-l susţin, ci condiţia de sudit, adică de agent care-şi extrage puterile nu din potenţialul spiritual sau de avuţie propriu, ci din condiţia de sudit, de protejat al cuiva, putere străină ori putere locală înstrăinată de interesele societăţii locale.

Penetraţia comercială apuseană îmbracă, iată, forma aceasta şi se explică sociologic exact prin legea "faţadei sociale"."Consulatele erau un fel de «aparate de protecţie», având totodată şi o funcţie ascunsă, de «agenţii străine» (un fel de «stabilimente» ale capitalului comercial şi uzurier)"[989].

O mare parte din averile astfel acumulate erau folosite pentru a susţine aparatul faţadei apusene (*to foster the front*): "spre deosebire de gentlemanul-pirat englez, de corsarul italian sau de armatorul francez, care-şi drenau comorile spre patrie şi astfel contribuiau la declanşarea acelui strălucit proiect uman (Revoluţia industrială), [pseudoelitele din România] foloseau comorile adunate prin uzură, comerţ şi prebendă, pentru consum sau pentru speculaţiile puterii", adică pentru aranjarea decorului, pentru susţinerea faţadei (accesul la putere garanta accesul la protecţia faţadei sociale)[990]. Fenomenul acestei disparităţi dintre aparatul faţadei, al "decorului" apusean, şi fondul organic a fost amplu examinat, cercetat în toată profunzimea consecinţelor sale, de M. Eminescu: "Se ştie, înainte de toate, că adevărata naţiune, patru din cinci părţi ale poporului nostru, nu ia parte la viaţa publică, a cărei sarcini le poartă însă mai greu decât oricine altul. Aceste patru din cinci părţi sunt sătenii..." cari "n-au nimic în comun, nici măcar originile, necum interesele sau altceva, cu «pătura superpusă» (...). Deasupra acestui element numeros şi mai nefericit totodată, există ţara legală, sau ceea ce «Românul» botează cu numele de «naţiune», iar paralel cu ţara legală există elementele parazitare cari şi-au făcut din politică o meserie foarte lucrativă..."[991] Este clar deci că această "pătură" şi-a făcut din politică, adică din "mânuirea" faţadei sociale o meserie care, pe lângă faptul că-i aduce mari câştiguri, îi permite să-şi ascundă "munca murdară" (actul parazitar). Şt. Zeletin va merge până acolo încât va considera că disparitatea dintre faţadă şi fundal va crea "două pături suprapuse, perfect duşmane: o structură economică socială modernă şi un spirit medieval concretizat într-o serie de curente culturale reacţionare. Acestea sunt două serii de evoluţie..."[992] Însă şi Zeletin acceptase că "societatea

---

[988] Idem.
[989] Idem.
[990] Idem.
[991] Idem.
[992] Idem.

noastră modernă se reduce la adoptarea de «forme fără fond» din Apus"[993]. Deosebirea lui Zeletin de ceilalţi sociologi ai "faţadei sociale" constă în aceea că, în viziunea sa, faţada nu provine din opera burgheziei (care, în abordarea lui, a creat "aparatul circulaţiei şi al schimbului, chiar dacă, din nevoile începutului, a creat şi birocraţia parazitară"), ci din opera culturii reacţionare: "cultura și metoda junimiştilor", apreciază el, reprezintă un "simplu formalism", preluat pe linia "culturii reacţionare apusene" pentru a-l contrapune transformărilor capitaliste. Adevăratul mare teoretician al "aparatului de faţadă" şi a efectelor sale stricăcioase asupra fondului este însă C. Rădulescu-Motru, iar studiul său, cu care va debuta "sociologia dramaturgică" la scară europeană, datează din 1904, adică anul în care şi-a publicat "Cultura română şi politicianismul". Aici sunt elaborate toate conceptele noii paradigme: "scenă" şi "culise", "faţadă" şi "personalitate de faţadă", "muncă murdară" şi "decor", "idealizarea" şi adevărul sociologic al acesteia, raportul dintre "idiomul apusean" şi efectele "murdare" ale adoptării sale în "periferie" etc.

---

[993] Idem.

II. Chipul şi masca. Trista comedie a modernizării. C. R. Motru

1. Ademenirea scenei şi tristeţea culiselor.

Când manifestările de faţadă se despart de fondul sufletesc, avem de-a face cu ceea ce Motru numeşte "personalism anarhic", cu manifestări anarhice ale funcţiunilor sufleteşti pe scena publică a unei societăţi concrete. Insul care se grăbeşte să devină un personaj, dar eşueajă în a se afirma ca persoană umană întregită, ca cel ce şi-a unificat chipul cu centrul său spiritual, care este însuşi Dumnezeu, inaugurează acel fenomen primejdios pentru un stat şi o societate, pe care Motru îl asimilează personalismului anarhic. Scena publică ne înfăţişează evoluţii pe cât de zgomotoase, pe atât de găunoase. Când scena publică este copleşită de cei care una înfăţişează pe scenă şi alta sunt în fundal, avem de-a face cu "falsificarea culturii" (ceea ce Motru numeşte "pseudocultură") şi cu "personalismul anarhic". Totul este schimbare de faţadă, în conformitate cu tiparele apusene, în genere împrumutate, dar în contradicţie cu fondul sufletesc local. Modificarea decorului pentru a dobândi înfăţişarea apuseană a fost legea sociologică de bază a întregii clase politice şi capitaliste româneşti. Ieri ca şi astăzi. Evoluând pe scenă după maniere şi formule apusene, această "clasă nouă" reuşeşte să ascundă, în planul de fundal şi în culise, o viaţă cu apucături orientale, în care predomneşte luxura, malversaţia, dezinteresul până la cinism pentru binele public, în ciuda afişării zgomotoase a "frazei patriotice" şi a formulei europeniste.

Aceşti bogaţi grandilocvenţi de pe scenă sunt de o micime sufletească până la moartea spirituală, afişând orice, inclusiv conduita de credinţă, uitând că singura măsură a credincioşiei lor este exprimată de Dumnezeu în parabola bogatului. „..Învăţătorule bun, ce să fac ca să moştenesc viaţa veşnică?", l-a întrebat tânărul bogat pe Iisus.

„Iar Iisus i-a răspuns:… Ştii poruncile: Să nu ucizi, să nu săvârşeşti adulter, să nu furi, să nu mărturiseşti strâmb, să nu înşeli pe nimeni, să cinsteşti pe tatăl tău şi pe mama ta.

Iar el I-a zis: Învăţătorule, acestea toate le-am păzit din tinereţile mele. Iar Iisus, privind la el cu dragoste i-a zis: Un lucru îţi mai lipseşte: Mergi, vinde tot ce ai, dă săracilor şi vei avea comoară în cer; şi apoi luând crucea vino şi urmează Mie.

Dar el întristându-se de cuvântul acesta, a plecat mâhnit, căci avea multe bogăţii. Şi Iisus uitându-Se în jur, a zis către ucenicii Săi: Cât de greu vor intra cei bogaţi în împărăţia lui Dumnezeu!"[994] Şi: „Fiilor, cât de greu este celor ce se încred în bogăţii să intre în împărăţia lui Dumnezeu!

Mai lesne este cămilei să treacă prin urechile acului decât bogatului să intre în împărăţia lui Dumnezeu."[995]

Dumnezeu îi arată bogatului scara către adevărata credinţă şi deci către chipul cel adevărat. Este scara virtuţilor. Câţi dintre bogaţii de azi ar putea să-i răspundă lui Dumnezeu ca tânărul bogat din Evanghelie: „Învăţătorule, acestea toate le-am păzit din tinereţile mele." Iar despre măsura adevăratei iubiri şi deci a realei credinţe, singura prin care bogaţii pot să-şi verifice singuri adevărul credinţei şi iubirii lor, aceasta este cuprinsă în ultima poruncă a lui Dumnezeu către tânărul bogat: „Mergi, vinde tot ce ai, dă săracilor şi vei avea comoară în cer". Este virtutea schimbării comorilor. Ea cere bogatului să schimbe comorile adunate pe pământ cu comoara din cer, care este comoara iubirii şi sacrificării de sine pentru binele săracilor, a celor mulţi, aşa cum cere adevărata milă creştină şi iubire creştină. Vor putea împărţi ei comorile adunate pe pământ, schimbându-le astfel pe comoara din cer, a facerii de bine, a milei şi iubirii de cei mulţi? Iată problema gravă a discrepanţei dintre formă şi fond, dintre faţadă şi fundal, dintre chip şi închipuire.

---

[994] Idem.

[995]

Motru va denumi, la 1904, această discrepanţă, o atare ruptură radicală între faţadă şi fundal, între formă şi fond, între manifestările exterioare şi fondul interior, pseudocultură. Punerea în scenă (*staging*), preocuparea de a fi... "apusean", mergea până la refuzul limbii vernaculare şi adoptarea limbii la modă în conversaţiile de salon, ba chiar şi în cele de la curte. La 1900 se puneau în scenă spectacole de teatru în limba franceză, ceea ce-a declanșat protestul studenţimii de atunci în frunte cu N. Iorga. Intervenţia, deosebit de agresivă, a forţelor de ordine pentru a-i împrăştia pe demonstranţi (ca un veritabil corp de protecție a "faţadei") l-a determinat pe Iorga să intre în politică spre a susţine lupta împotriva faţadei mincinoase, a formei fără fond, lupta împotriva "pseudoculturii".

"În aparenţă, pseudocultura cuprinde aceleaşi elemente pe care le întâlnim şi în cultura adevărată. Un popor în stare de pseudocultură cunoaşte toate valorile sufleteşti pe care le întâlnim şi la poporul cult. Religiune, ştiinţă, invenţiuni tehnice etc., toate sunt la el în fiinţă, şi încă uneori sub o formă mai sclipitoare. (...) În special organizaţiunea lui politică nu lasă nimic de dorit în aparenţă. (...) Artiști, savanţi, apostoli morali prin cuget și faptă, tehnicieni etc. întreţin în viaţa publică o agitaţie febrilă. (...) Nu este aspiraţiune aiurea, care să lase rece [acea societate]; nu este obicei sau instituţiune care să n-o intereseze. (...) Harta acestui suflet este boită în culorile cele mai variate. Privită de departe, ea este de o strălucire ademenitoare. (...) De aproape însă realitatea te întristează. Culorile variate de pe harta acestui suflet te fac să bănuieşti hotarele atâtor colonii în care se exercită influenţe deosebite şi străine una de alta. Agitaţia vieţii publice îţi indică lipsa ei de originalitate; comprehensiunea sufletului [la forme străine] lipsa de adâncime. (...) Simţim lipsa armoniei între aceste multiple însuşiri. (...) Ca în casa unui parvenit, unde suntem izbiţi de discordanţa dintre interiorul sufletesc al stăpânului şi exteriorul mobilei (...); ori asistând la fanfaronada fricosului, prevedem lipsa de energie. (...) E sentimentul ce-l avem că forma şi fondul nu se corespund; că ne găsim în faţa a ceva rău întocmit."439 Viaţa pe scenă este, așadar, foarte bogată. Dar şi cu totul înşelătoare. De aproape, fundalul te întristează. Nimic din ce este pe scenă nu este confirmat în planul de fundal, în culise (*back stage*).

Realitatea sufletească suferă de această "disritmie", dizarmonie a funcţiilor şi însuşirilor, de un decalaj al funcţiilor şi însuşirilor, dintre "zgomotul" manifestărilor exterioare şi deficitul energetic interior, al fondului. Aidoma unor "organisme lăuntric depresive" şi exterior agitate, aceste societăţi trădează o realitate noologică atinsă de acest deficit, o realitate degradată sau decăzută (căci slăbiciunea ei reală, de fond, o face să fie cu mult mai jos decât o arată manifestările exterioare. Fondul căzut contravine tot timpul formelor cu strălucire aparentă, astfel că "scăzământul" acesta energetic nu este vizibil ochiului neexperimentat şi deci nepregătit să-l vadă).

Societatea în care predomină acest personalism anarhic şi pseudo-cultura este "plină de reformatori, adică de imitatori de tot ce se vede la străini. Tradiţia în ea nu se respectă şi nici competenţa profesională. Un singur cult este la ea în floare: cultul incompetenţei. «Ştii cine sunt eu?!» (...) Eul este hipertrofiat, în schimb personalitatea amorfă. În ce este specialist domnul cutare? În nimic. Dar este bun pentru toate şi n-are teamă de nici o răspundere..."[996] Oare nu recunoaştem într-un atare profil toată mediocritatea ce are în comun un singur lucru: necunoaşterea istoriei şi a culturii acestui popor? Sunt ei specialişti în ceva, în sociologie, în economie, în etnografie etc.? Singura lor contribuţie se măsoară cu sporirea grupurilor parazitare, ideocratice, care-şi fac o meserie foarte lucrativă din arta dezbinării, din accidentarea corpului social. Într-un cuvânt, ei sunt disoluţia acestui moment nefericit şi întristat de lipsa ripostei, aşa cum s-ar cuveni unui corp care se apără de paraziţi.

"În faţa personalismului anarhic stă personalismul energetic." În ce constă el? În puterea eului de a selecta aptitudinile de muncă şi a organiza mediul de viaţă conform cu direcţia pe care

---

[996] Idem.

o fixează vocaţia. Europa este marcată astăzi de lupta între personalismul anarhic şi personalismul energetic, între capriciu şi vocaţie, între cultul incompetenţei şi al scribului gălăgios (ideologul), pe de o parte, şi cultul muncii şi al specialistului, pe de alta, între scenă şi fundal.

Această luptă atinge tot. Despre naţionalism se spun multe. Se vorbeşte că Europa ar fi traversată de un naţionalism exagerat. Motru ne previne asupra confuziei. "Naţionalismul european nu este însă exagerat, ci anarhic."[997]

Acest fenomen este oarecum paradoxal căci suntem puşi în faţa manifestării unor structuri psihosociale fără o forţă organizatoare interioară. Este ca şi cum omul (individul şi colectivităţile) ar putea fi organizat din afară (nu doar din interior), de parcă ar dispune, pe lângă eul intern, de un eu extern. Apar astfel "maşinării solide de personalitate", create de educaţie şi imitaţie, fără o ridicare pe măsură a eului.

"Individul care trăieşte într-o societate civilizată, indiferent dacă eul său este ridicat sau nu, se găseşte de la început, prin educaţie şi imitaţie, cu o maşinărie solidă de personalitate. El comunică mai uşor cu semenii săi; are în memoria sa principii de morală şi idealuri de activitate; tendinţele sale naturale sunt prin şcoală domesticite şi sistematizate în deprinderi profesionale. (...) Aceea ce civilizaţia nu poate da însă decât indirect şi excepţional, este ridicarea eului, adică dinamica ce pune în valoare maşinăria personalităţii. (...) Individul care să-şi pună în valoare [această maşinărie] trebuie să aibă în simţirea sa lăuntrică diferenţa de grad dintre aspiraţie şi realitate, dintre aceea ce ar vrea să fie şi aceea ce este; dintre culmea şi valea motivaţiei morale, trebuie să aibă acel pathos al distanţei. (...) Individul înarmat prin împrumut cu o personalitate (...) trebuie să aibă eul său şi resortul său intern, care să pună în mişcare această personalitate: să aibă amorul propriu, curajul, ambiţia, mândria (...) la înălţimea cerută de personalitate. (...) Armătura personalităţii stă adeseori inertă, fiindcă eul care ar trebui să o mişte, este la un nivel prea jos (...) şi atunci, în cazurile acestea, intervin mijloacele artificiale pentru ridicarea eului, sau mai bine zis pentru biciuirea eului şi care mijloace consistă în băuturile narcotice şi excitante, în practicarea morfinei (...) etc. Aceste mijloace artificiale suplinesc momentan resortul înviorător al eului: resort pe care civilizaţia nu-l poate aduce direct. Din această cauză (...), o dată cu întinderea civilizaţiei la toate popoarele pământului constatăm şi întinderea utilizării excitantelor. Sărmana simţire a eului trebuie să se forţeze la o euforie artificială în lipsă de energia ei naturală."[998]

Am dat un citat lung spre a nu fi nevoiţi să repetăm prin parafrazare ideile acestea ale lui Motru. Ceea ce ne învaţă Motru se referă la putinţa manifestării unui fenomen straniu, pe care, în altă parte, l-am examinat în profunzime[999] şi care decurge din discrepanţa între scenă şi fundal, între elementele de faţadă, decorative, extrem de bogate, şi fondul sufletesc, extrem de sărac. Aceasta descrie toate acele fenomene de uzurpare simbolică, de trecere sub marea numelui a unor experienţe şi valori la care n-ai contribuit cu nimic.

În aceeaşi categorie de fenomene se rânduieşte ceea ce Max Weber a denumit „capitalism de pradă", iar von Rathenau, „economie de război". Fenomenul unui asemenea decalaj între forma luxuriantă şi fondul sufletesc extrem de sărac, al trecerii sub marca numelui a unor experienţe şi valori pentru care nu te-ai ostenit niciodată apare şi la elitele şi popoarele care-şi asumă o funcţie subimperialistă. Acestea se consideră elite şi popoare civilizatoare fără a deţine forţa interioară a civilizării, fără a fi creat ele însele ceva nou în istorie, pe care alte popoare să dorească a-l prelua. În absenţa unei forţe interioare (comunitare) proprii, aceste elite adoptă un „eu de împrumut", printr-un tipic fenomen de mimetism, pe care-l consideră forţă interioară proprie. În numele acestui "eu împrumutat", a unei "civilizaţii de împrumut", aceste elite megalomane se consideră îndreptăţite să reclame rolul de a civiliza alte popoare, de a face,

[997] Idem.
[998] Idem.
[999] Idem.

altminteri spus, negustorie cu ceea ce nu le aparţine de drept şi de fapt, distorsionând grav procesele înnoitoare dintr-o arie dată. Un popor, de pildă, care are zeci de miliarde datorii nu poate pretinde a fi factor de civilizaţie economică, fiindcă n-are forţa interioară a acestei civilizaţii. Din nefericire, elitele unor popoare din jurul nostru atestă profilul unor asemenea pretenţii fără fundament, lustrul trufiei marilor imperii defuncte, pe care se consideră chemate să le reînvie fără a avea nici forţa materială nici pe cea spirituală cerută pentru a înălţa o asemenea cupolă a apăsării şi dominaţiei peste popoare mult mai mari şi mai vrednice decât ele.

2. Decor şi fundal. Faţadă şi substrat, formă şi fond.

Ideea centrală a sociologiei interacţioniste şi dramaturgice, conform căreia măsura realităţii este actualitatea ei sufletească, conduce în mod necesar la distincţia dintre o realitate de faţadă şi una de adâncime sau de substrat. Chestiunea va fi amplificată în cadrul etnometodologiei, şcoală extrem de sensibilă la distincţia între cele două planuri ale comportamentului social: un plan de faţadă şi unul de fundal sau de culise (*backstage behavior*). Diferenţa dintre cele două planuri se măsoară cu acel cuantum de cunoaşteri în care se concentrează "informaţiile de regie", cheia sau codul actelor manifeste, vizibile pe "scena" socială. Orice act omenesc are un plan de fundal (de culise) şi unul de faţadă (de scenă). Cunoaşterea comună are acces, în această viziune, doar la planul de faţadă.

Această distincţie nu este însă întrutotul echivalentă celei dintâi, care nu este atât de ferm trasată de nici un alt sistem sociologic, aşa cum este trasată de şcolile româneşti. Realitatea sufletească urcă şi coboară, adică înregistrează un "spor" sau un "scăzământ" (deficit) ontologic, iar scara aceasta este dată de acordul formelor cu fondul (sau cu substratul). Etnometodologia îşi limitează travaliul (cercetarea) la identificarea acelui cadru (sistem) de referinţă din fundal care face posibilă organizarea actelor de conduită şi totodată le face inteligibile (comprehensibile).

Or, o anume realitate formală (a formelor, chiar a celor împrumutate), ca sistem de referinţă, face conduitele comprehensibile, dar nu le conferă mai multă realitate. Bunăoară, conduita „bonjuriştilor" români devine inteligibilă când o raportăm la formele apusene, pe care aceştia le imitau. Aceste forme organizau din fundal (backstage) întreaga lor acţiune, toate comportările lor. Lipsa de substanţă, caracterul comportării lor, devin evidente numai când le raportăm la fenomenele sufleteşti de adâncime, la substratul oricărei realităţi noologice, care este actul trăit, nu pur şi simplu actul imitat, mimat, ca într-un joc de rol pe o scenă socială – scena epocii.

În viziunea etnometodologiei, cercetarea se încheie de îndată ce ai cuprins în analiză fundalul, cadrul de referinţă al conduitei (frame of reference) şi comportarea manifestă, jocul de scenă (*frontstage*) al actorului social. Totul este joc de scenă şi indicaţie de culise. Când pe scenă sunt sudiţii, de pildă, în culise sunt, evident, echipele cu "indicaţiile de regie" menite a fi aplicate prin imitaţie (mimetism) şi împrumut. Regulile gândirii sunt cele fixate în "culisele" apusene, gândirea efectivă, de faţadă, superficială, mimată şi neserioasă (căci e necreativă) se derulează pe scena orientală, iar "schimbările de decor" la care se reduce, precizează Motru, modernizarea clasei politice, sunt aduse „prin mimetism şi preluarea elementelor de faţadă, fără o schimbare din adâncuri, o îndrumare spre ideal. Întrebarea la care avem să răspundem, înainte de a examina dacă ele au fost utile sau nu, este: oare aceste schimbări de decor, începute la 1848 şi continuate în tot cursul jumătăţii de a doua a secolului trecut, pătruns-au ele în firea poporului român pentru a constitui acea unitate sufletească, din care să izvorască motivele unei activităţi viitoare? Asimilat-a oare poporul nostru, în firea sa, obiceiurile, instituţiunile, cultura Apusului, pe care în aparenţă le imităm aşa de docil? Deşteptat-au formele civilizaţiunei apusene, în mijlocul cărora noi ne învârtim, şi fondul sufletesc care le susţine aiurea? (s.n., I.B.)"[1000].

[1000] Idem.

Dacă ar fi să conchidem în stilul etnometodologiei ne-am limita la a spune că decorul societăţii româneşti se schimbă după indicaţiile de regie ale culiselor apusene, adică ale fundalului apusean. Decorul românesc devine inteligibil prin invocarea şi cercetarea fundalului apusean. Se cuvine făcută precizarea că Motru utilizează noţiunea de "popor" într-o echivalenţă cu cea de "societate", căci se referă nu la popor, ca atare, ci la starea lui actuală, la actualitatea lui difluentă şi, deci, deformată din pricina "imitaţiilor" fără o ridicare corespunzătoare a "pragului sufletesc". Sociologia dramaturgică a lui Motru deconspiră faptul că fundalul sufletesc al societăţii româneşti este adânc nearmonizat cu schimbările de decor şi de faţadă. Spoiala de civilizaţie apuseană ascunde la elitele noastre apucături orientale, un dezacord al sufletului cu forma, de natură să provoace o degradare generală a vieţii, o cădere a realităţii sufleteşti (noologie) a întregului popor: "un an de-a lungul stă românul degeaba şi în ultimele zile dă în brânci. Aşa face şcolarul; aşa negustorul; aşa funcţionarul; aşa până şi legiuitorul. (...) Dacă ai compara după agitaţia externă pe un înalt funcţionar, pe un ministru, bunăoară, cu un ministru german, rămâi surprins de cât de mult se agită cel dintâi pe lângă cel din urmă. De dimineaţa până seara, ministrul român se învârteşte ca o giruetă. Şi cu toate acestea de ce lumea se plânge la noi că afacerile publice tărăgănesc ca în Orient?"[1001].

Odată instaurată domnia pseudoculturii, prin opera agenţilor ei cei mai de seamă – agenţii politicianismului – aceasta se poate apăra convocând în sprijinul ei cea mai teribilă sofismă pe care Motru o deconspiră. Această sofismă îţi spune: "e adevărat că forme externe împrumutate de politicienii culturii apusene n-au deşteptat un fond sufletesc pe măsură, au rămas la suprafaţă, dar critica lor şi a stărilor generate de acest împrumut de forme n-are sens pentru că ele pot servi, de azi înainte, ca un ideal pentru dezvoltarea poporului român"[1002]. Această sofismă ne cere ca formele introduse şi reformele săvârşite în numele lor să nu fie judecate după realitatea lor, ci după idealul pe care ele îl reprezintă. A nu aborda aceste forme prin realitatea lor, şi a te raporta la ele prin reprezentarea lor ideală, adică a le aborda nu prin ceea ce sunt, ci prin ceea ce agenţii lor pretind că ar putea fi (oferi) de aici înainte, este tot una cu a crede orbeşte, în chip religios în ele.

Motru a demontat sofisma care stă la baza fenomenului "formei fără fond" spre a fi mânuită cu o extremă abilitate de armata scribilor, a ideologilor stilului colonial într-o cultură, grăbiţi să asimileze, cu un ton de reproş, superior, critica efectelor pseudoculturii, a formei fără fond împrumutată din Apus, cu critica Apusului însuşi. Aceştia sunt primii apărători ai pseudoculturii, fiindcă introducerea acestor forme fără fond creează pentru ei un loc de refugiu şi, în plus, le permite să se prezinte drept ceea ce nu sunt. Permite jurnalistului fără de vreo pregătire anume să se afirme gălăgios în foaia lui, prezentându-se drept apărător zelos al democraţiei şi al reformei, al instituţiilor care, pretinde el, aduc netăgăduit progresul ţării, când ştii bine că ele aduc doar progresul superficialităţii, al neseriozităţii, al unei clase de îmbogăţiţi fără muncă şi fără merite etc. Un asemenea jurnalist chiar crede despre sine că este la înălţimea formei pe care-o apără.

3. Idealizarea formelor. Occidentul faţadei şi ironia mistificării.

Iată sofisma, aşa cum a demistificat-o Motru: "Anume forme – pe cari le găsim la popoarele culte din apusul Europei şi cari, luându-se drept ideal de [către] alte popoare, ar putea fi, neapărat utile, fiindcă au deşteptat în conştiinţa acestora străduinţa spre mai bine – se găsesc astăzi, din anumite împrejurări, nu ca ideal, ci ca realitate în trup şi oase pe pământul ţării româneşti; ca realitate ele sunt detestabile; dar nouă ni se cere să nu le judecăm după realitatea lor, ci după ceea ce ar fi ele ca ideal! Adorabil!"[1003]. „Adică cum oare? E posibil ca asemenea

[1001] Idem.
[1002] Ibidem.
[1003] Idem.

forme ale culturii apusene, care s-au întrupat în instituţiuni, din cari anumiţi oameni sau coterii politice trag profite personale în paguba ţării întregi, să nu influenţeze viaţa politică a poporului prin realitatea lor, ci prin idealul pe care ele l-ar putea constitui?”[1004]. Sociologul n-ar putea crede lucrul acesta, dar politicianul şi jurnalistul care slujesc respectiva sofismă l-ar contrazice indignaţi, acuzându-l de antioccidentalism (mai ales când politicianul s-a şi îmbogăţit peste noapte, a intrat în posesiunea unor averi fabuloase tocmai la adăpostul formelor introduse, în numele lor şi sub acoperirea reformei, a “privatizării”).

Politicianistul cere suprimarea analizei critice a stărilor reale, analiză pe care-o vrea înlocuită cu slăvirea formelor împrumutate şi în numele unui pretins ideal pe care-l reprezintă şi care ne cere să trecem cu vederea mizeria reală. Parlamentul politic, care dezvăluie figuri dispuse la pertractări, experimentalismul legislativ, incoerent, nu trebuie criticate, într-o atare perspectivă, întrucât ar fi instrumentele democraţiei şi dacă le critici înseamnă că voieşti să răstorni sistemul şi te dovedeşti invidios şi resentimentar faţă de metropola bogată, cum se exprimă într-una dintre cărţile sale, sociologul american D. Chirot[1005] .

Ruptura dintre formă şi fond, care întreţine, la rândul ei, o mare discrepanţă între faţadă şi fundal, respectiv între evoluţia de pe scenă şi manifestarea din culise, antrenează o tragică alienare istorică a politicianului şi a intelectualului care-şi obţine avantajele din efectele mistificatoare ale formei imitate.

III. Comedia politica. Regizorii sceneni publice

1. Rutină şi faţadă, formă şi fond. “Curat murdar, Coane Fănică”.

Motru a dat prima formulare a ideii sociologice de “muncă murdară“, pe care o va acredita, în etnometodologia americană, E. Goffman.

Până la Motru s-a crezut că “muncile murdare” sunt, în genere, rezervate unei categorii speciale, unui ochlos, unui lumpenproletariat, pe care l-au cercetat, între cei dintâi, în epoca modernă, socialiştii. Marx a admis că proletariatul fără muncă decade într-o condiţie mizerabilă îngroşând rândurile acelei mari pături a lumpen-ului marilor oraşe. Buharin este, la marxişti, între cei dintâi care a stăruit asupra acestei categorii. În decadele cinci şi şase, sociologii fenomenului latinoamerican, A. G. Frank, S. Amin şi alţii, au consemnat generalizarea acestui principiu al vieţii şi “muncii murdare”, a capitalismului obedient sau dependent, fără moralitate, leneş, parazitar şi înclinat spre operaţii speculative, neproductive dar aducătoare de câştiguri ca principale instrumenete de acumulare etc., la clasele burgheziei din periferia sistemului mondial modern. A. G. Frunk a propus chiar conceptul de “lumpenburghezie şi lumpendezvoltare” într-o carte celebră a sa. În deceniul trei, în 1923, o dată cu apariţia cărţii lui Zeletin, se stăruise asupra relaţiei dintre “parazitism şi burghezie” şi deci asupra “muncii murdare” a burgheziei răsăritene. Problema fusese însă definitiv clasată de Motru, care a demonstrat că noua clasă politică orientală se defineşte esenţial printr-o predispoziţie structurală spre “muncile murdare”, adică spre activităţi care au un sens egoist şi o direcţie falsificatoare în fundal, dar care, pe scena publică sunt prezentate ca acţiuni menite să întărească statul, să sporească avuţia poporului, într-un cuvânt, întreaga “sforărie” demagogică a politicianismului. Faţă de Motru, E. Goffman face un pas mai departe, socotind că “munca murdară“ este o caracteristică sociologică universală, în sensul că toate organizaţiile sociale se străduiesc să înfrumuseţeze tot ceea ce, în manifestările lor, răzbate pe scenă (frontstage), lăsând ascunsă partea murdară, neconvenabilă a acestor manifestări (backstage). Omul curat pe scenă este murdar în culise. Opoziţia curat-murdar devine o idee sociologică semnificativă în cadrul sociologiei dramaturgice. Ideea se devoalează în

---

[1004] Ibidem.
[1005] Idem.

discursul inocenţei perverse al lui Pristanda, poliţaiul din piesa lui Caragiale, "O scrisoare pierdută", prin care se demistifică acest joc de opoziţii lăsând a se înţelege că ceea ce conu' Fănică, prefectul, se străduieşte să prezinte, conform indicaţiilor de regie ale democraţiei de tip apusean, drept "lucru curat" este, de fapt, murdar prin jocurile de culise, astfel încât replica de întărire a lui Pristanda cade ca o "sentinţă sociologică" peste întregul aparat civic al societăţii: "curat murdar, coane Fănică!"

A doua remarcă ce se cere făcută vizează bazele criticii sociale reale. Care sunt acestea, de fapt? Poate iniţia şi susţine elita occidentalizată o funcţiune critică în discursul ei? Teoria "muncii murdare" (*dirty work*) ne opreşte să dăm un răspuns afirmativ. Dacă adoptă faţada drept bază a criticii sociale ar trebui să înceapă printr-o necruţătoare autocritică, aşa cum au procedat junimiştii. Aceştia au fost cei dintâi critici nemiloşi ai propriei lor condiţii de elită occidentalistă care e capabilă să recunoască "mizeria" formei fără fond.

Dacă adoptă ca bază a criticii sociale fundalul, ar trebui să-şi recunoască neputinţa de a de-conspira adevărul cu privire la ceea "ce se întâmplă în culise", aşa cum, de pildă, o "fabrică de parfumuri" n-ar îndrăzni să recunoască faptul că nu există nici o legătură între calitatea parfumului şi recuzita de faţadă, adică de "prezentare" curată şi serioasă a mărcilor de parfumuri, a produsului însuşi, dimpreună cu înfăţişarea curată şi atractivă a personalului însuşi (atât din producţie cât şi din desfacere). Ar avea această putere de recunoaştere numai cei care ar dispune de o nouă "marcă" de parfum, adică ar fi capabili să treacă la o înnoire a întregii producţii spre a dobândi o ridicare a calităţii produsului la "frumuseţea" "prezentării". Aplicată la fenomenul capitalist, aceasta ar însemna o trecere de la "capitalismul speculativ", care acumulează enorm şi produce puţin, la capitalismul de tip modern, care acumulează şi el enorm, dar şi "produce" mult, aduce adică "un efect" civilizator real (pentru întreaga societate, nu doar pentru segmentul foarte mic al celor îmbogăţiţi). Una dintre noutăţile incontestabile ale lui Goffman se referă nu numai la sesizarea caracterului universal al decalajului dintre faţadă şi fundal, dar şi la planurile cu totul noi inaugurate de el în sociologia dramaturgică, cum ar fi şi acela referitor la "sociologia rutinelor". Observaţia de la care porneşte Goffman este aceea a distincţiei dintre rutina unei conduite şi faţadele de care se poate sluji ea pentru a se exprima. Rutina este conduita repetabilă, stabilizată graţie repetabilităţii ei, adoptată fiindcă este uzitată nu pentru că s-ar fi dovedit eficientă în raport cu o sarcină anumită. Diferite rutine pot "folosi aceeaşi faţadă", şi, în plus, o "faţadă socială tinde să devină instituţionalizată", adică să se exprime în termenii unor "aşteptări stereotipizate" şi să capete "un înţeles şi o stabilitate rupte de sarcinile care se întâmplă să fie săvârşite în numele ei"[1006]. "Faţada devine o «reprezentare colectivă» şi un fapt în sine". Acesta este fenomenul "rutinei" şi astfel putem înţelege faptul că "atunci când un actor săvârşeşte un rol social stabilit, el constată, de regulă, că o faţadă particulară a fost deja fixată pentru acel rol"[1007]. Vedem, iată, că Goffman atribuie noţiunii de faţadă un sens pozitiv, adică îi conferă natură universală. Orice rol social are asociată o faţadă, ca şi cum insul ar trebui să arate pe scenă doar o parte (cea "curată") a realităţii acelui rol, nu întreaga realitate a rolului. Goffman admite că există un decalaj "natural" între ceea ce "înfăţişează" un actor în manifestările lui şi ceea ce sunt aceste manifestări în "culise", în "fundal", adică în zona de umbră. Teoreticienii români socoteau acest decalaj a fi nenatural, iar Motru îl asimila "pseudoculturii" şi "personalismului anarhic". Goffman însă, extrage din "generalitatea" lui concluzia "normalităţii", ceea ce este, evident, discutabil. În orice act, individul (actorul) trebuie să-şi propună să "împlinească o sarcină" şi, totodată, să "menţină o faţadă corespunzătoare". Dacă vrea să schimbe perspectiva asupra acelei sarcini, el are de ales între "mai multe faţade deja stabilite". "Faţadele, deci, trebuie selectate, nu create, astfel că ori de câte ori se pune problema selecţiei faţadelor apar dificultăţi. Există, din punctul acesta de vedere, o ierarhie de «ranguri» şi «echipamente de însemne» (sign-

---

[1006] Idem.
[1007] Idem.

equipement) asociate fiecărui rol. În clasa noastră mijlocie apar situații dificile în care gazdele trebuie să decidă dacă să folosească ori nu argintăria sau dacă să folosească sau nu o anume îmbrăcăminte ca fiind potrivită“ etc.[1008]

C. Rădulescu-Motru a cercetat, însă, efectele la scara unei întregi societăți ale adoptării fațadei apusene. În realitate obsesia integraționistă este o permanență la burgheziile din periferia marii metropole, fie că a fost o metropolă bolșevică, fie că a fost una liberală. Un C. A. Rosetti socotea că a doua mare sarcină a burgheziei liberale după înfăptuirea independenței este asaltul asupra „Plevnei interioare”, adică lupta contra curentelor din interior, care, întrucât criticau formele artificiale imitate, erau socotite curente reacționare ce trebuie supuse asaltului și anihilate ca un inamic comparabil doar cu marele reacționar extern. Tot așa s-a gândit și sub comunism doar că în numele altei ideologii și al unor forme imitate de la Răsărit*.

Generalizând ideea disparității dintre fațada și fundalul vieții sociale, Goffman se arată preocupat în chip cu totul special de “fațadele sociale”, de “echipamentele de însemne”, de “maniere” și “rutine” utilizate de orice actor social în cadrul manifestărilor de scenă (pe scena publică).

Fațadele sociale pot fi clasificate, ne sugerează Goffman, în: “cadre, înfățișări și maniere” și adeseori este greu de stabilit o “potrivire între caracterele specifice unei manifestări și modelul socializat în care ea trebuie să ni se înfățișeze”[1009]. Relația aceasta are o anume univocitate doar în ocaziile ceremoniale în care cadrele, manierele și înfățișările pot fi unice și specifice, în rest, însă, “o astfel de utilizare exclusivă a echipamentului de însemne este mai degrabă o excepție decât o regulă”[1010].

Dacă, deci, orice conduită are un plan de fațadă și unul de fundal înseamnă că orice comportare are o evoluție dramaturgică, adică o “realizare dramatică“. În același timp, înseamnă că alegerea unei fațade răspunde unei exigențe universale de “idealizare” a conduitei. Din nefericire, societatea modernă și deci inclusiv sociologia dramaturgică raportează scara idealizării la „lumea bună”, nu la lumea curată despre care poate mărturisi religia. Acesta este principalul motiv pentru care între bun și curat nu mai funcționează nici o legătură. Cel ce folosește bine fațadele se poate înfățișa drept curat în condițiile în care culisele ascund murdării morale teribile. Omul curat al fațadei este omul nebun al culiselor care-l arată atât de murdar că și cel mai mare sfânt se cutremură de teamă pentru starea generală a lumii prin consecințele actelor din culisele acestei lumi. Din nefericire, sociologia dramaturgică, generalizând fenomenul culiselor murdare, alunecă în relativism moral, astfel că această sociologie riscă să devină una fără morală. Exact la acest prag se precipită străduințele sociologiei noologice.

2. Ideologizarea. Dirty work.

Orice manifestare de rol tinde să se generalizeze prin socializare. Goffman atrage atenția asupra unui aspect important al acestui proces de socializare și anume asupra tendinței de idealizare proprie “oricărui actor (performer) cu scopul de a oferi observatorilor lui o impresie idealizată” atât asupra sa cât și asupra sarcinii și a manifestărilor sale[1011]. Tendința spre idealizare este și ea universală și deci normală, în viziunea lui Goffman. “Când un individ se prezintă (înfățișează) altora, manifestarea lui va tinde să încorporeze și să exemplifice valorile oficial acreditate ale societății”[1012]. În general, manifestările au o notă de “celebrare”. În cadrul stratificat al societății există tendința de a “idealiza” straturile mai înalte.

[1008] Idem.
[1009] Idem.
[1010] Idem.
[1011] Idem.
[1012] Ibidem.

Faţada asociată unui strat social sau unei clase sociale se fixează în "simbolurile de status", adică în "echipamentul de însemne" asociate. În unele societăţi, ca cea americană, dreptul de a folosi "simbolurile averii ca şi capacitatea financiară de a o face sunt larg distribuite"[1013], în altele însă, ca în India tradiţională, sunt distribuite în raport cu "sistemul castelor".

"Dacă un individ înclină să dea expresie standardelor ideale în manifestările lui, el va trebui să ascundă acele acţiuni care nu sunt conforme cu aceste standarde."[1014]

Gospodinele din clasele mijlocii "folosesc adesea – într-un mod secret – substitute ieftine pentru cafea, îngheţată, sau unt; în acest fel economisesc bani, efort sau timp şi totodată menţin o impresie că mâncarea servită a fost de calitate înaltă"[1015]. Este un fenomen de "consumaţie secretă" (*secret consumption*).

În general, relaţia dintre planul de fundal şi cel de faţadă al unei activităţi poate fi una prin care "faţada" e folosită spre a ascunde planul de fundal.

Un exemplu este acela în care locul de muncă şi activitatea oficială ajung să fie "un fel de acoperiş care ascunde" altceva.[1016] Paravanul oficial serveşte, în acest caz, ca mijloc de idealizare socială.

Al doilea tip de "idealizare" este cea care se bazează pe mecanismul infailibilităţii. "Erorile şi greşelile sunt adesea corectate înaintea săvârşirii faptei, iar semnele că erorile au fost săvârşite sunt ele însele ascunse"[1017]. Despre doctori se spune "că-şi îngroapă greşelile".

Apoi, al treilea tip de idealizare apare "în acele interacţiuni în care un individ [care] îşi prezintă produsele, tinde să arate doar produsul final"[1018], astfel că judecarea lui se face pe baza a ceva deja terminat, lustruit şi împachetat.

Cea de-a patra modalitate de idealizare în raport cu discrepanţa între înfăţişare şi realitatea brută se referă propriu-zis la fenomenul "muncii murdare" (*dirty work*). "În termenii lui Hughes, noi avem tendinţa să ascundem audienţei noastre orice informare asupra «muncii murdare», fie că facem această muncă în privat ori o alocăm unui servitor sau subordonat sau pieţei impersonale, unui specialist legitim sau ilegitim"[1019].

În fine, al cincilea tip de ascundere a discrepanţei între înfăţişare şi activitatea în realitatea ei efectivă se referă la "afişarea ostentativă". Dacă activitatea unui individ urmează să încorporeze standarde ideale şi dacă urmează ca lucrurile acestea să fie vizualizate, atunci e preferabil ca unele dintre acele standarde să fie susţinute în public prin sacrificarea privată a altora. "Adesea performerul va sacrifica acele standarde a căror pierdere poate fi ascunsă şi va face acest sacrificiu pentru a menţine acele standarde a căror aplicare inadecvată nu poate fi ascunsă (...) Dacă un serviciu este judecat pe baza vitezei şi a calităţii este preferabil ca standardul calitativ să fie sacrificat deoarece calitatea scăzută poate fi ascunsă, în vreme ce deservirea înceată nu poate fi ascunsă."[1020]

Un alt tip de idealizare se referă la acei actori care vor să lase impresia că au avut motive ideale când au dobândit poziţia în care activează, că au calificări ideale în această poziţie. "Cultivarea acestor impresii ideale este un fel de «retorică a calificării», în temeiul căreia sindicatele, universităţile, asociaţiile le cer membrilor să atribuie un rang cvasimistic perioadei formative, în parte pentru a menţine un monopol şi în parte pentru a cultiva impresia că

[1013] Ibidem.
[1014] Idem.
[1015] Idem.
[1016] Idem.
[1017] Idem.
[1018] Ibidem.
[1019] Idem.
[1020] Idem.

practicantul licenţiat a devenit altcineva graţie acelei perioade şi acum este diferit de ceilalţi oameni".[1021]

Ne amintim că Motru sesiza aceleaşi strategii în cazul "cohortelor de bursieri în şcolile apusene" înclinaţi să-şi facă din diplome nu doar un certificat de şcolarizare, ci şi un simbol de excelenţă şi de calitate reformatoare. Această a şasea strategie a idealizării, care cultivă impresia că tipul şi locul formării (academice) au un rang special şi o valoare suprafirească explică pretenţia acestor segmente de bursieri veniţi din Apus de a reforma, fără rest şi fără nici o consideraţie pentru tradiţiile locului, societăţile orientale.

Această formă de idealizare are rolul de a crea un tip cu totul special de legitimitate, aceea care-ţi îngăduie să reformezi de sus în jos, dinspre faţadă spre fundal o societate, ca şi cum aceasta ar fi destinată să devină obiectul experimentalismului reformelor tale. Societăţii i se atribuie un statut subaltern, infantil, iar ţie, un statut magistral, de maestru, stăpân şi "om adult", care ştie ce face, are "înţelepciune", este pe deplin format etc., etc.

În fapt, însă, cum bine remarcă Goffman, totul este o strategie de idealizare menită să ascundă discrepanţa dintre înfăţişare şi fond, dintre faţadă şi fundal. Prin toate aceste strategii şi tipuri generale de idealizare, în care funcţionează aceeaşi predispoziţie de a arăta partea înfrumuseţată şi de a păstra ascunsă partea dezavantajoasă, Goffman ne convinge că "munca murdară", "dirty work", este un principiu sociologic universal, că, altfel spus, toţi indivizii, ca fiinţe sociale, au ceva neconvenabil de ascuns şi ceva convenabil de arătat, de înfăţişat. Zona neconvenabilă fiind ţinută departe de vederea publică, face din om ca fiinţă socială, o fiinţă murdară în fundal, care ştie să "ascundă" aspectele neconvenabile, urâte, murdare, prin "înfăţişări" înfrumuseţate. "Un actor (*performer*) tinde să ascundă sau să subevalueze acele activităţi, fapte şi motive care sunt incompatibile cu o versiune idealizată asupra lui însuşi şi asupra produselor sale. În plus, un actor (*performer*) induce adesea, în audienţa sa, credinţa că este relaţionat cu ei într-un mod mult mai idealizat decât în alte situaţii."[1022]

La această înclinaţie spre minciuna idealizării, sociologia noologică readuce în minte învăţătura spirituală despre actul kenotic şi despre conduita smerită, care sunt totuşi atât de frecvente în lumea socială a tuturor timpurilor. Conduita mamei în faţa copiilor, care implică atâta renunţare la sine, face parte din această categorie de conduite cu orientare antiidealizantă. Tot astfel conduita credinciosului în faţa duhovnicului său, dar şi în faţa semenilor ca atunci când se smereşte pe sine ruşinat de a li se fi înfăţişat cum nu este, de a-şi fi făcut merite pe care nu le are, sunt şi acestea conduite antiidealizante. Vocaţia profesională, omul de caracter, actul de creaţie sunt toate acte şi tipologii care se nutresc dintr-o filozofie socială antiidealizantă. Nimic nu este mai străin culturii creştine decât conduita idealizantă, încât putem spune că sociologia dramaturgică şi lumea pe care se reazămă ea sunt dramatic şi sever coborâte.

3. Fracturările coerenţei expresive a unei societăţi.

Orice cultură are o anumită "coerenţă expresivă", adică are puterea de a menţine coerenţa gesturilor, manifestărilor, înfăţişărilor în conformitate cu "definiţiile proiectate" pentru situaţiile care antrenează asemenea gesturi, maniere, înfăţişări. Pe de altă parte, în orice cultură există "accidente minore", "gesturi neintenţionate" etc., care contrazic impresia pe care voim s-o lăsăm celorlalţi şi definiţia potrivită situaţiei interactive în care ne aflăm. Acestea sunt "discrepanţe", "disritmii", "rupturi" sau "fracturări" simbolice, definiţionale, de cadru etc., în raport cu un anumit grad de "coerenţă expresivă" a societăţii respective.

Înţelegerea populară formulează această lege a coerenţei expresive printr-o cunoscută maximă: "Poartă-te cum ţi-e vorba şi vorbeşte cum ţi-e portul!" C. Rădulescu-Motru a examinat, precum am văzut, acele situaţii în care o elită întreagă se rupe de sistemul expresiv al unei culturi,

[1021] Idem.
[1022] Idem.

înfăţişându-se într-un fel care contrazice fondul sufletesc individual şi colectiv al acelei culturi. El a încadrat acest fenomen în ceea ce a denumit "pseudocultură".

Problema revine în centrul atenţiei sociologiei cu ocazia etnometodologiei americane a anilor '60. Goffman atrage atenţia asupra faptului că orice cultură prezintă un anume grad de coerenţă expresivă, iar unele, precum cea chineză, un grad înalt de coerenţă expresivă (el citează, ca exemplu, după descrierile lui Granet, culturi care au o aşa de mare coerenţă expresivă încât totul pare bine supravegheat: vestimentaţia, modul de a te îmbrăca, poziţia – întotdeauna în picioare –, privirea etc.). La fel se întâmplă în cultura europeană în preajma unor înalte personaje. Un mod de a controla "fracturările inadvertente" este râsul, care este "un semn că implicaţia expresivă a unei asemenea fracturări a fost înţeleasă şi că n-a fost luată în serios."[1023]

Când cineva voieşte să agreseze o cultură, primul lucru pe care-l face constă în agresarea sistemelor, pârghiilor şi strategiilor de "menţinere a coerenţei sale expresive".

În sensul acesta, dacă se doreşte distrugerea "respectului" şi a "ceremoniilor", se vor deforma tiparele muzicale, simbolurile eroice, sistemele de simbolizare a solemnităţii etc. Vrei ca o societate să nu mai adopte o atitudine eroică, îi vei distruge simbolurile eroice, personajele care încorporează aceste simboluri etc. Dacă voieşti ca o societate să nu mai împărtăşească o anume viziune şi înţelepciune de profunzime îi vei agresa acele teme şi simboluri în care sunt exprimate straturile profunde. Este un proces de distrugere a "mijloacelor expresive" ale respectivei culturi.

Primul lucru pe care-l săvârşeşte o elită se referă la edificarea unui sistem expresiv, prin care va asigura acelei societăţi exprimările coerente (simbolurile, gestuale, atitudinale, de opinie etc). În acest scop sunt elaborate mijloace specifice pentru menţinerea unui asemenea sistem expresiv de-a lungul generaţiilor. Manualele şcolare, de istorie şi literatură sunt asemenea mijloace. Acestea sunt şi cele dintâi distruse când cineva voieştesă agreseze modelele unei societăţi şi deci să dezintegreze sistemele ei expresive. Primul lucru pe care-l va săvârşi o pseudoelită agresoare, aşadar, va viza distrugerea respectivului sistem expresiv. Atât în primul caz, cât şi în al doilea, rolul literaţilor (de la creatorul literar talentat, la "literatorul" fără talent) este uriaş. Ideologii nu sunt, nici în primul caz nici în al doilea, "teoreticieni", ci literatori, eseişti, vor poza în "analişti", în "reformatori" etc. Rostul lor este nu de a ridica teme, simboluri, figuri, idei la un anume grad de coerenţă expresivă, ci de a le agresa, de a le coborî de la rangul lor de "mijloace expresive" (a le discredita) şi a le dezagrega coerenţa expresivă în raport cu generaţiile, clasele sociale, segmente de populaţie, corpuri sociale întregi etc.

Orice cultură oferă exemple suficiente şi în planul edificării sistemelor expresive şi în cel al dezagregării sistemelor expresive.

Motru a examinat zeflemeaua ca instrument de dezagregare a "unităţii sufleteşti" (şi simbolico-expresive) a unei culturi şi ca simptom al "pseudoculturii", al "fondului sufletesc" degradat (dezagregat). Este suficient, de pildă, să aglutinezi, într-o revistă pornografică, un articol despre cutare temă „naţională" cu binecunoscutele scene pornografice care abundă în astfel de reviste pentru a obţine un efect de dezagregare expresivă a „culturii" celor care citesc revista. Acelaşi efect se obţine şi prin simpla asociere a unor nume celebre la lista de colaboratori a unei asemenea reviste. Pornografia, în general, este o tehnică de agresare a sistemelor expresive ale unei culturi.

Ţinta agresării este "fiinţa spirituală" a societăţii. Zeflemeaua ia în derâdere totul. Nimic n-a scăpat de efectul ei coroziv, pseudocult. Mioriţa, Ştefan cel Mare şi Sfânt, Mihai Viteazul, în genere, figurile eroice şi tragice ale istoriei româneşti au fost supuse acestei formule de coborâre în deriziune a tot ceea ce are înălţime.[1024]

[1023] Idem.

[1024] Idem.

4. Politicianismul şi mizeria vieţii publice în "periferia" apuseană. Schimbarea la faţă versus schimbarea faţadei ca tip de schimbare

În societățile care suferă de ruptura adâncă între fațadă și fundal, între evoluția de pe scenă și fondul interior, unitatea vieţii în cele două expresii ale sale este grav afectată. Motru a asemănat, am văzut, această stare unei maladii, pe care a numit-o boala mimetismului.

Pusă de C. Rădulescu-Motru, problema dezagregării sistemului expresiv al unei culturi pare a da expresie criticii de tipar romantic a expansiunii capitaliste moderne în seria societăților întârziate, cu rânduieli încă patriarhale, cu forme comunitar-simbolice şi expresive tradiționale (şi tradiționaliste) etc., etc.

Repusă în discuţie de noul curent al etnometodologiei, problema îşi dezvăluie, pentru oricine şi în toată neutralitatea ei, caracterul "dramatic" şi "dramaturgic". "Noi tindem să închidem ochii (şi să tratăm cu superficialitate şi lipsă de prevedere) faptul că manifestările secularizate zilnice, cele mai diverse şi mai obişnuite, trebuie să treacă adeseori un test foarte strict de compatibilitate, aptitudine, proprietate și de decor (înfățișare)."[1025]

Motru aprecia, la vremea sa, că înseşi elitele, ba chiar culturile în întregul lor, trebuie să treacă un asemenea test. Atâtea situaţii ale vieţii zilnice, plus atâtea situaţii speciale, cum ar fi cele legate de funerarii, de solemnităţi, de ocazii sacre, de celebrări etc., reclamă o "coerenţă expresivă", ba chiar un depozit de "expresii" (*sign-equipement*), pe care orice cultură trebuie să-l dețină pentru a face față crizelor, așa cum economiile, pentru a preîntâmpina bancrutele tragice, au nevoie de mari tezaure. Şi nimic nu e mai potrivit ca să înțelegem cât rău fac elitele care distrug un sistem expresiv, de simboluri, teme, motive, idei etc., al unei culturi, decât comparația cu elitele risipitoare care risipesc, cu totală neprevedere, tezaurele unei ţări. Şi într-un caz şi în celălalt se naşte o "inflaţie" galopantă care poate provoca chiar colapsul unei societăţi. Ne putem imagina ce este o economie care nu mai poate garanta cu nimic moneda aflată în circulaţie. Tot astfel se întâmplă cu o cultură a cărei membri nu mai acordă credit simbolurilor, temelor, motivelor, ideilor, teoriilor etc. aflate în circulaţie, utilizate, altminteri spus, pentru comunicare şi deci pentru inter-cunoaştere, pentru predicţie comportamentală reciprocă şi pentru toate tipurile de reacţii inferenţiale. Lipsindu-le fondul sufletesc și trăirile însuflețitoare, acestea toate își pierd eficacitatea, asemenea monedei fără de valoare. O societate aruncată într-o inflaţie a simbolurilor și a mijloacelor expresive este supusă amenințării de a-și pierde solidaritatea și comuniunea sufletească, ceea ce o transformă într-o masă fără direcţie. Înţelegem de ce credea Eminescu, încă în pragul modernității noastre, că statele demagogice "animalizează societățile". În fapt, o coerență expresivă distrusă înseamnă o unitate sufletească dezagregată și, deci, o realitate noologică degradată. Din perspectiva teoriei coerenţei expresive putem înţelege discrepanţa dintre "sineitățile noastre umane generice" (all-too-human-selves) și "sineitățile socializate". "Ca fiinţe umane noi suntem creaturi cu impulsuri variabile, cu energii şi stări sufleteşti care se schimbă de la un moment la altul. Ca personaje (characters) care ne manifestăm în fața unei audienţe (şi pentru ea), nu trebuie să fim supuşi unor oscilaţii ascendent-descendente prea mari. (...) O anumită birocratizare a spiritului este necesară astfel încât să ne putem baza pe ea pentru a presta o acţiune (performance) perfect omogenă în orice moment."463 Socializarea, aşadar, transfigurează aspectele persoanei care suntem şi totodată fixează, conferă stabilitate sau "fixitate" unor stări, faţadelor mai ales. "Că este veselă sau tristă, faţa pe care-o adoptăm şi o arătăm celor din jur ne defineşte ca temperamente suverane (...); compunem şi jucăm personajele noastre (...), ne apărăm şi ne idealizăm pasiunile, ne încurajăm elocvent să fim ceea ce suntem, devotaţi, ori indiferenţi, ori austeri; monologăm (în faţa unei audienţe imaginare) şi ne drapăm graţios în mantia rolului nostru inalienabil. Astfel drapaţi solicităm aplauze (...).

[1025] Idem.

Ascundem inegalităţile stărilor de spirit şi ale conduitei noastre, şi aceasta fără ipocrizie, căci personajul nostru deliberat este mult mai pe deplin al nostru decât fluxul visărilor şi reveriilor noastre involuntare. Portretul pe care-l desenăm în acest fel şi pe care-l prezentăm ca propria noastră persoană poate fi realizat în manieră grandioasă, cu coloane şi draperie, cu un peisaj îndepărtat şi cu degetul arătând spre globul terestru ori ca în filosofia groparului din Yorick. (...) Bustul grosolan al unei sculpturi arhaice (...) va exprima cu mult mai adecvat o spiritualiate decât chipul posomorât al unui om dimineaţa sau decât grimasele cazuale. Insul sigur de spiritul său, ori mândru de funcţia lui, sau pătruns de datoria lui îşi asumă o mască tragică. El o prezintă ca fiind el însuşi şi transferă asupra ei toată vanitatea lui. (...) Cunoașterea de sine, ca orice artă ori ştiinţă, transmută obiectul său într-un medium nou, medium-ul ideilor, în care îşi pierde vechile dimensiuni şi vechea poziţie. Obişnuinţele noastre animale sunt transmutate de conştiinţă în loialităţi şi datorii şi noi devenim «persoane» sau măşti."[1026]

"Prin disciplină socială, după aceea, o mască sau manieră pot fi conservate dinlăuntru. Dar, cum arată Simone de Beauvoir, suntem ajutaţi să ne păstrăm această poză de anumite centuri care sunt fixate pe corp, unele ascunse, altele la vedere."[1027]

"Chiar dacă orice femeie se îmbracă în conformitate cu statutul ei, tot joacă un rol (…). Tocmai această identificare cu ceva nereal, fixat, perfect, ca eroul unui roman, ca un portret sau un bust, este ceva ce o recompensează, o gratifică; ea se străduieşte să se identifice cu acest chip şi astfel să-şi pară ei însăşi a fi aşezată, justificată în splendoarea ei."[1028]

Totul în societatea fără credinţe puternice şi la omul faţadei eşuează într-o simplă schimbare a faţadelor, pe care el o confundă cu o schimbare la faţă, adică o percepe drept expresie a unei puteri spirituale de restaurare a chipului cel adevărat, cel conform cu centrul său spiritual real, centru care nu este nici în Occident, nici în Orient, nici în Moscova bolşevică, nici în Parisul ori New York-ul capitalist, ci sus în cer, în cerul noologic al valorilor necoruptibile ale Duhului Sfânt şi pe pământul transfigurat al Jertfei mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu. Numai prin înălţare noosică întru valorile nepieritoare şi prin repetarea kenozei, adică prin golire de orgoliu şi de păcate, prin adâncă smerire, se poate dobândi cu adevărat faţa înnoită, adică unificată cu centrul ei spiritual adevărat, care poate să restaureze în toate înfăţişările noastre chipul lui Dumnezeu pe care l-am uitat şi l-am desfigurat în şi prin atâtea răsturnări ale firii, adică ale celor date nouă prin făptură şi pierdute prin păcat. Dar, cum o să arătăm în altă secţiune, din nefericire, răsturnările acestea aduse de păcatele omeneşti au fost preluate în cultură, adică au îmbrăcat forma sistematică a culturii, după Quatrocento, forma celor trei răsturnări axiale care au desfigurat chipul uman şi toată configuraţia socială în care trăim de atunci încoace. Dar asupra celor trei răsturnări vom reveni în Cartea a III-a consacrată omului postaxial. Aici doar le menţionăm: a) răsturnarea adusă de materialism prin darwinism şi prin marxism; b) răsturnarea adusă de raţionalism prin pozitivism şi prin raţionalismul intelectualist postluminist: c) răsturnarea adusă de freudism, care a falsificat cu totul relaţia dintre corp şi spirit începând cu secolul al XX-lea.

[1026] Idem.
[1027] Idem.
[1028] Idem.

Partea a III-a
Scenă şi culise. Taina şi secretul

I Impersonare şi conspirativitate. Elemente de etnometodologie creştină

1. Impersonarea sau "instalarea într-un personaj"
Goffman subliniază că mulţi performeri (actori sociali) "au o mare capacitate şi multe motive de falsificare reprezentaţională a faptelor; numai ruşinea, culpabilitatea sau frica i-ar împiedica de la o asemenea falsificare"[1029].

Orice act social, aşadar, ne confruntă cu această sarcină de a distinge între ce este adevărat şi ce este fals în "reprezentaţia actorului social". Aşa se face să suntem atenţi la acele "trăsături ale actelor" care nu pot fi uşor manipulate.

"Când ne gândim la cei ce afişează o faţadă falsă (*false front*) ori o faţadă pur şi simplu, la cei ce înşeală, fraudează, ne gândim la o discrepanţă între înfăţişare şi realitate"[1030], ne consolăm că aceştia vor fi prinşi în "flagrant delict" şi îşi vor pierde reputaţia. Chestiunea, în fond, ţine de întrebarea dacă un actor este sau nu autorizat să săvârşească actul respectiv (dacă are sau nu dreptul de a juca rolul pe care-l joacă). "Un act competent săvârşit de cineva care se dovedeşte a fi un impostor ar fi de natură să slăbească în mintea noastră legătura dintre autorizarea legitimă de a juca rolul acela şi capacitatea de a-l juca"[1031]. Cu această chestiune, Goffman ridică problema sociologică a "impersonificării", a instalării în persoana cuiva, în speţă, a instalării într-un personaj. Goffman numeşte acest fenomen de instalare în persoana care nu-ţi este proprie (prin pregătire, capacitate etc.), ori cu care n-ai nici o legătură şi nici vreo trăsătură comună, impersonificare sau impersonare (*impersonation*). Impersonificarea poate atinge, cum am reţinut din analizele lui Motru, proporţii sociale considerabile. Este cazul impersonificării întregii elite burgheze româneşti în tipare culturale de conduită preluate de-a gata din Apusul Europei, printr-un mimetism de proporţii colective. Această impersonificare generează fenomenul "pseudoculturii", al culturii false. Mimarea patriotismului fără fapte şi trăiri patriotice, a şcolirii fără şcoală serioasă, a gradelor academice fără academie adevărată etc. poate crea o "maşinărie a personalităţii" cu mult peste dimensiunile reale ale "eului" unei persoane. Decalajul dintre eu şi personalitate este, am văzut, un criteriu esenţial de analiză societală la Motru. Goffman îl numeşte "impersonificare" sau "impersonare". "Dacă impersonarea cuiva într-un status sacru, precum un preot sau un doctor, este percepută ca o crimă inexcuzabilă contra comunităţii, în schimb, suntem mai puţin angoasaţi când cineva impersonează un status subestimat, profan, necrucial, cum ar fi acela al unui muncitor necalificat."[1032] Folclorul este plin de povestiri despre cerşetori şi eroi cu pretenţii frauduloase de a fi altcineva pentru ca în final să se deconspire că cerşetorul era de poziţie înaltă sau că eroul nu era unul de poziţie joasă. Goffman atrage atenţia asupra diverselor tipuri de impersonificare şi a reacţiilor faţă de ele. Există impersonificări pe care le percepem ca fiind inexcuzabile şi altele pe care nu le percepem ca fiind foarte grave, unele ca fiind dezonorante, altele ca meritând simpatia noastră (cel ce şi-a ascuns epilepsia, de exemplu, impuritatea rasială, o veche detenţie etc).

Imprecizia conceptului de status conferă o anume imprecizie a impersonificării.

Unele impersonificări nu cer "ratificări formale". Cerinţa de a fi absolvent de drept, de pildă, poate fi stabilită precis ca validă sau nevalidă, dar pretenţia de a fi un prieten, un credincios

---

[1029] Idem.
[1030] Idem.
[1031] Idem.
[1032] Idem.

adevărat, un iubitor de muzică etc. poate fi confirmată sau infirmată doar în mod relativ[1033]. Un adolescent care bea şi se prezintă ca de optsprezece ani este culpabil, dar o femeie care se reprezintă ca fiind mai tânără este socotită un caz normal.

Mai mult, observă Goffman, o faţadă socotită înşelătorie (*misreprezentative*) într-un an, poate fi socotită pur decorativă după câţiva ani.

Vopsitul părului grizonat e socotit de unii un fapt admisibil, de alţii repugnabil. Americanizarea este admisă ca impersonificare vestimentară şi de decor a motivului, nu obligatoriu ca "impersonificare a numelui sau a nasului" (chirurgie plastică). Teoria impersonificării arată cât de ineficientă este distincţia comună dintre impresiile adevărate şi cele false. "Activitatea profesională şarlatanescă de-a lungul unei decade anumite, devine o ocupaţie legitimă în decada următoare."[1034] Uneori impersonificarea poate atinge, cum aflăm de la Motru, clase sociale întregi, aşa cum s-a întâmplat cu burgheziile din periferie mai întotdeauna ori cu clasele politice moderne din aceeaşi arie. Faţă de exigenţele morale minimale ale capitalismului de tip modern, care ne arată o burghezie eroică, profund religioasă, morală şi inteligentă, capitalismul din periferia sistemului mondial modern este integral unul de impersonificare, căci o parte dintre capitaliştii locali înfăţişează calităţi fără fond sufletesc real, totul este faţadă fără fundament, moralitatea este una de faţadă, la fel şi credinţa şi chiar inteligenţa, care nu este mai mult decât viclenie şi versatilitate. Acest tip de capitalism este cea mai radicală formă de falsificare a chipului omenesc şi de răstignire a lui Dumnezeu pe crucea săracului, a celui pauperizat peste noapte la scara marilor populaţii masificate şi brusc înfometate prin exerciţiul îmbogăţirii fără muncă a capitaliştilor impersonaţi din tragica periferie a Occidentului. Occidentul se arată prea „îndepărtat" pentru a schiţa măcar un gest de îndreptare a unei asemenea minciuni economice şi sociale, încât puterea restaurării chipului divin al omului nu poate veni dintr-acolo, de la Apus, cum n-a venit ieri de la Răsărit. Restaurarea omului şi a destinului colectiv vine numai dintr-o reformă morală bazată pe o profundă restaurare a credinţei slăbită la scara elitelor după 200 de ani de secularism şi după catastrofa de 50 de ani cât a durat incendiul marii idolatrii comuniste.

2. Infrastructura secretizării spontane. Hombre secreto şi homo innocentis.

Teoria impersonificării dezvăluie o faţetă surprinzătoare pentru fenomenul "secretului". „Secretul", ne spune această teorie, este o fatalitate pentru societăţile în care se accentuează decalajul între fondul sufletesc şi faţada socială, între suflet şi personaj, între chip şi în-făţişare, între însuşire şi pretenţie etc. Deficitul sufletesc sau noologic generează sistematic „secrete", este factorul principal al „societăţilor secretizate", al „conspiraţiei naturale". "Cu cât mai mare este numărul de probleme şi de interpretări (*activ parts*) aflate înlăuntrul domeniului rolului sau relaţiei, subliniază Goffman, cu atât este mai probabilă existenţa unor puncte sau repere secrete. Astfel, în mariajele foarte bine ajustate, ne vom aştepta ca fiecare partener să ţină secret faţă de celălalt chestiuni referitoare la probleme financiare, experienţe anterioare, flirturi curente, disponibilităţi spre obişnuinţe «rele» sau costisitoare, aspiraţii sau îngrijorări personale, etc."[1035]. Statusquo-ul unei relaţii se bazează aşadar pe capacitatea şi priceperea de a gestiona aceste repere sau "puncte secrete", încât, dintr-un asemenea unghi de privire, o relaţie nu este doar o ţesătură de sincerităţi, se reazemă pe o adevărată infrastructură a secretului şi orice actor social, orice individ au mari dificultăţi în a tranşa dacă ei sunt partea secretă sau partea deschisă (sinceră) a manifestărilor lor. Orice om este un hombre secreto şi totodată un homo innocentis într-o compunere greu detectabilă. Această caracteristică face posibil fenomenul "dezvăluirilor discreditabile" (discreditable disclosures) într-o arie (pe o faţetă) a activităţilor unui individ, ceea ce aruncă o

[1033] Idem.
[1034] Idem.
[1035]

umbră de îndoială asupra majorităţii zonelor (şi faţetelor) activităţii şi persoanei sale, adică acolo unde el n-are nimic de ascuns.

Această particularitate face din om o fiinţă expusă unei angoase speciale, unei suspiciuni amestecate cu o teamă chiar fără obiect precis (bine trasat). O putem numi "angoasă conspiratorie", și vom face observația că ea însoţeşte, când latent, când manifest, tot timpul, orice persoană. Cine nu resimte, câteodată acut, îngrijorarea şi curiozitatea temătoare legate de ce-ar putea (sau ar fi putut spune) cutare persoană despre sine în cutare împrejurare?! Această angoasă conspiratorială se descarcă în configuraţii simetrice care au, de fiecare dată, în centrul lor fenomenul triunghiului. Pe acest fenomen se bazează celebra configuraţie dramaturgică pentru care geniul lui Shakespeare a găsit un nume memorabil: Jago. Jago este în orice colectivitate distribuit cu o frecvenţă variabilă şi într-o proporţie considerabilă uneori. Problema răscumpărării omului are, iată, o surprinzătoare faţetă sociologică, fiindcă, sociologic vorbind, omul, orice ins, are de rezolvat aceeaşi problemă: împăcarea lăuntrică între "omul secret" şi "omul inocent", o împăcare "ce pare imposibilă" în afara modului creştin de a fi.

3. "Omul umbrei" şi "omul nevinovăţiei". Problema etnometodologiei creştine.

Posesorul secretelor imanente este forma coborâtă (mutată) noologic a "păzitorului tainelor transcendentale". Confuzia între tainele transcendentale şi secretele imanente stă la baza ascultărilor tipice pentru "societăţile secrete" şi întemeiază iluzia puterii procurate prin accesul la aceste "secrete": secretul puterii, al diplomației, al jocului politic, al culiselor etc. Toate acestea sunt secrete imanente și sunt toate "din lume". Adevăratele taine sunt cele transcendente. În această clară separare îşi are rădăcina diferenţa dintre "fratele" sau tovarăşul unei grupări secrete şi "fratele creştin". Unul este invitat la "orgoliul" de a fi părtaş la secretele lumii de aici, celălalt este chemat la smerenia de a fi părtaș la marile taine, la misterul celor de dincolo, adică la adevărata putere şi taină dumnezeiască, transcendentă. Unul este posesor de secrete, celălalt, fratele creştin, este păzitor de taine. De aceea omul credincios nu este un om ascuns, un hombre secreto, el este un om inocent, are inocenţa mielului.

Dar nu alungă de la sine nici "viclenia șarpelui". Pe alungarea oricărei confuzii, a oricărui amestec între "omul umbrei" şi "omul nevinovăţiei" se întemeiază posibilitatea "curăţeniei" sufleteşti. Aşa se explică de ce culpabilitatea, întreţine un sentiment de necurăţenie. Castitatea este finalul unui drum greu de-a lungul căruia omul umbrei a încercat tot timpul să-l tragă de partea lui cu totul pe cel ce părea atât de dezarmat, pe omul inocenţei, al neascunzişului. Pe cât de grabnică părea victoria celui dintâi, pe atât de surprinzător este triumful celui de pe urmă. Să reţinem deci, că marea problemă a răscumpărării creştine trece prin sociologia impersonării şi a înfăţişării înşelătoare (*misrepresentation*). Sigur că E. Goffman n-avea cum să întâmpine deznodământul creştin al chestiunii, dar acesta există cu voia sau fără voia etnometodologului de mediu academic postmodern. Sociologia dramaturgică ne conduce, iată, fără voia ei, la frontiera etnometodologiei creştine.

4. Idealizarea şi coerenţa expresivă. Informaţie şi ritual.

Să reţinem, la acest prag al prezentării teoriei lui Goffman că este în specificul actului omenesc să provoace un tip special de angoasă pe care, în spiritul teoriei goffmaniene, am denumit-o "angoasă conspiratorială": "Dacă individul are un singur lucru de ascuns pe durata unei manifestări (performance) şi chiar dacă probabilitatea dezvăluirii s-ar produce şi numai printr-o turnantă sau o expresie particulară în cadrul manifestării respective, anxietatea actorului s-ar putea extinde asupra întregului său câmp de manifestare."[1036] În general, "reprezentarea unei activităţi se va deosebi într-un grad oarecare de activitatea însăşi şi ca atare va implica o

[1036] Idem.

anume pseudoreprezentare (o reprezentare cvasifalsifiantă)"[1037]. "Activitatea orientată către sarcină" se converteşte, de regulă, într-o "activitate orientată spre comunicare". În această convertire intervine faţada înlăuntrul căreia „identificăm o rutină compatibilă sau nu cu alte rutine"; în tot acest proces anumite fapte sunt accentuate, altele ascunse prin procedeul idealizării subiective, apărarea de dizarmonii reclamă o "coerenţă expresivă" extrem de importantă în orice cultură.

În fine, diferenţa dintre performările obişnuite şi cele ale impostorului şi ale mincinosului nu scade cu nimic faptul că ele "sunt similare în grija actorilor pentru menţinerea impresiei pe care vor s-o transmită". Faptul că „unul vrea să transmită un lucru fals, iar celălalt un adevăr nu anulează preocuparea amândurora de a-şi anima manifestările cu expresii adecvate, excluzând din acele manifestări expresii care ar putea discredita impresia nutrită de fiecare în parte şi străduindu-se ca audienţa să nu poată imputa vreun înţeles sau vreo impresie neintenţionată"[1038].

În general controlul a ceea ce este arătat (lăsat să se vadă) este şi un control asupra contactului însuşi, încât, suntem avertizaţi asupra relaţiei strânse dintre "termenii informaţionali" şi "termenii rituali" ai oricărei manifestări. Eşecul controlării informaţiei aduce fracturări în "definirea situaţiei", după cum "eşecul în controlul contactului" implică o „contaminare posibilă a ritualului actorului". Un procedeu de asigurare a controlului contactului este "distanţa socială" (aceasta permite performerului să menţină controlul informaţional asupra audienţei şi deci previne orice demistificare în ceea ce-l priveşte). Pentru a ilustra capacitatea unui actor de a acţiona asupra altcuiva printr-o falsă idee, Cooley arată că, în relaţia sa cu supuşii, un lider poate recurge, pentru a-şi acoperi slăbiciunea, la învelişul unor "forme şi fantezii artificiale, al căror obiect este de a preveni contactul familiar şi de a lăsa imaginaţiei o şansă de idealizare... Disciplina armatelor, de exemplu, recunoaşte necesitatea recursului la forme care separă superiorul de inferior şi astfel ajută la stabilirea unei ascendenţe necontrolabile a celui dintâi. În acelaşi mod, manierele (...) sunt folosite de oamenii de lume ca mijloace de autodeghizare (self-con-cealment) şi această auto-deghizare serveşte, între altele, prezervării ascendenţei asupra oamenilor de rând"[1039].

5. Sfera ideală din jurul persoanei. Smerenie şi ruşine.

Simmel, la rândul său, atrage atenţia asupra sentimentului comun că "o sferă ideală înconjoară orice fiinţă umană". "Deşi variată în mărime în raport cu direcţii variate de manifestare şi în raport cu persoana aflată în relaţie, această sferă nu poate fi penetrată decât dacă valoarea personalităţii individului este distrusă. O asemenea sferă este creată în jurul omului de onoarea sa (...). Raza acestei sfere măsoară distanţa a cărei încălcare din partea altei persoane aduce o insultă onoarei celui astfel afectat."[1040] La rândul său, Durkheim, citat şi el de Goffman, arată că "personalitatea umană este un lucru sacru; nimeni nu-l violează nici nu-i trece marginile şi cel mai mare bine este comuniunea cu alţii"[1041]. În fine, Goffman atrage atenţia asupra acelor chestiuni pe care audienţa le lasă în afara dezvăluirii şi deci a cunoaşterii, adică în paza discreţiei, întrucât induce ruşinea ce-ar decurge dintr-o posibilă dezvăluire.

K. Riezler vorbeşte despre "o monedă socială de bază, care are pe o faţă respectul (smerenia) şi pe alta ruşinea"[1042]. În fine, e de reţinut distincţia pe care o face Goffman între "performanţele (manifestările) reale" şi cele "născocite" (care conţin, deci, nu un conţinut real, ci unul născocit) pentru a determina relaţiastructurală a sincerităţii actorului cu manifestările pe

[1037] Idem.
[1038] Idem.
[1039] Idem.
[1040] Idem.
[1041] Idem.
[1042] Idem.

care le desfăşoară (derulează) în faţa celorlalţi. În orice manifestare, "audienţa trebuie să fie capabilă să creadă că actorii sunt sinceri. Acesta este locul structural al sincerităţii în drama(turgia) evenimentelor"[1043]. Însă respectul şi ruşinea sunt trepte către smerenie. Calea sigură a smeriririi de sine este sentimentul neînsemnătăţii tale dincolo de ceea ce Dumnezeu a lăsat la tine, prin darul competenţei şi al vocaţiei, prin tăria caracterului, prin înzestrările speciale, numite talente, prin capacitatea de a te face mărturisitor pentru starea lumii şi deci răspunzător pentru ea. Şi atunci nu mai ai nimic de ascuns şi nimic de arătat (înfăţişat), căci faptele tale sunt cele ce te dezvăluie, te prezintă lumii aşa cum eşti tu în lume. Omul înfăţişării şi omul însuşirilor reale urmează direcţii diferite, unul ajunge la născocire şi închipuire, celălalt ajunge la transfigurare şi îmbunătăţire. Etnometodologia creştină se preocupă să identifice căile din lume care fac din cei doi una şi aceeaşi persoană. Omul închipuit şi omul dăruit trebuie să revină la unitatea omului smerit în darurile lui, aceasta este singura cale care salvează omul de la iluzia şi autoînşelarea jocurilor pe scena deşertăciunii pretenţiilor. În fond păcatul face din fiinţa umană un om închipuit. Metanoia, adică schimbarea gândurilor despre sine, prin pocăinţă, face din tine un om bine măsurat adică redat lumii prin însuşirile reale, nu ascuns de lume prin închipuiri şi prin măiestria lor actorială pe scena lumii deşarte.

6. Echipe şi grupări spirituale. Rădăcina epistemologică a teoriilor conspiratoriale.

Însă până ce-şi redobândeşte dimensiunea omului dăruit, insul închipuit, adică instalat într-un personaj care nu este el, va rafina încă sociologia dramaturgică. Să urmărim încă o vreme rafinamentul scenei în reprezentările pe care actorul social se sileşte să le performeze în faţa lumii care încă se minunează. Vom observa, mai întâi, că problema "punerii în scenă", deci a vizualizării unei manifestări de rând, nu este o problemă strict individuală şi nici una a întregului grup, ci este o problemă a celor implicaţi în "punerea în scenă", în "vizualizarea" actului (manifestării). Eticheta familială, de rasă, de instituţie (de exemplu, felul de adresare a directorului către secretara sa, conform etichetei, excluzând adică orice relaţie familiară) etc, toate sunt rodul unor "manifestări de echipă" sau pur şi simplu, expresia muncii unei "echipe". "Voi folosi termenul «manifestare de echipă» (team), precizează Goffman, pentru a mă referi la orice grupare (categorie) de indivizi care cooperează la punerea în scenă (înfăţişarea) – staging – a unei rutine."[1044] Activitate cooperantă (de cooperare) a câtorva membri ai unei "unităţi sociale" (social establishment) este o faţetă de studiat prin ea însăşi. "Membrii unei echipe, fie că pun în scenă manifestări similare sau diferenţiate, care alcătuiesc împreună un întreg, degajă o impresie care trebuie abordată prin ea însăşi, ca un al treilea nivel al faptului, localizabil între manifestarea individuală şi interacţiunea totală a participanţilor. Dacă voim să studiem managementul (gestionarea) impresiei, a particularităţilor care apar când voim să cultivăm o anume impresie (...) atunci manifestarea de echipă (team-performance) poate fi unitatea cea mai potrivită spre a fi utilizată drept cadru fundamental de referinţă."[1045] În noul mod de abordare, procese precum nonsinceritatea şi autoînşelarea (self-deception) nu mai apar ca nişte „slăbiciuni caracteriale", ca expresii ale unor „recesiuni profunde ale personalităţii", ci ca modalităţi la care individul recurge pentru a „prezerva o definiţie în faţa unei audienţe": individul devine automat nesincer când aderă la obligaţia de a prezerva un consens şi de a participa la diverse rutine sau de a juca un anume rol în faţa diverselor audienţe"[1046]. În atâtea ocazii există lucruri pe care "individul le ştie şi nu va fi în stare să şi le spună nici lui însuşi".

[1043] Idem.
[1044] Idem.
[1045] Idem.
[1046] Idem.

O asemenea situaţie este rădăcina "autodistanţării" adică "a acelui proces prin care o persoană ajunge să se simtă străină (înstrăinată) de sine însăşi"[1047]. Problema standardelor morale capătă dintr-o dată o altă dezlegare. Un individ poate respecta aceste standarde din cauza unei "credinţe puternice că o audienţă nevăzută", audienţa grupului de referinţă, este "prezentă spre a pedepsi devierea de la aceste standarde". Ne dăm seama că această "percepţie" este rădăcina epistemologică a oricărui act de credinţă transpersonală, dar şi a oricărui act conspiratorial şi, evident, a teoriilor conspiratoriale ale societăţii. În acelaşi timp, înţelegem care este diferenţa dintre o "echipă" şi o "grupare spirituală". Gruparea spirituală este centrată pe sarcina transmiterii unui mesaj capabil să transforme lumea. Echipa este interesată în transmiterea unei expresii capabile să convingă o audienţă. Apostolii, de pildă, şi preoţii se află în prima situaţie. Ei şi-au asumat sarcina vestirii Evangheliilor, a Cuvântului care transformă lumea. Orice grupare de ideologi se află în situaţia a doua. Ei îşi asumă sarcina de a convinge o audienţă. Sociologia dramaturgică nu poate face distincţie, iată, între religie şi ideologie, între altar şi culise conspiratoriale. Altarul înconjoară tainele euharistice, culisele ascund de ochii lumii situaţii ce nu trebuie văzute căci se află sub paza unei echipe de păzitori ai secretelor, adică a unei reţele conspirative.

În viziunea lui Goffman, viaţa zilnică, prin acele situaţii în care individul acţionează conform unor standarde, nu din "credinţă interioară", ci datorită credinţei în prezenţa pedepsitoare a unei "audienţe nevăzute", generează ceas de ceas conspirativitate şi teorii conspiratoriale. Am reuşit, iată, să identificăm, slujindu-ne de teoria goffmaniană, baza sociologică reală şi mecanismul (rădăcina) epistemologic(ă) a(l) teoriilor conspiratoriale: "credinţa în posibilitatea acţiunii pedepsitoare a unei audienţe nevăzute". Părerea noastră este că această credinţă se intensifică peste un anume prag critic în condiţiile "desacralizării" lumii, proces pe fondul căruia apare o "sacralizare deplasată", de tip "ocult". Taina sau secretul care, la omul religios, îşi au sediul în zona transcendenţei, într-o "regiune situată dincolo" de tărâmul vieţii de aici, sunt transmutate, în cazul omului ateist, secularizat, în zona imanentă, aici, în lumea de dincoace, fără a-şi pierde caracterul secret, deşi l-a pierdut pe cel transcendent(al). Când tainele lumii şi-au pierdut caracterul transcendent deşi şi-au conservat caracterul secret, apare "sacralitatea deplasată", ocultismele, se accentuează natura ocultată a vieţii, latura conspiratorială a interacţiunilor obişnuite şi astfel omul se abandonează "secretelor lumii acesteia" şi "puterilor oculte", care au proprietatea că sunt în aceeaşi lume cu noi, doar că se ascund de noi şi păstrează pentru ele nişte secrete ale lumii şi deci ale noastre. În momentul acela "credinţa în audienţa nevăzută" s-a transformat în credinţa într-o "putere ocultă" iar simţirea încurajată a distribuirii în lume a tainei lui Dumnezeu lasă locul unei presimţiri angoasate a distribuirii în lume a secretelor ocultate şi deci a puterilor oculte. Omul credincios, care crede în puterea atotproniatoare şi nevăzută a lui Dumnezeu, lasă locul omului conspiratorial, care crede în puterea atotprezentă şi ocultată (ascunsă) a reţelelor sau organizaţiilor ezoterice (oculte). Aceasta este baza apariţiei grupurilor sau societăţilor oculte, ezoterice. Înţelegem, iată, diferenţa ireductibilă dintre organizaţia ocultă şi Biserică. În organizaţiile oculte se petrec răsturnări, între care cea mai radicală este aceea dintre puterile temporale şi cele spirituale. În astfel de organizaţii şi în lumea dominată de ele.

Nevăzutul lasă locul ascunsului, taina lasă locul secretelor ezoterice bine păzite de organizaţii oculte, smerenia în faţa puterii lui Dumnezeu lasă locul angoasei în faţa puterii conspirate şi a omniprezenţei reţelei ocultate. Semnele care ni-l arată pe Dumnezeu în lume lasă locul, la rândul lor, semnelor care ascund de noi acţiunea unei puteri secretizate (ocultate). Această teribilă alunecare stă la baza despărţirii ştiinţei luminoase, deci a dreptei cunoaşteri, de ştiinţa ocultată, obscură sau încifrată. Una este cunoaşterea de tip ossiric, a unor secrete oculte, a

[1047] Ibidem.

doua este ştiinţa ioaneică a tainelor proniatoare ale lui Dumnezeu în lume şi pentru lumina şi mântuirea lumii întregi.

În raport cu organizaţiile acestea, pentru a se apăra de ele, şi pentru a se putea raporta în chip adecvat la mecanismele acestea ale conspirativităţii spontane, statele au inventat acele instituţii specializate în operaţii secrete şi în gestionarea secretelor.

Am găsit, iată, temeiul sociologic al instituţiilor specializate în "gestionarea secretelor". Ele nu se confundă cu organizaţiile oculte şi, în al doilea rând, ele sunt cerute într-o societate tocmai de prezenţa Acestea redau într-altfel "războiul" nevăzut al grupurilor omeneşti.

Rolul acestor instituţii este, iată, esenţial pentru echilibrul de adâncime al societăţilor omeneşti.

7. Fenomenologia ciclurilor alexandriniste. Credinţă şi conspiraţie.

Până la un punct aşa s-a şi întâmplat cu lumea noastră (şi cu atâtea alte lumi din istorie) pe măsură ce ea a intrat cu totul într-un ciclu istoric alexandrinist, astfel încât conspirativitatea şi teoria conspiratorială nu sunt invenţii, cum crede Popper, ci derivate ale unei lumi care şi-a pierdut credinţa şi care nu mai are alt mister decât pe acela al propriei sale conspirativităţi imanente. Lumea este ori mai credincioasă ori mai conspirativă. Când este credincioasă îi sunt suficiente bisericile lui Dumnezeu ca locuri dispensatoare de taine, când este conspirativă are nevoie de o reţea de grupuri şi organizări oculte, ca substitut pentru nevoia de participare la structura tainică a existenţei. Teoria goffmaniană este mai ales valabilă pentru o lume natural conspirativă. În cadrul acesteia un individ îşi poate imagina că o "audienţă nevăzută" este prezentă în lume, îl supraveghează. Pronia divină a fost completată în simţirea lui de supravegherea puterii ocultate (conspirate). Într-o astfel de lume "o echipă poate acţiona în serviciul unei audienţe care nu este prezentă în carne şi oase să urmărească manifestarea"485. Până la un punct, mecanismul acesta are o importanţă firească, fiindcă obligă instituţii în care "ochiul public" nu poate să pătrundă, să acţioneze ca şi cum acel "ochi nevăzut" este prezent, doar că noi nu-l zărim. Tcomai pentru că lumea, prin partea ei de credinţă slăbită, generează şi mecanisme care nu răzbat la vedere, statele, care sunt organizaţii la vedere (motiv pentru care scrierile de teologie aplicată le încadrează între rânduielile creaţionale) au fost nevoite să-şi creeze servicii secrete care folosesc şi ele aceleaşi procedee ale puterilor ascunse. Nu la acestea ne referim noi, ci la mecanismul conspiraţiei naturale, pe suportul căreia pot să apară organizaţiile secrete. Acestea se nasc efectiv în zona de confuzie dintre puterile imanente şi cele transcendente. Societatea care ne vede când noi n-o zărim nicăieri, a dobândit, la Durkheim, de pildă, caracteristici religioase şi impersonificări divinizate.

II. Idolatrie sau Biserică, tertium non datur. Sistemele expresive

1. "Ochiul public". Supravegherea şi spectacolul de rol. Echipa şi clica

Într-o lume secularizată, în care "audienţa nevăzută" este singura condiţie a "supravegherii standardelor morale", unde teama de Dumnezeu şi iubirea de aproapele (care, în cadre colective, este neamul însuşi) au slăbit, apar agenţi care dispensează spectacole de rol cu funcţii expresiv-evocatoare a unei audienţe nevăzute, a "ochiului public" şi a puterii sale de a pedepsi nerespectarea acelor standarde. Aceia care, în general, pun pe scenă "spectacolul de rol" şi deci iniţiază manifestări expresive cu funcţie evocatoare (a unor standarde), sunt cei despre care putem spune că sunt o echipă. Înţelegem, iată, că în categoria organizaţiilor cu funcţii expresive regăsim o serie întreagă de instituţii, grupări etc., care au toate în comun specificul manifestărilor în echipă. Echipa de organizare a unui miting, ori a unei serbări, ori a funeraliilor, ori a unei nunţi etc., etc., ne arată cât de general este acest fenomen individualizat de Goffman ca nivel distinct de analiză sociologică, distinct de cel al grupului şi al individului, situat între

"manifestarea actorului individual" şi "interacţiunea totală a grupului întreg". Conduita unui membru al grupului îşi adaugă ceva ori de câte ori o acţiune îl preschimbă automat în membru al unei echipe, în echipier. "Fiecare echipier (team-mate) este obligat să se bazeze pe buna conduită a colegilor săi şi aceştia, în schimb, sunt nevoiţi să se bazeze pe el."[1048] Apare astfel un tip special de dependenţă între membrii unei echipe. "Când membrii unei echipe au poziţii formale şi ranguri diferite într-o instituţie socială, putem sesiza că dependenţa mutuală creată de apartenenţa la o echipă poate recupera clivaje structurale sau sociale în instituţii şi astfel furnizează o sursă de coeziune pentru aceasta. Când stafful şi poziţiile ierarhice tind să dividă instituţia, manifestarea de echipă tinde să integreze divizările."[1049] Nu trebuie confundată familiaritatea unei echipe cu alte tipuri de grupuri, precum ar fi un grup informal sau o clică. "Un echipier este acela de a cărui cooperare dramaturgică este dependent cineva când susţine (creează şi cultivă) o anumită definiţie a situaţiei."

Membrii unei echipe pot alcătui, sub unele aspecte un grup informal, dar acest caracter nu poate eclipsa caracterul de echipă al grupului, care-i conferă dimensiuni (dramaturgice) pe care un grup informal pur şi simplu nu le are. Este necesar, deci, să nu confundăm "echipa" cu "clica". În marile unităţi sociale "indivizii aflaţi pe acelaşi nivel de status sunt împreună în virtutea faptului că trebuie să coopereze pentru a menţine definiţia situaţiei în raport cu cei de deasupra şi cu cei aflaţi sub nivelul lor"[1050].

Un grup de indivizi foarte diferiţi între ei şi, prin aceasta, "dornici să menţină o distanţă socială între ei", devin familiari când se angajează să "pună în scenă" o manifestare, să devină o echipă. Spre deosebire de o echipă, care integrează indivizi de ranguri diferite, o clică adesea funcţionează pentru a "proteja individul nu de persoane de alte ranguri ci de persoane de acelaşi rang". Aşa se face că "deşi cei ce formează o clică au acelaşi rang, nu toţi cei ce au acelaşi rang sunt admişi într-o clică".

Divizarea în clici este cerută în scopul protejării diferitelor interese ale persoanelor cu acelaşi rang social (de acelaşi nivel), dar împărţite între ele în clici pentru o mai bună protejare a intereselor, care nu mai pot fi garantate de rangul deţinut. Aşa apar clicile în orice grupare de rang, de la cele aristocratice, la cele politice moderne. În grupările politice se accentuează fenomenul clicilor. Practic partidele politice se pot reduce la o coaliţie de clici, care se vor alia în perioadele critice pentru a se apăra împreună şi astfel se naşte oligarhia politică. În rest ele se manifestă separat, adică fiecare grupuscul numit clică îşi are propria sa evoluţie. Aşa au apărut beilâcurile în Imperiul otoman, care erau puterile unor clici locale, pe cât de obediente în faţa sultanului pe atât de nemiloase până la cruzime faţă de localnicii aflaţi în arealul puterii lor, în zona lor de interese, care pe vremea aceea erau reduse la exploatarea fiscal-comercială a ţăranilor aserviţi dintr-o arie dată.

Decreştinarea puterii de acest tip este, vai, o fatalitate. Nici chiar puterea impersonală a instituţiilor secularizate n-a fost atât de profund dezdumnezeită ca puterea clicilor şi a noilor beilâcuri care s-au născut din acţiunile reformelor oligarhice comune întregului răsărit european. Recreştinarea puterii acesteia poate veni numai de la acele acte care vor restitui caracterul cel puţin impersonal al puterii, forma ei centralizată sau naţională, iar fiscalitatea va reveni la rostul ei de slujitoare a săracilor şi nicidecum de susţinătoare a statului fiscal aservit intereselor celor puternici, care folosesc taxele pentru a compensa pierderile provenite din erorile guvernărilor, din venalitatea administraţiei şi prin efectele loviturilor de pradă ale noilor clici îmbogăţite tocmai prin tehnica raidului economic sau reformator.

[1048] Idem.
[1049] Idem.
[1050] Idem,

2. Baza puterii "cuvântului oficial". Eticheta şi riscul înfăţişării (faţadei)

Persoanele cu acelaşi nivel de status dar cu interese diferite formează diferite clici în interiorul aceluiaşi partid politic, de pildă. Studierea fenomenului de echipă este importantă, însă, şi pentru că îngăduie examinarea mecanismului "punerii în scenă (*staging*) a definiţiei unei situaţii", proces înlăuntrul căruia teoria echipei ne spune că "este necesar ca membrii echipei să fie unanimi în privinţa poziţiei pe care o adoptă şi secreţi asupra faptului că n-au ajuns la acea poziţie în mod independent, ci, în realitate, printr-o consultare prealabilă"[1051]. Acel secret este un fenomen, la rândul său, social, el presupune un ritual, menţinerea respectului de sine şi a respectului reciproc în echipă, subordonarea tacită, nedisputată faţă de grup etc. Teoria echipei ne ajută să înţelegem baza puterii "cuvântului oficial", pe care toţi membrii îl vor aştepta înainte de a adopta o poziţie proprie. În plus, teoria echipei ne ajută să înţelegem fenomenul "unităţii de faţadă", al caracterului unitar al "faţadei" pe care o adoptă o echipă de superiori, ori de câte ori se află, împreună sau individual, în faţa unui membru al echipei subordonate. (Aşa se poartă ofiţerii în faţa recruţilor, părinţii în faţa copiilor etc.) În absenţa subordonaţilor se pot declanşa "rupturi deschise, critici violente" etc. M. S. Becker atrage atenţia asupra importanţei acestui acord care merge până la cele mai neînsemnate "semne" expresive, de pildă, între profesori când se află în faţa elevilor: "Doar să ridici o sprânceană amuzat [când vorbeşte un coleg] şi ei vor şti, nu le va scăpa nici un detaliu, iar respectul pentru acel coleg s-a topit ca ceara"[1052].

La fel se întâmplă cu "eticheta" sau "codul de etichetă" al corpului medical, de pildă, şi al altor corpuri sociale. Fenomenul social al etichetei este parte constitutivă a teoriei echipei: "Eticheta" unei profesiuni desemnează un corpus de ritualuri care are rostul de „a prezerva, în faţa clienţilor, faţada comună a profesiunii"[1053].

Echipele se constituie, aşadar, după criteriul esenţial al selecţiei în rolul de coechipier (*team-mate*) a celor de încredere, virtual capabili să aplice "linia echipei". O problemă specială ridică acele situaţii instituţionale în care evoluează actori care periclitează „înfăţişarea". Un exemplu comun este acela al "institutelor pentru copii", care, în faţa oaspeţilor, sunt adesea excluşi, pentru că nu e sigur că se vor comporta într-un mod congruent cu impresia care trebuie arătată. La fel se întâmplă cu cei care consumă alcool şi devin problematici, o ameninţare chiar pentru actul demonstraţiei. Toate aceste cazuri definesc ceea ce Goffman numeşte "riscul demonstraţiei" sau al "înfăţişării" (*performance risk*). Ca şi cetăţeanul turmentat al comediei lui Caragiale, aceştia arată cât de fragil este secretul şi cât de ineficientă este convenţia care permite unei lumi să zidească ceva pe temelia minciunii. Minciuna are întotdeauna picioare scurte, iar edificiile zidite pe temelia ei sunt clădiri ridicate pe nisip şi nu vor dura mai mult decât iluziile. Ceea ce trebuie să reţinem de aici, în lumina noii sociologii pe care o propunem, este că în orice sistem, oricât de rafinat ar fi şi oricât de sofisticată ar fi conspirativitatea lui, există locuri sau verigi vulnerabile care fac din acel sistem un edificiu precar.

Etnometodologia creştină examinează într-un chip neaşteptat sursa întăririi sistemului în faţa verigii vulnerabile. În lumea zidită pe secretele spontane ca şi pe cele bine păzite de echipe speciale constituite pentru a procura faţadele şi deci pentru a gestiona secretele grupului, echipa care păzeşte secretul este şi veriga slabă a grupului, căci nu există secrete totale nicăieri pe lumea aceasta. Într-o atare lume, locul secretului este tocmai el veriga vulnerabilă a sistemului. În lumea creştină, însă, locul tainei este şi sursa puterii acestei lumi, căci atâta vreme cât altarele vor săvârşi Sfânta Liturghie, taina euharistică va lucra întru întărirea credincioşilor fără primejdia ca cineva, cândva să pună stăpânire pe taina euharistică şi deci pe minunea vindecătoare de moarte a jertfei lui Dumnezeu; aceasta va mântui pe tot omul, sărac şi bogat deopotrivă, după puterea credinţei şi a iubirii sale, nicidecum după aceea a averii ori a poziţiei sale. Prin urmare singurul grup ale

---

[1051] Idem.
[1052] Idem.
[1053] Idem.

cărui taine sau „secrete” nu compun o verigă vulnerabilă pentru trăinicia şi succesul lui în raport cu scopul pentru care s-a constituit – dobândirea vieţii veşnice – este grupul religios, de credincioşi. Înlăuntrul lui se poate apăra de orice risc marca cea mai secretă a grupurilor omeneşti, care este aceea a identităţii, adică a numelui colectiv. Încât apartenenţa la o biserică şi deci împărtășirea secretului păzit de altarul bisericilor este metoda cea mai sigură de conservare a identităţii unui popor. Credinţa unui popor şi gruparea lui în jurul altarelor sale este singura garanţie a identităţii pentru vremuri de criză și teroare a istoriei. Prima ţintă a unui agresor va fi de aceea templul, altarul bisericii poporului. În acţiunile de reeducare din puşcăriile comuniste ţinta a fost mereu Iisus Cristos şi simbolurile euharistice, ceea ce arată că actul agresiunii a venit de la populaţii anticristice, indiferent de recrutarea lor în istorie. Încât primejdia comunismului n-a venit nici de la socializarea proprietăţii, nici de la planificare şi centralizare, adică de la caracterul regimului politic şi economic, ci de la această cruciadă împotriva lui Dumnezeu şi a altarelor sale. Această cruciadă se prelungeşte azi în şi prin agresiunea televiziunilor, care continuă să difuzeze mesaje antieuharistice, îndemn la idolatrie, în ambele ei forme, ideologică şi consumeristă (hedonistă). Prin urmare, în societăţile religioase locurile cele mai sigure din sistem sunt cele în care se păzesc tainele, adică altarele. În societățile nereligioase locurile vulnerabile sunt tocmai cele în şi prin care se păzesc „secretele”. Biserica şi grupul conspirativ sau secret sunt tot ce poate fi mai diferit ca natură, ceea ce nu înseamnă că instituţiile şi echipele de păzire a secretelor nu sunt necesare. Ele sunt fundamentale pentru prezervarea nucleelor strategice ale sistemelor expresive ale unei societăţi, dar fiind din lume ca parte a ei extrem de importantă, ele sunt şi veriga cea mai vulnerabilă a sistemului. Singurul nucleu eficient al acestor sisteme de prezentare a coerenţei expresive a lumii sunt bisericile. Ele păzesc tainele şi tot ele menţin unitatea spirituală a popoarelor sub forma ei cea mai nedestructibilă, unitatea de credinţă sau religioasă, al cărei corespondent maximalist este com-unitatea eshatologică. Cât de impenetrabilă este unitatea poporului credincios o dovedeşte lumea arabă de azi, pentru care autoritatea mufti-ului, adică a liderului spiritual, e totul.

3. Teoria latenţelor difuze şi fenomenul “iluminării”. “Fenomenul social total” într-o nouă perspectivă

În teoria latenţelor difuze am atras atenţia asupra “locurilor” critice din sistem în care latenţele se precipită spre a se transfigura în “fapt de iluminare” sau de cunoaştere (revelare). Acestea sunt tocmai cadrele spirituale sau noologice. Să reluăm funcţia ecuaţiei “latenţelor” pentru a examina din acest unghi chestiunea “riscului de înfăţişare”:

$y = a + ai\ (xi)$

unde a = latenţele difuze (care descriu armonia, binele, consensul, buna înţelegere etc. existente în substratul lumii noastre, ca “regiune” ontologică neerodată şi nedestructibilă de răul istoriei sau al faptelor sociale negative);

ai = expresia pe care o capătă latenţele difuze actualizate în acele “locuri” în care se produc “rupturile”, “fracturările” de consens, de armonie, de simetrie, într-un cuvânt, fracturările sistemelor expresive; acest parametru indică, totodată, şi fenomenul învăţăturilor spirituale care emerg într-o situaţie de trăire, de actualizare sufletească;

xi = faptul rupturii, ceea ce, în mod convenţional (urmând a demonstra lucrul acesta), numim “fapt negativ”, “fapt de ruptură” (de la “crimă” la încălcarea “etichetei”, în sensul dat de Goffman acestui termen);

y = cadrul actualizării latenţelor difuze, deschis în acele “puncte de actualizare”, de “alarmă” sau de “precipitare”. L-am denumit cadru noologic sau spiritual. Manifestările individuale sau colective declanşate ca reacţie la o dificultate, o stare negativă etc. se derulează înlăuntrul lui. Tipul problemei („crizei”) prefigurează cadrul unei anumite reacţii sau manifestări,

iar învăţăturile pe care acel cadru le „trezeşte” cu ocazia unei asemenea „crize” sugerează şi direcţia răspunsului.

În acele “locuri” (cadre noologice) se instituie, obligatoriu şi “zonele gnoseologice” ale fenomenului respectiv, singurele care fac posibilă cunoaşterea noastră, încât am putea spune că problema pe care o descrie variabila funcţională este, întotdeauna şi “fapt de cunoaştere”, fenomen epistemologic, “teorie concretă” (cum ar numi-o Pareto).

În cazul discutat, xi este parametrul care descrie “fapta rea” (deviaţia) a celor care ameninţă imaginea pe care o echipă vrea s-o transmită celor din jur despre membrii ei şi despre actele şi produsele lor. Un copil care, cu inocenţa lui, repetă în faţa mamei sale, într-un loc public, ceea ce tatăl lui i-a spus acesteia într-un moment de “criză familială” (xi), provoacă o “dezvăluire” (ai), care în plan manifest se traduce în stare de ruşine şi învăţătură de viitor (y) şi, posibil, în încercarea mamei de a evita, pe viitor, factorii care duc la o asemenea “criză” sau “ruptură” de climat familial normal, armonios, moral (a).

Copilul este, în acest caz, agentul sau vehiculul “riscului de înfăţişare”, în care, cum am văzut, se intersectează toţi cei trei parametri ai “faptului social total”: a, ai, xi. Suntem, iată, în măsură să redefinim noţiunea de “fenomen social total” introdusă în sociologie de cel mai talentat elev al şcolii durkheimiste, M. Mauss. Sunt fenomene sociale totale acelea care provoacă o încrucişare cumulativă a celor trei parametri ai sociabilităţii: a) parametrul latenţelor difuze (a), b) parametrul latenţelor actualizate (care descriu un cadru noologic şi învăţăturile asociate), adică ai, şi c) parametrul “faptului critic” (negativ, scandalos, developant etc.), pe care l-am notat cu xi. În mod obişnuit, faptele ordinare ni se pot dezvălui doar prin xi, (parametrul negativităţii pure, ca în cazul crimei săvârşite dar nepedepsite şi ne-meditată la scara grupului, sub aspectul semnificaţiei sale morale şi gnoseologice). Numai atunci când crima (xi) a ofensat întreaga opinie publică, a declanşat întregul aparat juridic represiv (al justiţiei, pe toate palierele lui, de la justiţia populară la cea de aparat, specializată, ca instrument penal, de pedepsire) şi a „trezit” corpul gnoseologic al colectivităţii (artişti, sociologi, antropologi, psihologi etc.), canalizându-l spre cercetarea resorturilor acelui act, putem vorbi despre un “fapt social total”. Un fapt ordinar se poate manifesta şi doar prin intersectarea limitată a câte doi dintre cei trei parametri (de exemplu o crimă pedepsită, care n-a stârnit nici un ecou în conştiinţa publică). În fine, faptul ordinar poate antrena intersectarea a doi parametri la valoarea lor maximală şi a celui de-al treilea doar la un nivel limitat de intensitate. O crimă, de exemplu, care a fost pedepsită, a tulburat opinia publică, dar a cărei tipologie n-a fost studiată de corpul specialiştilor şi al artiştilor unei societăţi. Aşa s-a întâmplat, de pildă, cu sinuciderea, până la apariţia cărţii lui Durkheim, care a completat acea intersecţie de parametri, cu ceea ce lipsea: stabilirea tipului sociologic de sinucidere, astfel încât a fost antrenată, în explicarea sinuciderii şi răspunderea societăţii nu doar a insului care se decide să-şi curme zilele. Abia cu actul durkheimist s-a produs un fapt de solidaritate socială totală în faţa unui fenomen specific şi deci particular, fenomenul de sinucidere.

Părerea noastră este, însă, că nici cu această carte (analiză) durkheimistă nu s-a atins pragul de “actualizare” a unui fenomen social total, fiindcă deşi conştiinţa europeană a fost, pentru prima dată, sensibilizată la acest fenomen, ca fenomen de responsabilitate colectivă, totuşi, ea n-a fost zguduită într-atât ca să sufere o asemenea transfigurare încât actul să nu se mai repete, ori să se repete la o scară extrem de redusă. Aceasta s-ar fi produs numai dacă fenomenul ar fi atins şi ar fi fost examinat la pragul tulburării conştiinţei religioase a lumii. Numai atunci fenomenul ar fi fost total, abia de atunci încolo el ar afecta atât de amplu şi de profund conştiinţa omenească, încât foarte puţini ar fi aceia care ar lăsa să se dezvolte în preajma lor climatul de inducere a sinuciderii. Or, pentru aceasta ar trebui ca o carte ca a lui Durkheim să fie o carte de sociologie creştină, adică să completeze examinarea tipologică a sinuciderii în raport cu stratul trăirii creştine, mai exact spus, în raport cu gradul deteriorării trăirii creştine a lumii, chestiune care, la

Durkheim, este expediată într-o analiză a statisticilor comparative ale sinuciderii în mediile protestante şi catolice.

Din analiza sa, însă, nu putem înţelege de ce ar creşte riscul ca omul să se smintească, cu cea mai grea şi mai vinovată dintre sminteli, aceea a sinuciderii, pe măsură ce trece de la religia catolică la cea protestantă, unde, în lumina teoriei sale, este creat un mediu mult mai prielnic pentru sinucidere (decât în mediul catolic); trecând peste faptul că această carte a lui Durkheim n-a primit replica, să-i spunem protestantă, cum s-a întâmplat cu cealaltă mare carte, scrisă de pe poziţii protestante, cartea despre originea protestantă a capitalismului care a primit replica, să-i spunem, catolică (în măsura în care s-a dovedit că acel "capitalism de tip modern" a apărut şi în ţările catolice nu doar în cele protestante).

Ne aflăm, iată, pe un teren de importanţă sociologică majoră, mai ales că, tot în baza teoriei laţentelor difuze, convocată în orizontul teoriei despre "echipa socială" a lui Goffman, putem înţelege mult mai adecvat decât a făcut-o chiar Randall Collins, articularea nivelului macrosociologic şi a celui microsociologic în societate, adică în tot ceea ce se întâmplă cu noi toţi, zilnic.

Teoria intersectării cumulative a celor trei parametri ai „ecuaţiei" actualizării latenţelor difuze ne ajută să înţelegem că tot ceea ce se întâmplă cu noi şi în jurul nostru, oricât de neimportant ar fi, poartă stigmatul întregului, chiar atunci când în compoziţia unui fapt oarecare, întregul este prezent prin criza pe care o întreţin părţile absente în câmpul concret de manifestare a respectivului fapt circumstanţial.

4. Echipe, audienţă, rutină. Lideri, dramaturgi, clici, facţiuni.

"Un cumpărător într-un magazin, un client într-un birou, un grup de oaspeţi în casa gazdelor, derulează un tip de manifestare şi afişează o faţadă (maintain a front), dar cadrul în care o fac este în afara controlului lor imediat (...). Este convenabil să denumim echipa care controlează cadrul echipă manifestă (performing team) şi celelalte echipe să le denumim audienţă"[1054].

Teoria "echipelor sociale" atrage atenţia asupra diferenţierilor care apar înlăuntrul oricărei "echipe". Cel ce va studia o rutină "a cărei prezentare cere echipă de realizatori", va sesiza fenomenul diferenţierii unui membru al echipei, care va fi "stea" (*star*), lider dramaturgic, sau centru al atenţiei. Un exemplu extrem, subliniat ca atare de către Goffman, este cel oferit de viaţa tradiţională a instanţelor judecătoreşti, în care o încăpere era astfel aranjată încât ochiul din orice punct al încăperii era dirijat spre centrul regal al atenţiei. Starul regal al reprezentaţiei putea să se distingă şi printr-un veşmânt mai spectacular şi să stea mai sus ca ceilalţi.

Dar o aranjare încă mai spectaculoasă poate fi întâlnită în "aranjamentele de revistă muzicală, în care un număr de dansatori sunt puşi în poziţia de prosternare în jurul eroinei"[1055]. Goffman identifică în fenomenul "curţii" un tipar mult mai general decât cel din exemplul concret al "curţii regale" (palatelor regale). "Curţile, în fapt, apar, în mod obişnuit, în afara palatelor regale, o instanţă fiind comisarii producţiei hollywoodiene."

Studiul oricărei grupări sociale ne arată că acestea sunt constituite din "cadre sociale" (social sets); "în mod frecvent, cadrul se va constitui în jurul unei figuri dominante care este constant văzut ca centru al atenţiei în centrul scenei"[1056].

Modelul aristocratic de tip britanic pare a fi organizat în conformitate cu o asemenea lege structurală a cadrului constituit în jurul unei figuri dominante: "Privesc înapoi (...) la epoca în care exista încă o structură aristocratică fermă şi ţara era încă divizată în sfere de influenţă între seniorii ereditari. Îmi amintesc că mai marii societăţii (grandees) se evitau reciproc dacă nu erau

[1054] Ibidem.
[1055] Idem.
[1056] Idem.

strâns înrudiţi. Se întâlneau cu ocazia curselor de călărie. Nu-şi frecventau des casele unii altora. Îi întâlneşti aproape pe toţi într-un castel ducal – convalescenţi, veri scăpătaţi, experţi consilieri, sicofanţi, ba chiar escroci. Singurul lucru pe care sigur nu-l întâlneşti este concursul altor duci. Societatea engleză seamănă pentru mine cu un complex de triburi, fiecare cu şeful său, cu bătrânii săi, cu doctorii-vrăjitori, cu merituoşii săi, cu propriul său dialect, cu zeităţile sale şi fiecare fiind puternic xenofob."[1057]

5. Puterea dramaturgică şi puterea regizorală (directivă).

Goffman remarcă faptul evident că "viaţa socială informală a staffurilor şi a altor birocraţii intelectuale din universităţile noastre par a fi divizate în acelaşi mod: clici şi facţiuni care formează părţi mai mici ale politicilor administrative, formează curţile vieţii conviviale, şi adesea eroi locali susţin eminenţa şi unitatea competenţei şi profundităţii lor"[1058]. Se poate face, iată, în lumina sociologiei dramaturgice, o distincţie între două tipuri de dominaţie în grup: "dramatică" şi "directivă" sau de regie. Acestea sunt "tipuri de putere" care apar în orice manifestare reprezentaţională şi în orice interacţiune. Această diferenţiere, la rândul ei, induce o diviziune a echipelor în orice grup.

"Puterea dramatică şi cea regizoare sunt termeni dramaturgici şi cei care posedă o asemenea putere pot să nu deţină alte tipuri de putere şi autoritate. Se ştie că cei ce au o poziţie de lideritate vizibilă, sunt adesea figuri de vârf, selectaţi ca un compromis sau ca o cale de neutralizare a unui partener potenţial ameninţător, sau ca o cale de valoare strategică a puterii din spatele scenei şi deci a puterii din spatele puterii aflate la rândul ei, în spatele scenei."[1059] Sociologia dramaturgică ne propune iată, un discurs mai nuanţat asupra puterii şi asupra unui "al treilea mod de variaţie" care se referă la fenomenul proporţionării energiei şi timpului unui actor social între "activitatea" (*activity*) propriu-zisă şi "reprezentare" (*performance*) sau "punerea în scenă". "La un pol sunt indivizii care apar arareori la vedere şi sunt foarte puţin preocupaţi de apariţie, de înfăţişare (de cum apar lucrurile)". La cealaltă extremă se situează aşa-numitele "roluri ceremoniale pure", ai căror "actori (*performers*) sunt preocupaţi de cum apar lucrurile (*appearance*) pe care le săvârşesc fiind nepreocupaţi de restul". De pildă, atât "preşedintele cât şi directorul unei uniuni naţionale pot aloca mult timp în biroul central al cartierului uniunii, apărând bine îmbrăcaţi şi cu o vorbire îngrijită, pentru a da uniunii o faţadă de respectabilitate"[1060].

"O echipă poate fi definită ca fiind acel set de indivizi a căror cooperare intimă este cerută pentru menţinerea unei definiţii proiectate asupra unei situaţii. O echipă este şi ea o grupare, dar una care nu ţine de o structură sau de o organizaţie socială ci mai degrabă de o interacţiune sau o serie de interacţiuni în care şi prin care este prezervată o definiţie relevantă a situaţiei."[1061] Pentru ca o reprezentare (manifestare) să fie eficientă trebuie ca acea "cooperare care o face posibilă să fie ascunsă şi ţinută secretă". Echipa este, deci, o grupare secretă. "O echipă are ceva (nu toate) din caracteristicile societăţilor secrete." Membrii echipei sunt ţinuţi împreună de "o legătură la care nu participă nici un membru al audienţei". Indivizii care fac parte din stafful unei organizaţii "nu sunt membrii unei echipe în virtutea statusului pe care-l au ca membri ai staffului, ci numai întrucât cooperează pentru a prezerva o anumită definiţie a situaţiei. Nici un efort nu se face pentru a-i ascunde pe cei ce fac parte din staff; dar ei formează o societate secretă, o echipă, în măsura în care se păstrează un secret asupra modului în care cooperează pentru a menţine (prezerva) o anumită definiţie a situaţiei. Echipele pot fi create de indivizi pentru a ajuta grupul

[1057] Idem.
[1058] Idem.
[1059] Idem.
[1060] Idem.
[1061] Idem.

ai cărui membri sunt, dar ajutând grupul şi pe ei înşişi într-un mod dramaturgic, ei acţionează ca o echipă, nu ca un grup. Astfel, o echipă, în sensul dat aici, este un fel de societate secretă ai cărei membri pot fi cunoscuţi de către non-membrii ca constituind o societate, chiar ca una exclusivă, dar societatea pe care ei o constituie la vedere nu este aceeaşi cu cea pe care ei o alcătuiesc, în virtutea manifestării lor ca echipă"[1062]. În societăţile răsăritene partidele apărute după 1989 au provocat o teribilă expansiune a echipelor secrete, care sunt şi foarte scumpe şi excesiv conspiraţionale. În perioadele electorale, aceste echipe măresc costurile acţiunilor politice la proporţii nefireşti chiar şi pentru societăţile foarte bogate. Costul înfăţişării politice, adică al confecţionării faţadelor, este disproporţionat faţă de utilitatea publică a partidelor. Democraţia aceasta de scenă costă mult, iar efectele ei benefice pentru ţară sunt probabil sub nivelul costurilor. Caracterul conspiraţional al societăţii politice creşte la proporţii comparabile, dacă nu cumva peste cel propriu regimurilor totalitare, costurile sistemului explodează, iar ţara reală nu este recompensată cu ceva dincolo de acest spectacol politic. Comparând aceste costuri pentru faţada politică a partidelor cu cât cheltuie partidele care ajung la guvernare pentru imaginea ţării, ne putem face o idee despre caracterul lor oligarhic, de relativa lor insensibilitate faţă de sistemele expresive ale ţării, care ar permite acesteia să se prezinte onorabil pe scena internaţională, iar în interior să-şi menţină atractivitatea pentru „locuitorii" ei şi deci să păstreze neafectat respectul de sine, imaginea identitară a membrilor, spiritul de sacrificiu al generaţiilor etc. Echipele care se preocupă de imaginea partidelor costă enorm şi sunt plătite din banii ţării. Echipele care pot prezerva şi chiar îmbunătăţi imaginea ţării costă puţin şi sunt ţinute sub pragul de respectabilitate socială şi de consideraţie din partea aceloraşi partide. Instituţia care a întărit sistemul expresiv al ţării şi al poporului român la pragul mileniului a fost Biserica ortodoxă şi Patriarhul ei. Graţie diplomaţiei spiritului şi deci al Bisericii chiar şi numai întâlnirea celor doi mari ierarhi ai celor două biserici creştine universale, Papa Ioan Paul al II-lea şi Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist, cap al Bisericii ortodoxe autocefale române, au transformat România şi Bucureştiul într-un loc creştin văzut din orice punct de pe planetă, adică într-o grădină a luminii la sfârşitul acestui mileniu. Când bombele explodau peste o ţară mică precum Yugoslavia împuţinată, când la Bucureşti Bisericile lui Iisus au adresat puterilor temporale ale lumii chemarea la pace şi rugăciune, în această capitală a sud-estului european s-a văzut puntea trecerii Europei întregi în mileniul al III-lea. Singura punte, încât cei ce n-au fost atunci înlăuntrul acelei rugăciuni au rămas în întunericul cel mai dinafară. Bisericile au răscumpărat chipul desfigurat de către echipe speciale al poporului român şi al întregii Europe, restaurând, printr-o extraordinară metanoia, axul lumii noastre, dovedind o dată în plus puterea altarului faţă-n faţă cu puterile echipelor secrete antiromâneşti ale reţelelor societăţii secularizate.

6. Teoria "echipelor sociale". Rădăcina socială a "societăţilor secrete".

Teoria "echipelor sociale" este o contribuţie notabilă la teoria "conspiraţiei spontane sau naturale". În orice grupare umană cineva este preocupat de asigurarea "culturii expresive", adică a acelor elemente care servesc respectivei grupări ca mijloace de exprimare şi, în cele din urmă, ca "identitate expresivă" distinctă de alte grupări. Preocuparea lor este una de fundal, ascunsă. Când ei ajung să coopereze între ei în scopul conservării acelui sistem expresiv, legătura care-i uneşte, transformându-i într-o echipă, are caracter invizibil, secret. Lucrul cel mai important pentru acea grupare este ca ea să poată, prin aceste mijloace expresive (de exprimare), să-şi menţină propria ei definiţie asupra situaţiei (ontologice, în fundal). Acea grupare se apără dacă îşi poate apăra şi conserva propria ei definiţie asupra situaţiei (lumii) şi deci mijloacele care-i permit să pună în expresie acea definiţie. Ea se defineşte, definind lumea.

[1062] Idem.

Echipa lor se constituie spontan, ca o "societate secretă" naturală. Căci este ivită natural, din necesităţile organice de "supravieţuire" expresivă a grupului. Acea "echipă" este întotdeauna o minoritate ascunsă şi, în orice caz, este o "minoritate cu scopuri expresive", "conservatoare". Teoria echipelor sociale este, iată, şi o teorie a "minorităţilor spirituale" care au, toate, caracteristicile echipei, ale grupărilor secrete, întrucât cooperează printr-o legătură invizibilă în mijlocul "majorităţilor sociale". Minorităţile spirituale, ca grupuri cooperante, se constituie în mijlocul şi în planul de fundal al unei majorităţi sociale, capătă, în baza acelei "legături" din fundal, caracteristici nevizibile. În raport cu majorităţile din care fac totuşi parte (ca membri), minorităţile sunt, deci, "societăţi secrete" naturale sau spontane. Societatea reală, cu structura sarcinilor şi activităţilor sale curente, se reazemă, trăieşte, întotdeauna pe temelia ascunsă a acestor reţele invizibile de "subsocietăţi secrete". Lumea instrumentală vizibilă trăieşte, deci, pe temelia lumii expresive, invizibile. Agresorul vizează întotdeauna, pentru a distruge societatea reală, stratul acela invizibil, al celor ce prezervă şi actualizează permanent, sistemele expresive, adică acele agregări definiţionale asupra lumii (situaţii) prin care societatea reală se afirmă în lume, exprimă lumea exprimându-se pe sine. Lumea vizibilă se află aşezată, aşadar, întotdeauna, pe o lume invizibilă, a celor ce par să nu aibă o treabă anume de făcut. Aceştia sunt "ne-trebuitorii" unei societăţi, cei care, de fapt, au singura misiune esenţială de a sluji drept gardienii tezaurelor (stocurilor) expresive ale unei societăţi care trebăluieşte toată ziua, părând a nu-i păsa de ce se poate întâmpla cu tezaurele ei de expresivităţi (exprimare). Aceşti „ne-trebnici" sau, mai riguros denumiţi, netrebuitori ai societăţii active, absorbită cu totul de ocupaţiile ei, compun armata invizibilă a unei societăţi, aceea de care ea a avut nevoie, pe care a fost dispusă s-o întreţină din roadele muncii ei. Reţeaua lor alcătuieşte ceea ce, convenţional, denumim prin termenul destul de vag totuşi de intelectuali. În realitate, ei sunt distribuiţi în orice grupare umană, indiferent de rangul ei. Cei vechi numeau această grupare „înţelepţi". Pentru rolul lor, ei nu erau plătiţi, chiar dacă uneori se bucurau de protecţii, ori de anume privilegii, ca în cazul scribilor de la marile curţi imperiale ale imperiilor orientale. În epoca edificării statelor naţionale acea reţea de păstrători ai tezaurului expresiv al societăţii s-a diversificat foarte mult. Au apărut filosofii, legiştii, scriitorii, etc. Rolul lor (şi singura lor îndreptăţire la existenţă) era de a apăra şi a dezvolta sistemul expresiv al unei societăţi. Când acea "armată invizibilă", în loc să apere sistemul expresiv al acelei societăţi active, îl ironizează, adică îl agresează, îl expune erodării, făcându-l necredibil etc., societatea însăşi va fi expusă unor înfrângeri fatale şi extrem de primejdioase. Este ca şi cum o armată combatantă ar avea un "spate" inamic, care în loc s-o alimenteze cu hrană sănătoasă, i-ar administra o dată cu porţiile de mâncare şi mici ingrediente otrăvite, care conduc, într-un interval variabil, la slăbirea puterii sale de rezistenţă şi deci la diminuarea forţei de luptă. În cele din urmă, adversarului nici nu-i mai rămâne altă treabă decât să intre pe teren, să ocupe un teritoriu locuit de "populaţii bolnave", anemiate, devitalizate de "otrava ascunsă", lungă vreme administrată.

C. Rădulescu-Motru a şi comparat această situaţie cu o "boală", boala mimetismului social. Când o societate este supusă zeflemelei, batjocurii şi efectului provocat de mimetismul unor forme străine, organismul ei va fi slăbit brutal, supus unei îmbolnăviri, care-l zguduie şi-l poate aduce aproape de pragul colapsului. El a descris simptomatologia bolii prin două noţiuni: "zeflemea" şi "politicianism". Este vorba despre acele procese care conduc la slăbirea, ba chiar la degradarea realităţii sufleteşti (noologice) a unui popor. Sociologia dramaturgică a lui C. Rădulescu-Motru a examinat, aşadar, procesul prin care "dezertarea" elitei de la funcţiunile ei organice condamnă unitatea sufletească a unui popor la dezagregare şi viaţa colectivă la degenerare. Iar fenomenele care generează aceste efecte sigure sunt zeflemeaua şi politicianismul[1063]. Lucrul care scapă din nou sociologiei dramaturgice se referă la faptul că sunt

---

[1063] Idem.

puternice acele societăţi care îşi aduc sistemele expresive laice la o congruenţă cu sistemele expresive sacre, astfel încât puterea din lume a acestor societăţi se reazemă pe puterea supralumească a credinţei în Dumnezeu a membrilor lor. Organizaţiile şi reţelele conspiratoriale civile şi laicizate, la rândul lor, trebuie să fie într-o congruenţă deplină cu organizaţiile ecleziastice, bisericeşti ale aceleiaşi societăţi. Între organizaţiile care dispensează tainele și cele care dispensează secretele nu trebuie să fie opoziţie şi conflict, căci un atare conflict devine aliatul cel mai de nădejde al duşmanilor acelei societăţi în chiar interiorul ei. De aceea au fost puternice elitele care au avut şi au crezut cu tărie în Dumnezeul popoarelor lor şi au fost slabe elitele care au crezut în dumnezei falşi, procuraţi lor de ideocraţiile viclene, cele mai mari puteri inamice ale popoarelor. Popoarele sunt creaţii ale lui Dumnezeu şi nu se vor alia niciodată profund şi definitiv cu idolii pe care îi cultivă marile ideocraţii în istorie. Comunismul este exemplul cel mai la îndemână despre cum arată o reţea ocultă, idolatră, ruptă de religia poporului pe care voise a-l supune prin ruperea lui de Dumnezeu şi deci prin nimicirea lui spirituală. Într-o atare conjunctură, organizaţia conspirată, serviciile secrete, s-au rupt de cea eclezială, de biserica lui Dumnezeu, şi au declanşat războiul împotriva lui Dumnezeu. Aceasta a fost condiţia ca ocupaţia să se transforme în dominaţie eficientă. Când organizaţiile secrete se abat de la linia de viaţă religioasă a poporului, ba luptă contra bisericii lui, cum s-a întâmplat cu serviciile comuniste în prima fază a ocupaţiei comuniste, consecinţa este una singură, înfrângerea temporară a poporului. În acest război biruinţa a revenit, în cele din urmă, poporului lui Dumnezeu, chiar dacă alte încercări şi alte ideocraţii s-au iscat spre a ne preveni că lupta nu s-a isprăvit și că organizaţia secretă este din nou confruntată cu războiul dintre poporul lui Dumnezeu şi reţeaua ocultă, ideocratică, prin care răzbate în lume puterea idolatră. Cât de actuale sunt cuvintele lui Simion Bărnuţiu: „Ţineţi cu poporul de vreţi să nu rătăciţi!"

III. Regiuni sociale şi comportamente regionale.

1. Comportamente regionale. « În faţă" (front region) şi "în fundal" (back region).

Am reţinut cât de importante sunt sistemele expresive ale grupurilor sociale. Aceste sisteme fixează şi gradul de vizibilitate al grupului şi totodată limitele sau pragurile puterii sale de a cuprinde lumea în cunoaşterile lui. Un grup, deci, este un loc îngrădit, adică o „regiune" comportamentală, cum ar spune sociologia dramaturgică. "O regiune poate fi definită ca un loc care este mărginit într-un anume grad de bariere de percepţie."[1064]

Goffman introduce, iată, pe lângă noţiunile de "scenă" (socială), "cadru (*setting*) social" şi noţiunea de "regiune" pentru a completa aparatul terminologic al noii perspective asupra inserării în spaţiu a acţiunilor (manifestărilor) de rol ale actorilor sociali. În ceea ce priveşte "regiunea", el propune o nouă distincţie între "regiunea din faţă" (*front region*) sau "de faţadă" şi "regiunea de fundal" (*back region*) sau "de culise". "Regiunea din faţă" sau "a faţadei" desemnează "locul derulării unei manifestări". "Echipamentul de însemne fixat într-un asemenea loc a fost deja prezentat ca parte a faţadei numită «cadru» sau «decupaj»"[1065].

"Manifestarea unui individ într-o regiune vizualizată, din faţă, poate fi interpretată ca un efort de a produce impresia că activitatea sa în acel câmp menţine şi încorporează anumite standarde."[1066] Acestea sunt standarde de politeţe şi de "decor" (menţinute când nu eşti angajat într-o conversaţie efectivă cu celălalt). Standardele de "decor" sunt, la rândul lor, instrumentale şi morale. "Cerinţele morale sunt scopuri în sine şi se referă la reguli vizând neamestecul şi nemolestarea celorlalţi, reguli privind proprietatea sexuală, respectul locurilor sacre etc."[1067]

[1064] Idem.
[1065] Idem.
[1066] Idem.
[1067] Idem.

Cerinţele instrumentale, nefiind scopuri în sine, vizează datoriile pe care cineva le poate cere sau aştepta de la ceilalţi (un patron de la angajaţi). "Se va remarca, în plus, că acea latură a faţadei personale pe care am denumit-o «maniere» va fi cu deosebire importantă în privinţa politeţii şi ceea ce am denumit «apariţie» sau «înfăţişare» (*appearance*) este important (semnificativ) în privinţa decorului"[1068]. Cât priveşte fenomenul de propagare a impresiei (şi, deci, de gestionare) este de reţinut că actorii pot opri "producerea impresiilor", "impresiile produse", nu însă şi "impresiile degajate". Când o "activitate se desfăşoară în prezenţa altor persoane, unele aspecte sunt expresiv accentuate, altele, care ar putea discredita impresia văzută, sunt suprimate. Evident, faptele accentuate sunt arătate (înfăţişate) pe scenă în regiunea din faţă (faţadă); este clar deci că trebuie să existe o altă regiune – o regiune de fundal sau de «culise» (backstage, sau back region) unde se desfăşoară faptele suprimate, şi se dezvoltă înfăţişarea"[1069].

"O regiune de fundal sau de "culise" poate fi definită ca un loc în care impresia pe care actorii o cultivă printr-o anumită manifestare este contrazisă cu bună ştiinţă."[1070]

2. Faţadă şi fundal, scenă şi culise. A fi la vedere, a ţine ascuns.

"Linia care divizează regiunile din faţă (*front region*) de regiunile din culise, de spate (*back region*), este ilustrată peste tot în societate. Precum s-a sugerat, dormitorul şi baia în toate casele clasei inferioare (*lower class homes*), sunt locuri din care audienţa, [acceptată] în sufrageria de la parter, ar trebui exclusă din locurile respective, de spate. Corpurile noastre, care sunt curăţate, îmbrăcate şi machiate în aceste camere, pot fi prezentate prietenilor în alte camere. Preparaţia făcută corpurilor în dormitor şi în baie este făcută mâncării în bucătărie. Tocmai aceste procedee de punere în scenă (*staging devices*) disting living-ul clasei mijlocii de cel al clasei inferioare.

Dar în toate clasele din societatea noastră există tendinţa de a face o diviziune între părţile din faţă şi din spate ale exterioarelor rezidenţiale. Faţa tinde să fie relativ bine decorată, bine reparată şi netedă etc. În mod corespunzător, adulţii sociali intră prin faţă, cei social neîmpliniţi – personalul, furnizorii, copiii – intră prin spate"[1071].

În general, Goffman este foarte sensibil la acest aspect al societăţii care constă în diviziunea dintre curat şi murdar, preparat şi nepreparat, decorat sau îngrijit şi neîngrijit, vizualizat şi ascuns, faţă-spate, faţadă şi fundal, scenă şi culise etc., etc. Fie că e vorba de magazine, ateliere, fabrici, spitale, puşcării, gospodării, şcoli etc., toate stabilimentele şi activităţile omeneşti se desfăşoară sub aceeaşi lege universală care comandă o diviziune între ceea ce este în faţă şi ceea ce este în spate, între faţadă şi fundal, scenă şi culise. Toate aranjamentele, de la spălatul corpului şi prepararea mâncării, la prezentarea produselor şi punerea în scenă, vizualizarea respectabilităţii (oamenilor şi instituţiilor) se fac "în spate", într-o regiune care nu este la vedere. "Magaziile dintr-un magazin şi locul din spatele tejghelei (*behind the counter*) servesc drept regiuni de spate sau de fundal."508 Totul este, în orice societate, aranjament de scenă (şi, evident, de culise). Legea aranjamentelor de scenă este universală. Curiozitatea este că sociologia dramaturgică plasează în regiunile din spate ceea ce este "neîmplinit" (social, biologic, performanţial), "nepreparat", "necurăţit', "imatur", "neplăcut", "jenant", "descurajant" etc., nesesizând pe de altă parte, că exact aceeaşi linie separă "intimitatea" sau "familiaritatea" de "convenţionalitate", "formalitate", "destinat manifestării publice" etc. În viziunea lui Goffman totul este destinat, în ultimă instanţă, manifestării publice, adică vizualizării, în-scenării, arătării (*appearance*), sau în-făţişării.

Şi totuşi, o examinare atentă, din perspectiva complementară a sociologiei noologice, ne arată că există "locuri curate", care sunt ţinute departe de vederea publică, tocmai pentru că

[1068] Ibidem.
[1069] Idem.
[1070] Idem.
[1071] Idem.

legea lor este să fie refuzate în-scenării, manifestării publice, vizualizării. În Odiseea homerică, nimeni nu are voie şi nu îndrăzneşte să pătrundă nici măcar cu ochiul în odaia Penelopei, acolo unde aceasta îşi ţese pânza. Nici chiar Homer nu ne spune mai mult de două lucruri despre Penelopa cea "din interior", şi anume că ţese o pânză şi că patul are drept suport un trunchi retezat cu rădăcină naturală. Mai mult nu aflăm (dar aceste două "detalii" au semnificaţie simbolică şi ele fac încă mai ascuns, mai criptic, interiorul în care-şi duce zilele Penelopa). Un alt exemplu este acela al "altarelor" refuzate accesului "mirenilor", nu pentru că acolo sunt lucrurile nepreparate, nedemne şi deci neisprăvite pentru a fi scoase la vedere, ci pentru că acolo este locul în care se desfăşoară taina euharistică, adică partea cea mai importantă a sfintei liturghii. Acolo trupul şi sângele Domnului se transsubstanţiază, prin minunea minunilor Sf. Liturghii, în pâinea şi vinul euharistic din care se împărtăşesc credincioşii. Locurile monahale, spovedania, duhovnicia în genere, se desfăşoară departe de ochiul public, nu întrucât sunt nedemne de vederea tuturor şi neîmplinite, căci duhovnicia şi spovedania sunt momentele culminative ale unei lungi preparaţii la vedere (postul, bunăoară, este o manifestare generală şi se desfăşoară la vedere, adeseori cu un mare coeficient de ritualizare şi cu momente de vizualizare). Goffman face distincţia între "atribute vizualizabile" şi "atribute vizual indezirabile" şi împărtăşeşte ideea că societăţile se ruşinează, ba chiar se jenează să arate ceea ce vizual este indezirabil. Artele decorative par să fi fost dictate de această predispoziţie secretă a societăţilor de a ascunde ceva folosind decorarea faţadelor. În felul acesta "caracterul de locuri de spate, de culise, a unor locuri" este adeseori fixat într-o manieră chiar materială. Decorarea, anumite piese ale echipamentelor fixe şi tendinţa "patronilor de a angaja persoane cu atribute vizuale indezirabile numai pentru muncile din spate, ascunse vederii (*back region work*), plasând persoanele care fac o bună impresie în regiunile de interfaţă (*front region*)" sunt exemple concludente în acest sens[1072].

3. Sacralizare, stigmat, răbufnire. Familiaritate şi formalism

Adeseori cei ce lucrează în "spate" dobândesc "abilităţi tehnice", iar cei care lucrează în "faţă" vor căpăta "abilităţi expresive". Uneori locurile şi decoraţiile special destinate unor activităţi date capătă caracter aproape cultual, încep să fie asociate cu un fel de "sacralitate": "chiar când manifestarea respectivă nu se desfăşoară acolo, locul tinde să-şi păstreze caracterul de regiune cu destinaţie vizualizatoare (*front region*)"[1073]. "Astfel o catedrală menţine ceva din caracterul ei chiar când sunt acolo doar restauratorii, şi când aceştia nu se comportă reverenţios în timpul lucrului, ireverenţa lor tinde să fie structurată şi orientată tocmai în raport cu ceea ce trebuia simţit şi respectat, dar n-a fost."[1074] Chiar locurile identificate cu "spaţiile" în care cele ascunse pot fi dezvăluite, aduse la vedere, adică în care standardele acelea speciale nu mai trebuie respectate, chiar şi acestea, prin însuşi faptul acesta, poartă stigmatul "locului ascuns", al "regiunii conduitelor care nu trebuie arătate", aduse la vedere. Prostituţia în temple la vechii fenicieni este cât se poate de grăitoare pentru aceste "locuri de vizualizare" a ceea ce trebuie să rămână ascuns, a lucrului, persoanelor, valorii şi normelor destinate să fie respectate.

Cazul răbufnirilor ireverenţioase la adresa unor valori comunitare, cum ar fi "naţiune", "stat", "popor" sunt o bună ilustrare pentru acest fenomen al ascunsului depavoazat, dezgolit aproape cu perversitate, în orice caz cu o plăcere polimorf-perversă. Persoana care o face este, în felul ei, polimorf-perversă, complexată, zeflemitoare, înclinată spre ireverenţă, spre conduită plebee etc. Acesta este, sociologic vorbind, derbedeul. Însă prin chiar acest tip de conduită se face demonstraţia publică a atributului sacral care este naturalmente destinat (adică socialmente) acestor valori şi "locuri" de cult. Perioada postiluministă este cunoscută pentru pornirea

[1072] Idem.
[1073] Idem.
[1074] Idem.

naturalist-perversă de agresare a valorilor religioase, a întregii baze creştine a culturii europene. Respingerea religiei a atins uneori forme de o vulgaritate incredibilă, ca în plăcerea perversă a comisarilor roşii de a transforma bisericile în grajduri (exemple de acest fel sunt o mulţime în toată Rusia şi în Basarabia noastră). Înjurătura de mamă este şi ea un exemplu pentru manifestarea în societate a "ascunsului depavoazat", a "sacrului profanizat", a tentativei nefireşti nu numai de a "dezvrăji" lumea, cum s-a spus, dar chiar de a o dezdumnezei. Pornirea obscură de a distruge, de a sfâșia faţada liturgicală a lumii şi de a "nimici" interiorul tainei liturgicale, eucharistice este o probă a fenomenului de dezdumnezeire a lumii. Biserici demolate sau preschimbate în grajduri ori magazii, batjocorirea simbolului eucharistic, alungarea religiei din şcoală, tipărirea unor biblioteci întregi destinate combaterii unei singure cărţi, Biblia, sunt toate semnele unei tendinţe apostatice către dezdumnezeirea lumii.

Procesul este mai mult decât ceea ce a indicat Max Weber prin fenomenul dezvrăjirii lumii, adică al fenomenului de îndepărtare a laturii magice, afective a vieţii religioase din practicile protestante şi instituţionale ale civilizaţiei occidentale moderne. Pe aceeaşi linie a distincţiilor dintre "regiunile comportamentale", Goffman ne previne asupra acelor "regiuni" care au funcţii alternative: "uneori funcţionează ca regiuni de faţadă, alteori de fundal". Astfel un birou privat al unui funcţionar este un loc de faţadă în care "statusul său în organizaţie este intensiv expus", dar totodată este şi locul în care el îşi poate scoate haina, slăbi cravata, ţine un pahar cu răcoritoare în mână etc. Uneori chiar indicaţiile regulamentare se diferenţiază între cele care cuprind o "definiţie de spate (culise) a situaţiei" şi o "definiţie de faţadă." Uneori definiţia de culise a situaţiei se extinde la situaţii diverse, cu totul diferite de "situaţia de culise" propriu-zisă. Astfel, în cartierele muncitoreşti din Paris, o femeie simte că este îngăduit să "extindă backstage-ul" în "cercul de magazine apropiate", „din vecinătatea casei şi astfel în aceste locuri ea îşi face cumpărăturile de lapte, pâine etc., îmbrăcată în haine de casă, în halat de baie, nemachiate etc".[1075] E de notat, deci, că familiaritatea, ca ton al relaţiilor, apare în regiunile de "spate" ("culise"), aşa cum formaliatea va predomina în relaţiile din regiunile "din faţă", de "faţadă".

"În cadrul societăţii occidentale tind să se diferenţieze limbajele informale, sau de culise ale comportamentului, de limbajul pentru ocazii, când o anumită manifestare urmează să fie etalată. (...) Limbajul de culise, din spate, constă din folosirea reciprocă a numelui mic, decizii cooperante, remarci sexuale deschise, fumat, îmbrăcăminte informală mai neelegantă, poziţii mai neformale, folosirea unei vorbiri substandard, glume ceva mai agresive etc..."[1076] "Limbajul comportării de faţadă" este opusul celuilalt. E de notat, precizează Goffman, că "limbajul de culise este ceea ce psihologii denumesc caracter «regresiv». Problema este dacă situaţia de culise oferă actorilor oportunitatea regresării sau dacă, regresiunea, în sens clinic, este o conduită de culise (de spate) la care se recurge în ocazii neadecvate din motive care sunt social dezaprobate. Recurgând la un stil de culise, indivizii pot transforma orice zonă într-una de culise, de spate. În multe cazuri, actorii îşi împropriază o secţiune a regiunii de faţadă şi acţionând acolo într-un mod familiar o rup simbolic de restul regiunii"[1077]. Adesea, actorii basculează între cele două stiluri încercând chiar şi un sentiment de uşoară vinovăţie pentru aceasta. Totuşi chiar şi informalitatea de culise, are nişte limite (situaţii limitative). Modestia şi ruşinea, de pildă, în familia tradiţională, ori în aceea a clasei muncitoare etc., introduc tabuuri în privinţa nudităţii soţilor.

Cu excepţiile de rigoare, curtenia, căldura, generozitatea, plăcerea sunt trăsături selectate pentru şi de sita culiselor, după cum suspiciunea, snobismul şi autoritarismul sunt cernute de sita regiunilor, a cadrelor de faţadă.

[1075] Idem.
[1076] Idem.
[1077] Idem.

În analiza sa, Goffman adaugă la cele două regiuni – faţa şi spatele sau culisele – o a treia, reziduală, pe care o numeşte "regiunea de afară", sau exterioară (the outside). Această regiune îi cuprinde pe toţi cei care nu se află într-una din cele două "câmpuri": pe "scenă" sau în "culise". Goffman îi numeşte "outsiders" pe cei ce sunt în afara cadrului (grupului, instituţiei).

Etnometodologia încheie una dintre cele mai spectaculoase serii de sociologie din lume. Începută la 1890 cu teoria "sinelui social" a lui James, în cadrul pragmatismului, această serie a parcurs un ciclu secular atât sub aspectul creativităţii cât şi sub acela al circulaţiei. Deceniul zece, care încheie şi mileniul, ne înfăţişează o serie sociologică, împlinită cu o circulaţie la scară mondială, măsurând şi sub acest aspect grandoarea unei civilizaţii atlantice la finele mileniul al doilea după Hristos. Cu această şcoală, noologia socială pare a fi definitivată. Ideea că tot ce este în lume se petrece în spaţii sufleteşti şi ca acte sufleteşti pare a fi triumfătoare asupra tabloului întreg al societăților omeneşti. Este un exemplu, o ilustrare a uneia dintre legile sociologiei noologice, legea triumfului spiritual perpetuu. Deocamdată am văzut ce importanţă dobândeşte un concept ca cel de manifestare şi în strânsă legătură cu acesta cel de trăire sau de manifestare trăitoare. Sociologia creştină, în genere sociologiile spiritualiste, reclamă o reexaminare generalizată a acestui concept. Manifestările sociale sunt manifestări trăitoare de a căror intensitate şi lărgime depinde starea şi destinul societăților omeneşti. Sinteza cea mai înaltă a manifestărilor trăitoare este comunitatea spirituală a popoarelor. Un sistem de sociologie noologică n-ar avea cum să ocolească aceste realități ale spiritului. Cu examinarea lor se poate face puntea spre cercetarea dimensiunii istorice a colectivităților omeneşti, singura care ne va îngădui să înțelegem posibilitatea înnoirii spirituale a omului şi a societăților.

Partea a IV-a
L U M E A

În tabloul noologic al lui A. Schütz

I. Intimitate şi anonimat. Omul rătăcit în lume

1. Realitatea multiplă.

Afirmarea eului ca personalitate nu mai poate fi înţeleasă dacă facem abstracţie de raporturile sale cu lumea. Înţelegerea lumii ar putea fi încadrată între cele două interpretări biblice ale ei, cea din Vechiul Testament a lui Iov şi cea de la începuturile vremurilor patristice a Sf. Augustin. „Căci iată dacă o iau spre răsărit, ne spune Iov în tânguirea lui, El nu este acolo; dacă o iau spre apus, nu-L zăresc! L-am căutat spre miazănoapte şi n-am dat de El, m-am întors spre miazăză şi nici nu L-am văzut! Dar El cunoaşte şi umbletul meu şi starea mea pe loc…”.[1078] În lumina suferinţei lui Iov, numai căutarea lui Dumnezeu e măsură a lumii şi unicul ei înţeles. Lumea se cuprinde toată în suferinţa lui Iov, căci o suferinţă ca aceasta este chiar marginea lumii, ar deveni toată cumul de frontiere şi prăbuşire de orizonturi, dacă s-ar opri şi doar pentru o clipă căutarea Lui Dumnezeu în cele dinăuntru şi-n cele din afară. Căci totul ar fi atunci pură şi absurdă suferinţă, fără de sens suferinţă, cum se arată a fi suferinţa omului nereligios. „Nu te-aş căuta de nu te-aş fi găsit”. Dincoace, în lumea recreată prin jertfa Dumnezeului înomenit, se aude strigătul augustinian al omului la pragul înnoirii sale: „În mine erai Doamne şi eu eram în afara mea şi nu Te-am cunoscut”. Câtă părere de rău, câtă speranţă şi câtă pocăinţă în strigarea Sf. Augustin! Dumnezeu este deopotrivă măsura suferinţei şi atotcuprinsul căutării, centrul lumii noastre şi necuprinsul ei, dincoacele lumii, ca măsură a ei de dincolo de lume şi de timp.

Lumea, acest fenomen atât de prost definit în atâtea scrieri, a dobândit o poziţie privilegiată în cercetarea sociologică graţie sociologiei fenomenologice, care este şi ea o faţetă a sociologiei noologice. Personalitatea este de neînchipuit în afara relaţiilor eului cu lumea, care şi ele rămân fără de înţeles în afara relaţiilor verticale ale omului cu Dumnezeu. Eul şi lumea reprezintă o topică dezvoltată, cum spuneam de sociologii fenomenologi, în frunte cu americanul A. Schütz, românul Eugeniu Speranţia sau sociologi care s-au sfârşit în puşcăriile bolşevice, ca Mircea Vulcănescu, ori au pierit pe drumurile tragic nesigure ale exilului, ca I. Ionică, sau, încă, au încercat să supravieţuiască, după anii temniţei, precum Tr. Herseni. Istoricul ideilor sociologice obişnuieşte să identifice rădăcinile acestei noi paradigme sociologice în scrierile timpurii ale lui Alfred Schütz, în principal în lucrarea sa din 1932, dar care va deveni celebră mai ales după traducerea ei în engleză sub titlul “The Phenomenology of Social World”.

[1078] Idem.

În volumul "Collected Papers", din 1964[1079], va fi inclusă partea ultimă a acestei lucrări în secțiunea "Teoria pură" ("*Pure Theory*"), sub titlul "Dimensiunile lumii sociale" ("*The Dimensions of Social World*") cu cele trei capitole: "The World within Reach of Direct Experience", "The World of Contemporaries as a Structure of Typifications" şi "The World of Predecessors and the Problem of History". Sursele gândirii sociologice a lui A. Schütz se află în fenomenologia husserliană, dar şi în operele lui Bergson, W. James, G. Simmel şi Max Scheller. Problematica sociologiei fenomenologice rămâne parțial obscură dacă nu se are în vedere cealaltă rădăcină a sa, care este sociologia şi metodologia weberiană. Pentru o mai bună înțelegere a paradigmei fenomenologice vom urma unele trimiteri şi la aplicațiile lui A. Schütz în studii precum: "The Stranger"[1080], "The Homecomer"289, sau "Don Quixote and the Problem of Reality"[1081], scrise la adăpostul binecuvântat al emigrării în America, într-un moment în care scrierile de sociologie fenomenologică ale lui M. Vulcănescu, E. Speranția, T. Herseni erau interzise, scoase în mod barbar din circulație de către comunismul de ocupație al comisarilor sovietizării în frunte cu I. Chişinevski, M. Roller, I. Vitner, N. Ludo etc. În acel moment a fost ruptă seria sociologiei fenomenologice româneşti pentru o perioadă de peste patruzeci de ani, iar reprezentanții acestei serii au fost azvârliți în temniță, unde, unii dintre ei, precum M. Vulcănescu, au şi pierit acolo când abia trecuseră de patruzeci de ani.

America salvatoare în cazul lui A. Schütz era o "lege" lipsită de putere în cazul sociologilor români. Pe cel dintâi oferta americană îl salvase de barbaria hitleristă, pe ceilalți nu-i putea salva de furia comunismului de ocupație instaurat în România de tancurile sovietice şi de aparatul ideocratic al comisarilor roşii, pe care-i "înălțase" la pupitrele dictaturii ideologice ura contra culturii române şi setea de dominație asupra poporului român.

Atunci când steaua acestui mare sociolog fenomenolog de origine evreiească se înălța în America, ceea ce-a reprezentat o mare şansă pentru sociologia mondială, steaua fără noroc a sociologilor fenomenologi de origine românească se stingea în temnițele comunismului bolşevic adus în România de aparatul comisarilor kominternişti, adică a internaționaliştilor de culoare roşie (oare nu-şi schimbă aceştia culoarea ca lupul părul, păstrându-şi năravul şi apucăturile?!), sub protecția tancurilor ruseşti. Este un capitol de sociologie a sociologiei asupra căruia nu putem insista aici, dar care va fi cu siguranță abordat o dată, căci adevărul îşi are legile lui de fier şi este mai puternic decât cea mai tiranică dictatură care poate fi exercitată contra gândirii libere chiar în numele ideii de libertate, de internaționalism, de cosmopolitism etc. Mai ales dintr-o atare perspectivă trebuie să te întrebi ca altădată cronicarul: „ce este lumea", „cum suntem noi şi ce poate fi sociologia lumii noastre?" Dar ei, cei ce-au fost, predecesorii noştri, cum îi clasifică A. Schütz, „ei cum au fost"? Dar contemporanii noştri, cei la care n-avem acces prin cunoaştere față către față, „ei cum vor fi fiind?". Or, succesorii noştri, „cum vor fi ei, oare?" Ori, aduse toate într-o singură întrebare: „ce este lumea?" Sunt, iată, mai multe lumi într-una singură.

Problema fundamentală în acest punct al analizei noastre se referă la integrarea "realității multiple" (*multiple reality*), în care se regăsesc "lumea mea proprie" (*private world*), dar şi lumea celorlalți, astfel încât sarcina sociologului fenomenolog se arată a fi aceea de a construi o ştiință obiectivă şi validă pe temeiul cunoaşterii interpretative a acestei multitudini de lumi subiective (subiectiv construite) şi a forței capabilă să le aducă la unitate. În ceea ce ne priveşte, aderăm la acel punct de vedere care aşează la baza explicației raportul eului cu alte euri, intersubiectivitatea, şi reinterpretăm totul în lumina teoriei latențelor sufleteşti şi deci a raportului omului cu centrul său spiritual real care nu este din lumea aceasta, având o natură transcendentă, ceea ce dă şanse de nemurire ființei umane şi prin om, ca „preot al creației" (Zizioulas), aduce asupra lumii şanse de salvare de la pieirea finală, adică, de la întoarcerea în nimicul din care a fost creată. Să reținem

---

1079

1080 Idem.

1081 Idem.

deocamdată analiza fenomenologică pe care o vom folosi ca treaptă către înţelegerea chestiunii raportului eului cu lumea.

"Există mai multe, probabil o infinitate de ordini diferite ale realităţii, fiecare cu propriul său stil de existenţă, numite de James «subuniversuri». Între ele se disting lumea simţurilor (*world of senses*) sau a «lucrurilor» fizice ca lume experiată de simţul comun, care este realitatea dominantă (*paramount reality*); lumea ştiinţei; lumea realităţilor ideale; a «idolilor tribului»; lumile supranaturale precum raiul şi infernul creştin; numeroasele lumi ale opiniei individuale; şi, în fine, eurile nebuniei şi rătăcirii (*vagary*), de asemenea infinit de multe"[1082]. Cu o asemenea viziune ne putem evident întreba, împreună cu Schütz, "prin ce mijloace ajunge spiritul să acorde accent de realitate unuia dintre aceste subuniversuri şi să-l retragă altora; [respectiv] cum se produce trecerea de la un tărâm de realitate la altul"[1083]? Fără a stărui aici asupra chestiunii vom reţine doar câteva precizări:

a) existenţa are nu numai configuraţii diverse, ci şi grade variate de realitate, în funcţie de gradul ei de spiritualitate (de modelare spirituală). Ceea ce nu este experiat sau trăit, poate avea existenţă, nu însă şi realitate, aşa cum, de pildă, Vârful Everest există pentru toţi pământenii, dar este real numai pentru cei ce l-au escaladat, pentru noi ceilalţi el este doar închipuire, imaginaţie rapsodică şi adeseori nici atât;

b) spiritul, prin actul trăitor, poate acorda sau retrage "accentul de realitate" unui sub-univers sau altuia, încât putem, iată, vorbi despre "universuri" despiritualizate, depotenţate, chestiune asupra căreia, însă, fenomenologia sociologică americană n-a mai insistat. A făcut-o un român, elev al lui Heidegger, stabilit în Germania, Ştefan Theodorescu;

c) sarcina sociologului fenomenolog este să construiască o "ştiinţă obiectivă şi validă" în raport cu multitudinea lumilor subiective şi deci a actelor interpretative ale actorilor. La această ştiinţă nu putem ajunge oricum, ci numai prin acele acte trăitoare în şi prin care se compune universul ordonat al experienţelor noastre, pe care-l putem desemna prin sintagma „lumea noastră". În şi prin acele trăiri care au forţa de a ordona lumea ne este mijlocită deopotrivă cunoaşterea ei obiectivă şi validă. Acele trăiri sunt oarecum înfiinţătoare de lume, chiar de-ar fi să limităm sensul acestui proces la propria persoană. Cum ar spune poetul: „Cu fiecare om o lume îşi face încercarea". Însă această încercare se face în şi prin acele trăiri care mijlocesc intersectarea relaţiilor orizontale dintre semeni cu relaţiile verticale ale omului cu Dumnezeu. Doar acolo se compune un punct de focalizare sufletească şi de mare densitate spirituală, care devine apoi centru şi nucleu de lume.

Cu adevărat înfiinţătoare de lume, aşadar, este experienţa consacratoare, trăirea religioasă. „Pentru omul religios, spaţiul nu este omogen, el prezintă rupturi, falii: există porţiuni de spaţiu calitativ diferite de celelalte. «Nu te apropia până aici! Îi spune Dumnezeu lui Moise. Descalţă-te de sandalele tale, fiindcă locul pe care stai tu, în faţa Mea, este pământ sfânt»"[1084]. Mircea Eliade consemnează caracterul fondator al experienţei religioase: „Să reţinem de la început că experienţa religioasă a neomogenităţii spaţiului", adică a diferenţei dintre spaţiul sacru şi spaţiile neconsacrate, „constituie o experienţă primordială, omologabilă unei «fondări a Lumii»".[1085] Tocmai „revelaţia unui spaţiu sacru permite obţinerea unui «punct fix», orientarea în omogenitatea haotică, «fondarea Lumii», viaţa adevărată"[1086]. Şi, prin contrast, experienţa profană este un cadru care omogenizează spaţiul, în care „punctul fix" îşi pierde statutul ontologic unic, şi însăşi putinţa orientării dispare, căci totul se preschimbă în pură suprafaţă, în rătăcirea pe întinderea fără centru şi fără orientare a relaţiilor orizontale. „La drept vorbind, nu

---

[1082] Idem.
[1083] Ibidem.
[1084] Idem.
[1085] Idem.
[1086] Idem.

mai există o lume, ci doar fragmente ale unui univers sfărâmat, masă amorfă a unei infinităţi de locuri, mai mult sau mai puţin neutre, prin care omul se mişcă, mânat de obligaţiile oricărei existenţe integrate într-o societate industrială"[1087]. Este drept că acest tip de trăire fondatoare se repetă în comportamentul „criptoreligios", care înalţă şi el locurile la rang de locuri privilegiate, ca în cazul peisajului natal, al „priveliştilor primelor iubiri, un colţ ori o stradă din primul oraş vizitat în tinereţe. Toate aceste locuri păstrează, chiar pentru omul cel mai nereligios, o calitate excepţională, unică: sunt «locuri sfinte» ale Universului său privat, ca şi cum această fiinţă nereligioasă ar fi avut revelaţia unei alte realităţi decât aceea la care participă prin existenţa sa cotidiană"[1088]. Aceste cadre ale trăirilor sufleteşti foarte intense au, iată, o proprietate specială: pot ridica spaţiul la un plan de realitate distinct, care face din locul acela, altfel omogen, un spaţiu privilegiat, şi din lumea omogenă şi cenuşie, căci e fără de repere memorabile, o „lume a noastră". Le-am denumit cadre spirituale sau noologice, căci ele sunt cadre ale trăirii spirituale, au o funcţie fondatoare şi puterea de a transfigura un spaţiu oarecare, fără centru şi fără orientare, omogen, lipsit de ordine, haotic, într-o lume, în „lumea noastră". Spaţiul în care trăim noi, pe care-l trăim, care se organizează tocmai prin cadrele trăirii noastre, devine, graţie lor, însăşi Lumea, „lumea noastră", restul este un fel de „altă lume", un spaţiu străin, haotic, bănuit, iar uneori închipuit ca fiind populat de vieţuitoare fantastice, de demoni şi „străini", ei înşişi asimilaţi fiinţelor fabuloase. Evident că totul primeşte măsura de intensitate şi de cuprindere a trăirilor noastre, încât cu adevărat fondatoare de lume sunt trăirile religioase, cele care fixând un centru sacru al acestei lumi au funcţie şi putere consacratoare. Încât, între toate cadrele de trăire (noologice), cele religioase sunt matriceale, compun un cadru arhetipal, adică un cadru al tuturor cadrelor, o „comunitate a comunităţilor"[1089]. R. Otto a asimilat aceste trăiri unei clase distincte, pe care le-a denumit trăiri numinoase[1090]. „Numinosul [latinescul noumen = zeu], precizează M. Eliade, se singularizează ca un fel de *ganz andere*, ceva radical şi total diferit; el nu seamănă cu nimic omenesc sau cosmic; în faţa lui omul are sentimentul propriei nulităţi, acela «de a nu fi decât o făptură» şi, ca să împrumutăm cuvintele lui Avraam adresându-se Domnului, doar «pulbere şi cenuşă»."[1091] Să reţinem deci faptul acesta radical, că diversele cadre şi clase de trăiri au funcţie organizatoare, și într-o măsură oarecare deopotrivă funcţie fondatoare, care, însă, revine în chip total şi fără de rest trăirilor religioase. Dacă omul îşi pierde credinţa el poate trăi în lume, dar nu va putea nici s-o organizeze, nici s-o fondeze. El poate trăi într-o lume nu se ştie de cine organizată, pe care o va accepta ca și cum ar fi guvernată de legi fatale, cărora trebuie să li se supună orb şi lipsit de orice libertate. Încet, încet, el se va pierde în imensitatea acestei lumi, care-i va deveni tot mai străină, tot mai anonimă. Moartea singură îl mai poate cutremura, pe care-o va accepta ca pe o fatalitate cu totul absurdă, lipsită de orice înţeles, cam la fel cum acceptă animalul să fie sacrificat de chipul acela care s-a dovedit mereu mai puternic decât el şi care-i rămâne total străin. Abia experienţa sacră face posibilă „ruptura de nivel", adică o deschidere spre Cel de dincolo de lume, astfel încât tărâmul de dincolo intră în comunicare cu „Lumea", ca parte a ei, trecerea dintr-o „regiune cosmică în alta" devine posibilă, comunicarea cu cerul şi cu divinitatea devine parte constitutivă a lumii noastre, fixându-şi codul într-un anumit număr de simboluri şi în instituţii speciale, în ritualuri şi ceremonii, într-un număr de imagini, toate aflându-se convergente cu axa lumii, „Axis mundi: stâlp (*cf. universalis columna*), scară (*cf. scara lui Iacob*), prin urmare axa… este Centrul Lumii"[1092]. Simbolismul centrului este decisiv pentru „fondarea lumii noastre". În jurul lui se organizează toată lumea noastră, toate

---

[1087] Idem.
[1088] Idem.
[1089] Hegel
[1090] Idem.
[1091] Geneza, XVIII, 27.
[1092] Idem.

trăirile noastre spirituale se organizează prin felurite raportări la el, locul său dobândind o semnificaţie totalizatoare, fondatoare, transfiguratoare. „Pentru creştini, locul acesta este Golgota, care se găseşte în vârful muntelui cosmic. Toate aceste credinţe exprimă un sentiment identic, profund religios: «lumea noastră» este un pământ sfânt pentru că este locul cel mai apropiat de Cer…”[1093] Ceea ce se cere precizat este că centrul consacrator, fiind religios şi identificându-se cu locul sacru, biserică, templu, este nivelul cel mai înalt al unui complex de trăiri spirituale prin care se afirmă fiinţa unei colectivităţi, trăiri care se fixează în memoria ei culturală, în opere, în mituri şi legende, în figuri de eroi, de sfinţi şi de martiri, încât orice ar atinge această arhitectură noologică ar atinge centrul însuşi al acelei colectivităţi, provocându-i o adevărată degradare a mundaneităţii sale. Altfel spus, ea şi-ar pierde caracterul de lume şi deci singura ei putinţă de a fi în lume, prin stratul lumităţii sau al mundaneităţii sale. Acţiunile care aduc atingere acestei arhitecturi spirituale a unei colectivităţi sunt acţiuni distrugătoare de lume în locul acela de vieţuire colectivă, căci afectează unicul mod de a fi mundan, adică de a fi lume, a avea condiţia lumii, care este modul spiritual, ansamblul trăirilor spirituale proprii acelei colectivităţi şi nu alteia. Uneori centrul spiritual îşi pierde accesibilitatea, se scufundă în inconştientul ori în supraconştiinţa omului unei epoci date, al unei colectivităţi, cum se întâmplă de pildă cu popoarele europene azi, care fac experienţa uitării lui Dumnezeu şi a pierderii înţelesului centrului sacru, unicul consacrator, care este biserica dimpreună cu toată arhitectura trăirilor spiritual-simbolice păstrătoare de arhetipuri în viaţa cotidiană. Or „centrul este tocmai locul în care se efectuează o ruptură de nivel, în care spaţiul devine sacru, real prin excelenţă. O creaţie implică supraabundenţa realităţii, altfel spus iruperea sacrului în lume.”[1094] Dar cum este posibilă organizarea unor trăiri atât de diverse într-un sistem atât de unitar? Prin participarea lor la un set de modele exemplare, promovate de toate manifestările spirituale ale unei colectivităţi, un popor, o civilizaţie etc. Acel model exemplar devine apoi arhetipul oricărui gest creator, al oricărei manifestări trăitoare. În felul acesta lumea noastră devine un cosmos. „Dacă este adevărat că lumea noastră este un cosmos, orice atac din exterior ameninţă să o transforme în «Haos». Şi de vreme ce «lumea noastră» a fost întemeiată imitând opera exemplară a zeilor, cosmogonia, adversarii care o atacă sunt asimilaţi cu duşmanii zeilor, demonii, şi mai ales cu arhidemonul, Dragonul primordial învins de zei la începuturile timpului”[1095]. M. Eliade constată că nu e dificil pentru gândirea simbolică să opereze o astfel de asimilare a duşmanului omenesc cu demonul, fiindcă „rezultatele atacurilor, fie ele demonice sau militare, sunt aceleaşi: ruina, dezintegrarea, moartea. Aceleaşi imagini se folosesc şi în zilele noastre când este vorba să enunţăm pericolele ce ameninţă un anumit tip de civilizaţie: se vorbeşte îndeosebi de «haos», de «dezordine», de «tenebrele» în care se va nărui «lumea noastră». Aceasta dovedeşte că imaginile exemplare supravieţuiesc în imaginile şi clişeele omului modern”[1096]. Aceste imagini, ca toate modelele exemplare, se bucură de o „existenţă spirituală, incoruptibilă, celestă”, adică au realitate noologică şi putere întemeietoare. Ele sunt cadrele noologice ale trăirilor spirituale şi schema interioară, vie, a acestora, adică latenţa lor. Să reţinem concluzia cea mai însemnată a celor spuse până aici: „Lumea se lasă descoperită ca lume, deci cosmos, în măsura în care se dezvăluie ca lume sacră”[1097]. Tot ceea ce conduce la desacralizarea ei conduce la distrugerea lumii şi la zădărnicirea ştiinţei lumii noastre. Spaţiul acesta profan, fără de Dumnezeu, este pentru omul religios, „nefiinţa absolută”. „Dacă, printr-o întâmplare nefericită, se rătăceşte în el, omul religios se simte golit de substanţa sa «ontică», se dizolvă în haos şi sfârşeşte prin a se stinge”[1098]. Un

---

[1093] Idem.
[1094] Idem.
[1095] Idem.
[1096] Idem.
[1097] Idem.
[1098] Idem.

astfel de spaţiu a prefigurat acel mare conglomerat care domină mentalul occidental de 200 de ani încoace, numit „pozitivism", adică ansamblu de ştiinţe care alungă sacralitatea din lume încredinţându-se unei viziuni despre o lume fără suflet şi fără de Dumnezeu, în care guvernează suveran intelectul dogmatic, spre „paranoia raţiunii", cu sintagma lui Horkheimer. Lucrul cel mai grav este că acest tip uman pierde vederea „celuilalt", astfel că intersubiectivitatea şi simpatia se sting cu totul în lumea aceasta care se vădeşte a fi un cadru de tragică dezlumire. O lume ca nelumea.

2. Critica pozitivismului. Carenţa simpatiei. Intelectul dogmatic.

O lume care-şi pierde centrul spiritual şi deci caracterul dialogal, cum se întâmplă cu lumea din imaginea şi din peisajul pozitivist, este o lume care-l răneşte pe cel de lângă noi, pe aproapele nostru, căci îi retrage statutul de fiinţă spirituală, de subiect, transformând totul în pură „obiectualitate", în obiect. Faţă de "pozitivismul radical", sociologul fenomenolog admite că "aproapele nostru" (*the fellow-man*), Celălalt-ul concret sau abstract, "generalizat", este şi el "inteligent". Russell şi Carnap, de pildă, admit (sub regim de probabilitate) faptul că "aproapele, Celălalt, este o fiinţă umană inteligentă (capabil şi el ca şi noi, cei ce-l studiem, de înţelegere, de interpretare etc.), dar enunţă că lucrul acesta este un «fapt slab» (*weak fact*), adică un fapt pe care nu-l putem verifica"[1099]. Ne dăm seama, iată, de înţelesul ontologic al cuceririi pe care o face sociologia fenomenologică. După cucerirea fenomenologiei orice atitudine "superioară", de "dispreţuire" a unui actor sau altul (individual sau colectiv), pe motivul apartenenţei sau nonapartenenţei la cercul "subiectiv" al lumii tale (al unei civilizaţii, de pildă, ca cea occidentală), devine cel puţin anacronică.

Fenomenologia a dovedit caracterul "multiplu" al realităţii, a admis şi a construit corpul unei noi cunoaşteri pe baza axiomei că "celălalt", oricare ar fi el, este, exact ca noi, o "fiinţă inteligentă", învăluită de lumi ("subuniversuri") subiectiv construite şi, în consecinţă, capacitatea noastră de a-l cunoaşte (descoperi) pe el, ca atare, este un argument al inteligenţei noastre şi al puterii noastre, nu invers. Când am ajuns la o cunoaştere a universului lumii Celuilalt, aşa cum este ea, nu aşa cum o "văd" eu (şi deci o construiesc eu din punctul meu de vedere, fie acesta chiar şi al unui sistem filosofic, în genere al unui sistem, care-mi poate da mie iluzia de „obiectivitate", nesesizând că aceasta este nu „obiectivitatea lumii", ci mecanica unui construct logic oarecare), am săvârşit un act de cunoaştere. Altminteri, întreprinderea mea rămâne o pură fantezie. De altminteri, ignorarea naturii subiectiv-construite a lumii celuilalt este un anacronism şi mai mare, căci mă împinge (mă coboară) sub nivelul de epocă al pragmatismului american.

Mai exact, mă coboară sub nivelul de epocă la care şi-a scris James "Principiile de psihologie" (deci înainte de 1880). Fiindcă, în acel moment deja, James dovedise că "întreaga distincţie între real şi nereal, întreaga psihologie a credinţei, necredinţei şi îndoielii, sunt întemeiate pe două fapte mentale: mai întâi că suntem capabili să gândim diferit despre acelaşi obiect; în al doilea rând, că atunci când facem lucrul acesta, putem alege, hotărî, la care mod de a gândi să aderăm şi pe care să-l ignorăm"[1100].

Este evident, aşadar, că ceea ce ignoră pozitivismul, în varianta lui comportamentalistă radicală, este "intersubiectivitatea".

Alternativa la această perspectivă "admite că fenomene precum naţiune, guvern, piaţă, preţ, religie, artă, ştiinţă se referă la activităţi ale altor fiinţe umane inteligente pentru care acele fenomene alcătuiesc lumea vieţii lor sociale; această perspectivă admite că acele alter ego au creat acea lume prin activităţile lor"308. Din păcate, cei ce îmbrăţişează această vedere a lucrurilor nu merg până la "activităţile subiective ale acestor alter ego", socotind că sociologii trebuie să "se

---

[1099] Idem.
[1100] Idem.

limiteze la a spune ce înseamnă această lume pentru ei înşişi, neglijând ceea ce înseamnă ea pentru actorii dinlăuntrul acelei lumi”[1101].

Sarcina cercetătorului social este să ajungă la “omul uitat” al structurilor sociale, la “actorul din lumea socială ale cărui fapte şi sentimente se află la baza întregului sistem”[1102]. “În acest caz, răspunsul la întrebarea «Ce înseamnă lumea socială pentru mine, observatorul?», reclamă, ca precerinţă, răspunsul la întrebări precum: «Ce înseamnă această lume socială pentru actorul observat în cadrul ei şi ce înţelege şi vrea el să ne transmită prin actele sale în cadrul lumii sale, care este şi a noastră?»”[1103]. Această perspectivă admite, deci, că relaţia observator – observat este o relaţie între “două subiectivităţi ontologic echivalente”, adică între două “inteligenţe” care se deosebesc între ele doar prin rolul îndeplinit, prin nimic altceva. Postulatul de bază al metodologiei noului demers este acesta: “a alege schema de referinţă adecvată problemei în care eşti interesat, a ţine cont de limitele şi posibilităţile acesteia”. Pe de altă parte, dacă ramificaţiile problemei tale te conduc “la acceptarea altor scheme de referinţă şi interpretare, nu uita că o dată cu schimbarea schemelor, toţi termenii din vechea schemă suferă şi ei o transformare de sensuri”[1104]. Aici se originează majoritatea erorilor în ştiinţele sociale, căci trecând de la o schemă la alta ai putea crede “că «subscripţiile» tuturor termenilor şi «conceptelor» pe care le foloseşti sunt aceleaşi”. Acest amestec de puncte de vedere subiective şi obiective nesesizată de cercetător, se produce tot timpul “în procesul de trecere de la un nivel la altul” în cercetare. “Or, pentru o teorie a acţiunii punctul subiectiv de vedere [adică punctul de vedere al actorului], trebuie menţinut în deplinătatea suveranităţii sale căci prin absenţa ori diminuarea lui o asemenea teorie îşi pierde fundamentele, adică raportarea sa la lumea socială a experienţei şi vieţii de fiecare zi” (*everyday life*). Salvgardarea punctului subiectiv de vedere este singurul, dar suficientul garant că lumea realităţii sociale nu va fi înlocuită de o lume ficţională inexistentă, construită de observatorul cercetător”[1105].

Sociologia fenomenologică redefineşte, iată, chestiunea validităţii enunţului ştiinţific. Este valid numai acel enunţ care se dovedeşte conform punctului subiectiv de vedere, adică modului în care actorul înţelege şi interpretează lumea, căci în şi prin actele, sentimentele şi semnificările lui, actorul reconstruieşte de fiecare dată subiectiv lumea, încât, fatalmente lumea lui este o lume subiectiv clădită, un “subunivers” în care suverană este subiectivitatea, mai precis, intersubiectivitatea, nu “obiectivitatea” pe care o introduce un observator, din afara ei, prin construcţiile sale conceptuale, prin acele “scheme de referinţă”, care chiar atunci când sunt clădite cu respectarea deplină a normelor logice de gândire, adică prin exigenţa «purităţii metodei», nu este mai puţin o «lume ficţională», inexistentă ca atare, adică aşa cum ne-o înfăţişează observatorul „obiectiv”, căci este logic construită, printr-o ignorare cvasitotală a «punctului de vedere al actorului», deci al “lumii sociale”, în calitatea ei de lume trăită (experiată) şi înţeleasă (văzută, semnificată) de actorul social (ibidem).

Ceea ce-i scapă din vedere lui A. Schütz este faptul că actorul reconstruieşte subiectiv lumea în jurul uneia de esenţă noologică pură (spirituală), dată de virtualitatea cadrelor noologice (spirituale), pe care, acelaşi actor, în cadrele vieţii obişnuite, le trăieşte la un prag mai coborât, în forme şi intensităţi diminuate. E ca şi cum, acelaşi ins este punct de intersecţie, linie de contact a două praguri de realitate: unul maximal care este atins doar atunci când insul trăieşte un cadru noologic la un nivel de mare intensitate (ca trăirea religioasă, mitică, în marile sărbători, în iubire, în actele creatoare etc.) şi altul minimal, care este acela al vieţii cotidiene, terne, al cenuşiului

[1101] Idem.
[1102] Idem.
[1103] Ibidem.
[1104] Idem.
[1105] Idem.

vieţii mediocre. Iată de ce „gândirea" singură nu ne poate da acces la cunoaşterea adevărată. Numai trăirea ne oferă cheia de acces la această cunoaştere.

Între lumea trăită şi lumea gândită este o distanţă pe care observatorul „obiectiv" crede că o poate istovi suprimând trăirea „subiectivă" a actorului, când tocmai aceasta este cea care-i dă şi „scheletul" şi materia sensibilă. Sociologia fenomenologică deconspiră marea primejdie a "etnocentrismului ideologic", adică a unei "viziuni" care violează realitatea vieţii de fiecare zi, substituindu-i scheme de referinţă elaborate în "laboratorul intelectual" al observatorului şi al ideocratului, care anulează atât viul concret al realităţii obişnuite, cât şi realitatea intersubiectivă a actorilor sociali. Anihilaţi, aceştia sunt readuşi la statutul de fiinţe neinteligente, ne-simţitoare şi ne-gânditoare, care, deci, nu există acolo, în real, prin ele însele, ci parcă doar spre a confirma (şi, deci, a ilustra) schema de referinţă a observatorului (o aşa zisă teorie preluată din „muzeul" teoriilor, transferată mai mult sau mai puţin mutilată, asupra unei lumi vii, care-şi are propriile ei „teorii" şi acelea destul de aproximative uneori, singura realitate neaproximativă fiind aceea a trăirilor actorilor înşişi). Schema aceasta devine, iată, tot mai fictivă şi deci mai non-inteligentă (intellegere = înţelegere). Observatorul care-şi ignoră "subiectul" retrăgându-i "inteligenţa" şi "creativitatea fenomenologică" se află, prin chiar actele lui, redus el însuşi la statutul de fiinţă neinteligentă, ilustrând mecanismul unei "scheme oligofrene" de gândire, adică, a unei scheme care se învârteşte în gol, repetând mereu acelaşi lucru, chiar dacă relativ altfel exprimat. Lumea intelectuală postfenomenologică aplică asupra "lumii subiective reale" scheme de interpretare exterioară, aruncate asupra realului după modelul "năvodului", al "plasei logice", de termeni abstracţi, preluaţi de regulă, din cărţi. Acest tip de observator înlocuieşte lumea concretă, vie, trăitoare şi gânditoare, cu o lume abstractă, nesimţitoare şi fără viaţă, zidită integral în "conceptele vide" ale propriului său intelect. Acesta este "intelectual herbartian" deconspirat de Eminescu într-o scrisoare către Maiorescu din 1874, şi el ilustrează acea aberaţie pe care mai târziu, Husserl o va califica drept "realism transcendental absurd".

Prima consecinţă epistemologică a poziţiei fenomenologice se referă la "echivalenţa perfectă" dintre observator şi actorul observat.

Când în discursul unui observator, actorul este redus la statut pasiv, de obiect şi fiinţă noninteligentă, lipsită de capacităţi proprii de simţire şi gândire modelatoare a lumii (şi în lume), avem semnul şi exemplul unui observator noninteligent şi incapabil de creativitate (şi de investire sufletească în real), o simplă "maşină logică", adică un "intelectual oligofren". Cu aceasta ne dăm seama de adânca importanţă a principiului empatiei în cunoaştere, aprofundat încă de Max Weber în cadrul "sociologiei comprehensive" (interpretative) şi înălţat pe culmi strălucitoare şi cu adevărat salvatoare de către sociologia fenomenologică. Cum poţi spune ceva „real", adică ceva cu sens, de pildă, despre „Mioriţa" în afara cadrului pe care i l-a fixat deja tradiţia cercetărilor comprehensive în decursul unei durate lungi?! Înfiinţătoare sunt judecăţile lui Mircea Elide, Dan Botta, L. Blaga, A. Fochi care numai dintre variantele transilvănene a publicat şi utilizat 326 de documente. Înfiinţătoare rămâne critica pe care o fac interpretării filosofice a baladei C. Brăiloiu şi H. H. Stahl, care nu lasă terenul sterp, ci inaugurează o nouă tradiţie şi dezvăluie un alt peisaj al miraculoasei balade, o falie mentală ascunsă în care se regăsesc unite atitudini, simboluri, rituri ţărăneşti legate de credinţele funerare de vechime preistorică. „O întreagă operă ar trebui să se scrie într-o zi despre bogata mitologie românească a morţii, în care abundă motivele arhaice (de exemplu: «cele două cărări», vămile şi vameşii, animalele care pândesc mortul, marea pe care trebuie s-o treacă, bradul uriaş ce se apleacă în cele din urmă şi permite pelerinului să treacă «cu roua-n picioare, cu bruma-n spinare»[1106]. S-ar cuveni continuate cele opt linii de cercetare a Baladei, ilustrate de Blaga şi Botta, de Brăiloiu şi Stahl, de Eliade şi Fochi, de O. Densuşianu (care leagă balada de marea civilizaţie pastorală) şi Caracostea, de Th.

[1106] Idem.

Sperantia şi Amzulescu, de Iorga şi Bârlea, de Sanielevici şi Muşlea, ca să nu pomenim de prima traducere a baladei în limba franceză datorată lui Jules Michelet, în 1854[1107]. Or, cum arată M. Eliade, „Mioriţa"este deopotrivă poem apofatic şi bocet; în această baladă se concentrează riturile şi simbolurile funerare arhaice, creaţie religioasă prin care se ilustrează „creştinismul cosmic" al românilor şi al întregului sud-est european. „Este vorba de o nouă creaţie religioasă, proprie sud-estului european, pe care noi am numit-o creştinism cosmic, pentru că, pe de o parte, ea proiectează misterul cristologic asupra naturii întregi, iar, pe de altă parte, neglijează elementele istorice ale creştinismului, insistând dimpotrivă asupra dimensiunii liturgice a existenţei omului în lume"[1108]. Faţă de marea tradiţie legată de „Mioriţa" şi faţă de lumea zidită în jurul ei şi prin tiparele ei de trăire şi de înţelegere, cavalcada scribilor actuali apare ca o jalnică tulburare. Primejdia "distrugerii" lumii (a desfiinţării ei) prin cunoaşterea ne-simţitoare (care ignoră "punctul de vedere subiectiv" şi deci este incapabilă de sympatie cu fenomenul şi subiectul cercetat) este colosală, mai ales astăzi când s-au înmulţit "literatorii" (A. Comte), adică cei care confundă "litera" cu "gândul real", cartea cu schema vieţii trăite, substituind cu totul lumea reală printr-o lume reflectată dar niciodată trăită (cu tot cu înţelesurile ei vii). A simpatiza înseamnă a "simţi împreună". Aceasta este cerinţa de bază a sociologiei moderne, postfenomenologice. Carenţa simpatiei cu lumea cercetată este carenţa cunoaşterii şi a fiinţei observatorului însuşi.

Nu poţi cunoaşte ceea ce nu simpatizezi. Ştiinţa de tipar pozitivist, inabilă să descopere şi să utilizeze "punctul subiectiv de vedere al actorului" în cercetările ei, provoacă o gravă recesivitate sufletească şi astfel generează "intelectuali" fără suflet, "maşini logice", care compensează puţinătatea simţirii (simpatiei) printr-o deflagraţie primar-agresivă, de instincte, şi printr-un nihilism dogmatic de proporţii notabile adeseori.

3. Simpatie şi cunoaştere: intersubiectivitatea

Acest furor logicus, acest nihilism dogmatic ţinteşte tot: popoare (naţiuni), state, religii, familie, pe Dumnezeu Însuşi, căci El este cercul necuprins al Iubirii, care-ţi este accesibil numai prin acte de iubire. În afara iubirii, deci, cunoaşterea este imposibilă. Lipsa de iubire este agnostică. Stratul primar al sympatiei este recunoaşterea Celuilalt, acceptarea lui ca subiect inteligent, ca sentiment care şi el reclădeşte lumea înlăuntrul lui, adică prin trăire sau experienţă. Oare nu este lumea într-un fel în tristeţile noastre şi într-altfel în marile sau în micile noastre bucurii? Sociologul pozitivist se îndoieşte de aceste puteri ale actorului, ori, dacă le acceptă, se îndoieşte de validitatea şi de inteligenţa celui care prin trăirile lui vădeşte puteri ziditoare ce pot să crească la proporţii extraordinare în marile trăiri religioase. El se simte îndreptăţit la această îndoială (care merge până la negarea subiectivităţii inteligente a actorului), când invocă „obiectivitatea" unui sistem oarecare, fie el filosofic, fie mai ales economic, care este acreditat de „teorii" prin care au fost chipurile formulate legi „obiective", numite fie legi metafizice (valide adică pentru toate fiinţele omeneşti), fie legi economice (valide adică pentru toţi consumatorii şi producătorii la fel). Or tocmai această pretenţie a fost denunţată, fiindcă aceste legi sunt flagrant contrazise de realităţile vii, ca în acel refuz al muncitorilor, din societăţile sărace ori din categoriile dezavantajate, de a părăsi ocupaţiile prost remunerate pentru simplul motiv că nu au alternative, ceea ce este o infirmare sistematică a validităţii şi deci a universalităţii legii smithiene a mâinii invizibile, capabilă să regleze, prin mecanismul pieţei, principalele relaţii economice. Am putea spune că pentru colonii ca şi pentru semiperiferia şi periferia lumii moderne, adică a sistemului economic mondial modern, legea mâinii invizibile a lui A. Smith a funcţionat doar pentru circa 18% din populaţia lumii, adică pentru câteva metropole şi nici pentru acestea mereu, ba oarecum pe rând, căci toate burgheziile care au voit să „decoleze" au recurs pentru

[1107] Idem.
[1108] Idem.

aceasta la strategii protecţioniste şi nicidecum liberschimbiste. Sociologia fenomenologică a prefigurat acest aspect prin ceea ce a considerat a fi "primatul punctului subiectiv de vedere în cercetare", adică acceptarea ideii că ceea ce ai sub observaţie este o fiinţă inteligentă, care înţelege lumea, o trăieşte şi deci o simte şi o aduce la puterea (plenitudinea) simţirii şi gândirii sale înţelegătoare. Postulatul punctului subiectiv de vedere presupune între observator şi observat o relaţie inclusivă în care observatul vine progresiv spre observator, împrumutându-i treptat "universul său subiectiv" până când observatorul, prin ajustări progresive, ajunge să trăiască în şi prin celălalt, prin punctul său de vedere. Aici se înfiripă, probabil, şi limita cea mai serioasă a sociologiei fenomenologice, la care vom mai reveni. A îmbrăţişa punctul subiectiv de vedere în actul de cunoaştere presupune în vederea lui A. Schütz, a "pune între paranteze" propriul tău punct subiectiv de vedere, ceea ce reînvie epistemologia fără subiect inteligent a pozitivismului radical numai că de data aceasta perspectiva e răsturnată: observatorul este implicit presupus (redus la) a fi o fiinţă care renunţă la punctul său subiectiv de vedere în favoarea actorului, adică devine non-sensibil şi non-inteligent. Acesta este marele impas al neutralităţii axiologice, adică al acelei concepţii metodologice care cere observatorului o asemenea neutralitate, când în realitate observatorul nu poate îndepărta de la sine cercurile simpatiei, ale sensibilităţii sale, adică straturile apartenenţei, decât printr-o anume ipocrizie, căci e greu de crezut că cineva ar admite cu adevărat non-existenţa sa ca subiect (şi, prin aceasta, a "lumii sociale trăite" din care el însuşi face parte). Înlăturarea acestui neajuns s-a încercat în etnometodolgia americană (cum o să arătăm mai încolo), dar cu rezultate nespectaculoase. Soluţia ar putea veni de la ceea ce, în altă parte, am socotit a fi noologia interactivă, o sociologie noologică înrudită cu interacţionismul simbolic american, doar că cercetează prin ochii credinţei interacţiunea.

Conceptul central al noii epistemologii (noologice) este "relaţia inclusivă" sau trăitoare. Altminteri spus, sociologul nu trebuie să se retragă din relaţie spre a face loc actorului (observat), nici nu trebuie să-l elimine, cum fac pozitiviştii, dar nici nu trebuie să interacţioneze la întâmplare. Sociologul noii perspective trebuie să admită că există interacţiuni privilegiate, pozitive şi adânc trăitoare, care ne dau acces la comunitatea nevizibilă, dar vădită în foarte multe semne, a celor care interacţionează, şi a cărei proprietate este de a fi un "nucleu de lume comună".

Evident că acest nucleu este de esenţă spirituală şi de aceea îl denumim "comunitate noologică" sau "matrice spirituală". Acest nucleu nu este nici subiectivitatea exclusi vă a actorului, nici „obiectivitatea" – tot subiectivă şi ea – a observatorului, ci este însăşi intersubiectivitatea lor, necomensurabilă cu nici una dintre exprimările sale empirice sau psihologice, fiindcă ea este primordială şi anterioară oricăreia dintre acestea (pe care le şi face posibile). Am numit-o, de aceea, interacţiune noologică sau spirituală şi, forţând oarecum termenul, o putem numi chiar "intersubiectivitate noologică" pentru a o delimita de cea "psihologică" sau empirică. Această intersubiectivitate noologică este vag sugerată de fenomenul universal, care constă în faptul că oricine poate să spună „noi" înainte de a face experienţa empirică a cercului care-i cuprinde pe cei ce fac parte, împreună cu „subiectul", din grupul de „noi" sau nostratic. Cine suntem „noi", despre cine vorbesc atunci când spun „noi"? Despre noi cei din aceeaşi familie? Despre noi cei din aceeaşi profesiune? Despre noi cei din aceeaşi Biserică? Despre noi cei din acelaşi neam? Despre oricare sau, mai exact, despre faptul că eu, un subiect oarecare, pot să spun „noi" fără să fi indicat concret vreunul dintre grupurile acestea, nici măcar unul dintre ele. E ca şi cum m-aş fi aflat din totdeauna într-o intersubiectivitate faţă de care m-aş putea eventual delimita, dar numai în şi prin mijlocirea acesteia, chiar atunci când concret părăsesc cercul unui anume grup de „noi" sau nostratic. Chiar şi atunci „noimea" aceasta mă însoţeşte ca umbra, ca o probă că intersubiectivitatea este stratul originar, latent, al fiinţei mele.

Intersubiectivitatea noologică (distinctă de cea psihologică) face dintr-o simplă agregare de indivizi, de la doi indivizi până la un număr care variază după principiul pragului statistic, o ființă nouă, care-i permite fiecăruia în parte să spună “noi”, adică să se considere una cu ceilalți, ca alcătuind un grup special, grupul de „noi” sau „nostratic”. Acest tip de grupare redă, empiric, ceva din esența bănuită a “apartenenței”, a acelui sentiment lăuntric, latent, fără de care ar fi imposibilă însăși identitatea. Prin urmare, intuim că intersubiectivitatea noosică este acel pre-sentiment, în întregime latent, al apartenenței generice, pe temelia căruia se clădește identitatea și care se actualizează, adică devine conștient, doar în perioadele de criză și numai pe acea fațetă a lui empirică în care se concentrează, se precipită criza. Așa cum arată T. Brăileanu, locul în care trebuie să căutăm rădăcina acestui sentiment noosic, anterior oricărei manifestări concrete a lui și accesibil nouă prin intuiție noosică (independentă de orice cunoaștere empirică), este chiar egoul matern, căci copilul după naștere se păstrează o vreme în interiorul eului matern, ceea ce și face ca prima exprimare empirică a acestui sentiment noosic al apartenenței să fie cea maternă. În religia revelației supranaturale a Fiului lui Dumnezeu, acest adevăr este vizualizat iconografic în imaginea Prea Sfintei Fecioare cu Pruncul în brațe. Iar ideea că acel sentiment noosic nu poate fi comensurat de nici una din exprimările lui empirice este redată prin adevărul dogmatic al relației dintru început, de mai înainte de toți vecii, dintre Tatăl și Fiul. Crezul exprimă acest adevăr despre caracterul noosic al sentimentului de noi prin formularea adevărului dogmatic, (paradoxal, când e privit dinspre experiența empirică), al deoființimii Fiului cu Tatăl „mai înainte de toți vecii, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, cel de o ființă cu Tatăl prin carele toate s-au făcut…”. Deoființimea lui Dumnezeu Fiul cu Dumnezeu Tatăl este singurul cadru de referință pentru a înțelege sentimentele noosice, care sunt de dinaintea oricăror forme empirice ale lor, ba participă la exprimările lor empirice ca și cum experiențele concrete ar fi un simplu cadru de actualizare a lor, întru afirmarea ori chiar întru negarea lor, dar obligatoriu înlăuntrul lor. Fiindcă chiar atunci când formulăm ceva negativ la adresa grupului de noi, ca atunci când am spune, de pildă, „noi românii suntem leneși” sau cine știe cum încă, o asemenea exprimare se derulează cu totul îngrădită de sentimentul noimii, al părtășiei noastre cu ceilalți români între care mă număr și împreună cu care port rana judecății negative, stigmatul leneviei, fie că vreau, fie că nu vreau. Tot ceea ce afirm cu privire la grupurile nostratice mă implică și mă afectează în profunzime chiar atunci când nu conștientizez lucrul acesta. Totul trece apoi în sentimentul sineității mele afectând profund sinele, influențând respectul de sine și deci sănătatea mea sufletească. Înțelegem că cea mai adâncă maladie a sufletului, prezentă mai ales la omul postaxial, adică de după Betleem și Capernaum, când Mântuitorul pășea printre oameni, este tocmai maladia care atinge sentimentul apartenenței și care se vădește a fi, în stratul ei mai adânc, o rană necicatrizată a relației materne, a raportului pruncului cu mama lui, provocată cândva în procesul structurării psihismului infantil. Fenomenul este vizibil la generația poeților contaminați, al căror sindrom se citește ușor în pseudolirismul obsesional al patriei pălmuite, injuriate, etc., un discurs paraliterar, cu destule semne patolirice. De altminteri, „specia” aceasta nu este complet nouă. Ea s-a ilustrat la vârf, de pildă, în sindromul târziu al lui Nitzsche, declanșat prin efectele negării lui Iisus. Analiza atentă a patoliteraturii din ultimul deceniu dezvăluie o teribilă maladie a sentimentului matern, o sistematizare delirantă a agresiunii compulsive contra eului matern. Acești copii nefericiți compun o categorie nosologică specială căci ilustrează un tip aparte de agresiune introiectată, constând într-o tentație irepresivă de a distruge înlăuntrul lor ființa spirituală a apartenenței materne, stratul protector al sufletului, întrunit de miturile, simbolurile și sentimenetele apartenenței, începând cu apartenența maternă și continuând cu apartenența la o patrie și la un popor, la o Biserică și la Mântuitorul neamului omenesc. Etnonimul, numele neamului, „părinții” simbolici ai istoriei naționale, eroi, martiri și sfinți ai neamului românesc latin și creștin sunt ținta acestei agresiuni spirituale în care se concentrează cea mai stranie maladie a sfârșitului

de secol şi de mileniu trecută, din nefericire, în orizontul începutului nou, al mileniului în care tocmai am intrat. Nicăieri agresiunea contra simbolisticii maternităţii n-a fost atât de gravă şi de extinsă ca în România acestui sfârşit de mileniu.

Numele este prin excelenţă expresia întâietăţii unei unităţi sociale şi sufleteşti, cum subliniază prof. Paul H. Stahl, aceea a moşilor şi strămoşilor celui numit cu un nume. Agresiunea contra eroului eponim şi contra etnonimului este, deci, agresiunea contra unităţii sufleteşti din spatele lor.

Să reţinem, deocamdată, că, fenomenologic vorbind, "experienţa mea asupra lumii şi cu lumea se justifică şi se corectează ea însăşi prin experienţa altora cu care interacţionez prin cunoaştere împreună sau comună, muncă comună, şi suferinţă comună. Lumea, interpretată ca domeniu posibil de acţiune pentru noi toţi: aceasta este primul şi cel mai elementar principiu de organizare a cunoaşterii lumii exterioare în genere"[1109]. Dar mai presus de toate, acel principiu are sensul unui postulat, acela al lumii ca domeniu posibil de trăire comună pentru noi toţi, astfel că putem formula şi prima regulă a noii sociologii: câtă trăire atâta realitate şi atâta cunoaştere.

Evident că această cunoaştere este, în acelaşi timp, înţelegere, comprehensiune (*understanding*) şi deci relaţie trăitoare. Şi un atare aspect este pe deplin evident atunci când este vorba de "lucrurile sociale" (incluzând aici şi actele omeneşti). Spre deosebire de sociologul pozitivist, care pentru actele explicative se limitează la a raporta faptul de explicat la alte fapte sau lucruri, sociologia fenomenologică atrage atenţia asupra absolutei insuficienţe a acestui demers. "Nu putem înţelege un lucru social dacă nu-l reducem la activitatea umană care l-a creat şi, dincolo de aceasta, dacă nu raportăm această activitate umană la motivele din care-a izvorât. Nu pot înţelege un instrument dacă nu-i cunosc scopul pentru care a fost creat, un semn sau un simbol dacă nu ştiu ce reprezintă ele, o instituţie dacă sunt nefamiliarizat cu scopurile sale, o operă de artă dacă neglijez intenţiile artistului care-a realizat-o."[1110] Să ne menţinem deocamdată la acest prag de interpretare mijlocit de sociologia fenomenologică, trecând la limpezirea altor chestiuni înainte de a ne despărţi mai adânc de fenomenologie, căci trebuie să ne despărţim de ea, dar nu şi de adevărurile cucerite cu ajutorul ei, precum se vede chiar din demersul nostru de aici şi din celelalte secţiuni ale aceste lucrări, la care ne-am încumetat.

4. Gardienii cunoaşterii pozitiviste şi comunitatea eliberatoare.

Trei lucruri noi cucereşte fenomenologia:

a) ideea echivalenţei ontologice a observatorului cu observatul (actorul), fiindcă şi unul şi altul sunt subiectivităţi, fiinţe inteligente; constructori de lumi; trăitori;

b) ideea caracterului predominant al lumii simţurilor şi deci al lumii vieţii zilnice, al simţului comun;

c) ideea multitudinii lumilor şi a realităţilor şi, în consecinţă, ideea caracterului inadecvat al abordării unei lumi date cu sistemele categoriale şi cu epistemologiile altei lumi. Această eroare este comisă mai ales de "explozia" psihanalizelor, care devin aproape un fel de epistemologii concentraţionare în care sunt azvârlite şi ţinute cu de-a sila subiectivităţile care se menţin totuşi în afara "normativităţii" ştiinţei pozitiviste. Recursul la religie sau la artă, de pildă, este interpretat, mai ales prin linia de gândire instituită de Freud, ca fiind expresii ale unor conduite decompensate.

Religia, arta, metafizica şi obiceiurile sunt amplu răstălmăcite de epistemologiile pozitivismului radical. Recursul la religie al tineretului, bunăoară, este răstălmăcit, în direcţie freudiană sau eriksoniană, drept expresiile unui cumul de angoase şi refulări, legate fie de instinctul sexual, fie de "cristalizările eului" (tema difuziei identităţii). Cu toate acestea, religiozitatea este dovedită a fi tot atât de originară şi elementară în om ca şi nevoia de a mânca

---

[1109] Idem.
[1110] Idem.

şi de a procrea. De ce n-ar fi clar ab initio recursul la religiozitate? De ce este socotit acesta un aspect obscur, ambivalent etc., etc.? Desigur că există refugii şi locuri ale ambivalenţei în religiozitate, dar acest lucru nu este primordial în om, ci consecinţa unui accident "spiritual" survenit fie în viaţa individului (ontogenetic), fie în aceea a societăţii (cazul exploziei ateismului postiluminist). Încât revenirea la religie nu este indicativul crizei, ci al căutării unei căi de ieşire din criză, de mântuire. În schimb, năpustirea "psihologului" cu năvodul logico-represiv al categoriilor psihologiei anormalităţii asupra credinciosului, de pildă, este cu siguranţă semnul unei conduite decompensate, inabile să recunoască "normalitatea" recursului la religie, fiindcă un atare „psiholog" este neputincios, incapabil el însuşi de trăiri religioase. Sigur că cei ce merg către Dumnezeu recunosc fără acoperiri şi precauţii, că se află în criză, că sunt neîmpliniţi în lumea de aici, fiindcă lumea aceasta este secularizată, este o lume fără Dumnezeu, de-substanţializată, aflată în suferinţă ontologică profundă. Dar această recunoaştere nu este un simplu simptom al "eşecului lor" ci este o probă a "eşecului lumii secularizate", profane, pe care tu, ca psiholog pozitivist o încarnezi la vârf, culminativ.

Lucrul acesta devine atât de evident, de pildă, când decretezi că omul religios este un "anormal", adică un om care-a eşuat în lumea concretă şi, ca atare, s-a refugiat în cea religioasă (cum conchide Freud). Aşa s-a ajuns ca un psiholog de talia lui Allport, de pildă, să pună semnul echivalenţei între viaţa monahală şi nevroză pentru că ambele sunt recluziuni, retrageri: una în mănăstire şi alta într-un univers solipsist, închis, care este universul nevrozei. Câtă incomensurabilă neînţelegere!

Acest "analist" va „păzi" marginile lumii lui, aruncând, asupra a tot ceea ce-i dincolo de ea, etichete, nosologii psihiatrice, într-un cuvânt toată recuzita represiv desfiinţătoare. Această ştiinţă a gardienilor, practicată pe suportul epistemologiilor concentraţionare se precipită mai cu seamă spre marginile (graniţele) unui sistem dominant aflat în expansiune sau în zona de întâlnire a "civilizaţiei" moderne, pozitiviste, cu religia, în genere, cu marea cultură tradiţională. Aşa s-a întâmplat ieri cu comisarii bolşevismului, aşa se întâmplă azi cu noii comisari şi cu reprezentanţii "pozitivismului postiluminist". Ştiinţele postiluministe au ieşit din "spiritul sectar" al modernităţii, spirit a cărui ţintă obsesională şi deci nevrotică este alungarea religiei, a metafizicii şi a poeziei în numele unui aşa-zis "spirit pozitiv", singurul care, într-o atare viziune, poate elibera omul şi-l poate face puternic. La o asemenea înclinaţie profund anarhică a reacţionat cu mijloace tot raţionaliste pragmatismul american şi fenomenologia germană. Intuind parcă primejdia "intelectului dogmatic" şi deci a "deductivismului", pragmatismul a promulgat superioritatea omului practic. La rândul său, fenomenologia a sancţionat tendinţa spre sacerdoţiu a intelectualilor ştiinţei căci a avertizat că lumea ştiinţelor este una dintre multele lumi (subiectiv construite), ba a mers până la a-i cere observatorului să-şi reprime "lumea teoriilor" sale de îndată ce păşeşte pe teritoriul altor lumi şi deci dincolo de hotarul "realităţii" sale "teoretice". Spre deosebire de epistemologia pozitivistă care-i permite omului de ştiinţă (observatorului) să suspende enunţurile omului comun şi deci "cunoştinţele simţului comun" ("cunoaşterile comune"), sociologia fenomenologică îi cere observatorului să suspende enunţurile "teoriilor" sale şi deci "cunoaşterile savante" (ale "simţului teoretic") spre a nu le deforma pe cele real-interpretative sau subiective ale actorului, adică ale observatului. În felul acesta este răsturnată preeminenţa cunoaşterilor teoretice (savante) şi este restaurată preeminenţa şi deci domnia cunoaşterilor comune, a simţului comun; căci se recunoaşte că lumea comună este aşa cum a construit-o subiectiv (în cunoaşterile şi în practicile sale interpretative) actorul însuşi, omul comun, nu aşa cum o vede din teoriile sale (ca nişte citadele şi ca un amvon al intoleranţei) omul de ştiinţă, cercetătorul. După ce şi-a făcut pregătirile în felurite teorii şi laboratoare, omul de ştiinţă trebuie să le părăsească şi să se "purifice" (de teorii şi ideologii) pentru a primi botezul noii realităţi în al cărei "teritoriu" voieşte să păşească spre a o cunoaşte, aşa cum este ea (taken for granted) nu aşa cum o preteoretizează el.

Cunoaşterile comune sunt "evidente" şi "nediscutabile" pentru actorii unei lumi date şi este obligaţia cercetătorului să le considere ca atare (*taken for granted*).

5. Motive finale şi motive cauzale.

În consecinţă, orice cunoaştere trebuie să pornească de la construcţiile subiective prime ale actorului, adică de la acele "construcţii" în care şi prin care lumea lui este dată in nuce, în embrion. Acestea sunt motivele. "Numai o teorie a motivelor poate aprofunda analiza, păstrând totodată punctul subiectiv de vedere în înţelesul său cel mai strict şi mai nemodificat". "La rândul său înţelesul sau sensul (meaning) atribuit unei experienţe variază în conformitate cu atitudinea totală din momentul reflecţiei. Când o acţiune a fost realizată, înţelesul ei originar, dat în proiect, va fi fost modificat în lumina a ceea ce s-a întâmplat efectiv şi este, apoi, deschisă unui număr indefinit de reflecţii care-i pot atribui înţelesuri la timpul trecut"[1111].

Motivele deci nu sunt altceva decât aceste "complexe agregări de sensuri", prin care este interpretată o acţiune de către actorul însuşi. A. Schütz ne previne asupra celor două clase de motive: "motive cauzale" (*because motive*) şi "motive finale" sau de scop (*in order to motive*). Primele se referă la trecut, iar celelalte la viitor şi se identifică cu scopul faţă de care acţiunea este un instrument. "Complexele de sensuri care constituie motivul final şi motivul cauzal diferă între ele prin aceea că primul este o parte integrală a acţiunii însăşi, pe când al doilea cere un act special de reflecţie la timpul perfect compus (*plusperfect tense*), care va fi săvârşit de actor numai dacă există suficiente raţiuni practice pentru sine s-o facă."[1112]

Cele două tipuri de motive nu sunt "alese la întâmplare de actor", căci se află "integrate în sisteme subiective de planificare: plan de viaţă (*life plan*), plan de muncă şi de timp liber, plan pentru «timpul care va urma», programe pentru ziua în curs (*timetable for today*), agenda orară (*necessity of the hour*) etc."[1113] Amândouă tipurile de motive se vădesc a fi de fapt tipare noosice, fiindcă orice ar face cineva se plasează deja în sisteme sau cadre subiective de planificare, în întregime latente, pe care le va actualiza abia acţiunea efectiv desfăşurată, dovedind că derularea ei s-a efectuat în cadrul şi după tiparul celor două sisteme subiective numite motive cauzale şi motive finale. Motivele cauzale sunt tratate de literatura americană (James, Mead, Znaniecki, Allport, Parsons) la capitolul "personalitate socială"[1114].

Multivarietatea de experienţe ale sinelui în raport cu atitudinile bazale trecute şi care sunt fixate în "principii, maxime, obişnuinţe, dar şi în gesturi, afecte etc. sunt elemente pentru construirea unor sisteme care pot fi personificate".

Pe de altă parte, o înţelegere ideală presupune o "identitate deplină a fluxului meu de gândire cu acela al altui ego şi deci o identitate a sineităţilor noastre"[1115]. Pentru aceasta este necesar să "reducem actul Celuilalt la motivele sale tipice", interpretate prin raportare la situaţiile "tipice, scopuri tipice, mijloace tipice etc.". Pentru a aborda motivele comportamentului unui actor nu este necesar să-l cunosc personal. "Pentru a înţelege actele umane [prezente, trecute şi viitoare] este suficient să caut şi să depistez motivele tipice ale actorului tipic, care explică actul ca pe unul tipic, derivat, adică, dintr-o situaţie tipică. Există o anumită conformitate în actele şi motivele preoţilor, soldaţilor, servitorilor, fermierilor de oriunde şi de oricând. Mai mult chiar, există acte de un aşa de general tip încât este suficient să ne aplecăm prin intermediul lor asupra motivelor tipice ale «cuiva» («unui oarecare») pentru a-l face inteligibil."[1116]

[1111] Ibidem, p. 11
[1112] Idem.
[1113] Idem.
[1114] Ibidem.
[1115] Ibidem.
[1116] Idem.

Concluzionând, putem spune, prin chiar exprimarea lui A. Schütz, că "lucrurile sociale sunt comprehensibile numai dacă sunt reduse la activităţi umane; şi activităţile umane devin comprehensibile numai prin delimitarea motivelor lor finale şi cauzale"[1117]. Acesta este cel de-al doilea principiu metodologic şi anume, principiul "actelor analoage". Conform acestui principiu eu devin capabil să înţeleg actele altor oameni "numai dacă mă pot imagina pe mine însumi ca desfăşurând acte analogice în cazul în care aş fi în aceeaşi situaţie, dirijat de aceleaşi motive cauzale și orientat de aceleași motive finale (de scop)"[1118]. Totul, în explicaţia analogică, trebuie interpretat în şi cu sensul analogiei tipice, al asemănării tipice etc.

În fine, actul social este orientat nu doar spre "existenţa fizică a Altui Ego, ci şi spre actele acestuia", astfel încât "reacţia aceluia este motivul final (*in-order-to motive*) al propriului meu act. Prototipul tuturor relaţiilor sociale este conexiunea intersubiectivă a motivelor"[1119]. Ceea ce trebuie sesizat este faptul că procedeul analogiei tipice este cea mai puternică ilustrare privitoare la „cunoaşterea noosică", adică la identificarea mea cu celălalt ca şi cum l-aş fi cunoscut de dinainte de a-l cunoaşte în chip concret, efectiv. Cine este cel pe care îl cunosc dinainte de a-l fi cunoscut efectiv? Evident persoana noosică, cea care-mi este dată prin interacţiunea noologică, care-mi îngăduie să spun „noi" înainte de a spune „eu" şi „el". Această persoană noologică este chiar tipul, tipificaţia, o persoană eidetică. Acea comunitate noologică sau spirituală în care se întruneşte identitatea noastră generică, adică identitatea sau asemănarea tipică cu toţi oamenii de ieri şi de mâine nu poate fi alta decât comunitatea eshatologică, prin care ne aflăm cu toţii adunaţi în acelaşi loc, la plinirea vremurilor toate şi a neamurilor toate, când vom fi un singur neam, neamul omenesc, în faţa unei unice Persoane, a Mântuitorului însuşi, cel ce s-a jertfit pentru fiecare dintre noi şi ne cunoaşte pe fiecare după cântarul purităţii noastre spirituale (noologice), adică al conformităţii faptelor noastre cu scopul scopurilor: mântuirea. În afara comunităţii eshatologice este practic imposibil să concepem principiul identităţii omului în spaţiu şi în timp, căci numai acea comunitate redă unitatea unei aşa de mari diversităţi temporale şi spaţiale. Pe de altă parte, comunitatea eshatologică se fixează în acele cadre consacratoare, adică cele prin care putem experia continuu relaţia noastră cu scopul cel de pe urmă, salvarea, iar aceste cadre sunt întrunite de „locurile" sacre, biserica, dar şi toate formele revelării Cuvântului îndreptător, de la rânduiala sărbătorilor la rânduiala înţelesurilor în şi prin operele în care sălăşluieşte spiritul tuturor manifestărilor noastre. Oare nu este Doamna de Bovary un asemenea „loc" spiritual, o asemenea persoană eidetică, tip şi cadru de înfăţişare a rătăcirilor noastre datorate unei prea mari închipuiri, a desfigurării chipului nostru interior prin închipuirile noastre cele de afară?! Biserica credinţei noastre, sărbătorile, tradiţiile, obiceiurile, operele culturii noastre, eroii, martirii şi sfinţii, dimpreună cu organizarea temporală şi ideală a tuturor acestor tipare dinamice sub forma unui miraculos îndreptar capabil să aducă această diversitate de ritmuri la cadenţa unui ritm universal unic şi unificator numit calendar, compun împreună unitatea noologică a tuturor motivelor noastre cauzale şi finale spre a face din noi, fiinţe empirice aşa de diverse, una şi aceeaşi persoană spirituală numită om, iar din multitudinea manifestărilor noastre ca oameni, una şi aceeaşi lume numită „Lumea noastră".

6. Şovinismul colateral.

Motivele finale ale acţiunii mele vor deveni, deci, motive cauzale pentru reacţia Celuilalt şi invers (întrebarea pe care o adresez cuiva, de pildă, devine "motivul cauzal al răspunsului, care, la rândul său, este motivul final al întrebării")[1120]. În perspectivă fenomenologică, aşadar, problema reacţiei este fundamentală. Nenorocirea unor culturi provine, aşadar, de la micimea

---

[1117] Ibidem.
[1118] Ibidem
[1119] Idem.
[1120] Idem.

"inamicilor" săi şi eroarea sociologului este de a confunda, în tema străinului, pe cel venit să se salveze cu cel venit să cucerească şi să desfiinţeze. Unul vine alături de localnic, celălalt vine asupra lui, cu scop de dominaţie şi stăpânire. Unul se adaugă, celălalt se împinge, adică forţează şi-i înghesuie pe toţi ceilalţi cu scopul pieziş de a răzbate în faţă fără de merite şi de muncă.

Când Altul meu, adică Celălalt, mi se opune cu eul său ideologic, spiritual, politic, religios etc., actele şi reacţiile mele vor da măsura lui, aşa cum actele şi reacţiile lui vor fi măsura mea într-un anume cadru temporal şi spaţial. Statura mea nu poate să fie cu mult mai "înaltă" decât statura lui morală, socială, spirituală, în genere. Există, aşadar, un şovinism bilateral, adică un şovinism al Ego-ului şi un şovinism al Celui-lalt, al Colateralului, mult mai puţin studiat. Şovinismul colateral se accentuează când străinul este un "ocupant" şi scade când străinul este unul dintre colaterali, a devenit adică aproapele nativului.

Şovinismul "străinului" a fost ignorat şi pentru că, venind ca ocupant şi stăpân, acela a avut "monopolul" ideologiilor dominante, al "civilizaţiei" cuceritoare sau cotropitoare. Străinul ca ocupant îşi alege un popor de cucerit pe măsura lui şi va căuta permanent să coboare statura "localnicului" pentru a-l copleşi prin comparaţie şi, deci, pentru a-l "complexa".

Pentru "străinul" care voieşte să domine asupra unui popor, a admite că "localnicul" are iniţiative în cultură şi deci superioritate este nimicitor, fiindcă el îşi justifică actul de cucerire şi de ocupaţie culturală prin ideologia superiorităţii culturii (civilizaţiei) cu care vine asupra localnicului. Pe ce s-ar mai baza pretenţia lui de a-l educa şi conduce pe "nativ", dacă el nu-i este superior, dacă pentru a dobândi statura lui ar trebui să-şi însuşească şi cultura acestuia, adică să devină un "oarecare", să fie ca oricare dintre "localnici", dintre "nativi", aproapele lor pur şi simplu, nu stăpânul lor. Iată dar că intersubiectivitatea, în ciuda diversităţii expresiilor ei, conţine, în virtualitatea ei, motivele cauzale tipice şi motivele finale tipice, mai exact spus, aceste motive se dovedesc a fi tipare noosice, pure, de interacţiune, golite adică de orice conţinut empiric. Omul a fost creat să se raporteze la semenul său după acest tipar motivaţional şi numai deviaţiile datorate patimilor şi conflictelor fac din semenul meu un „străin", adică unul aflat în afara lanţului meu de motive cauzale şi finale.

Să reţinem deocamdată că "lumea socială în care trăim conectaţi cu alţii printr-o multitudine de relaţii este pentru noi un obiect care trebuie interpretat ca semnificativ"[1121]. În această interpretare presupunem că există o "schemă de referinţă comună" pentru actele noastre şi pentru actele celorlalţi. În al doilea rând, ceea ce ne interesează în actul de interpretare nu e "comportamentul deschis" (faptele, gesturile, mişcarea corpului etc.), ci intenţiile (motivele finale şi cauzale) acţiunii celorlalţi.

În consecinţă, eu trebuie să interpretez actele celorlalţi din punctul de vedere subiectiv al actorului (nu din cel obiectiv al observatorului). „Motivele (de studiat) nu sunt elemente izolate, ci sunt grupate în sisteme consistente cu structură (ordine) ierarhizată"[1122].

7. Salvarea punctului de vedere subiectiv (al actorului) în cercetarea ştiinţifică

Ca om de ştiinţă, observatorul nu este "o parte a interacţiunii". "El nu participă la fluxul viu al motivelor"[1123]. "Pentru a deveni un cercetător social, observatorul, conform perspectivei fenomenologice, trebuie să se decidă să iasă din lumea socială, să alunge orice interes practic pentru ea şi să-şi restrângă motivele de scop la realizarea unei descrieri oneste şi la explicarea lumii sociale pe care-o observă."[1124] Ca om obişnuit, care trăieşte alături de ceilalţi, el poate "să trimită chestionare, să culeagă mărturii, să stabilească cazuri-test." Dar "sarcina sa teoretică" începe prin "construcţia unor scheme conceptuale sub care poate grupa informaţiile asupra lumii

[1121] Idem.
[1122] Ibidem.
[1123] Idem.
[1124] Idem.

sociale". Pentru a se extrage din "lumea socială" şi pentru a fi sigur că vorbeşte despre ea, cu "termenii" ei, adică respectând "punctul de vedere subiectiv al actorului" în interpretările sale, trebuie ca el să obţină acele "scheme conceptuale" cu care operează actorul însuşi şi care să fie, totodată "scheme valide", confirmabile într-o varietate de cazuri (actori) concrete. Pentru a reuşi acest lucru el are la dispoziţie o tehnică, ne spune A. Schütz. Aceasta constă în înlocuirea fiinţelor umane pe care cercetătorul le observă ca actori pe scena socială cu "păpuşi" create de el însuşi sau, cu alte cuvinte, prin construirea de tipuri ideale de actori. Aceasta se realizează în felul următor. "Cercetătorul observă anumite evenimente în cadrul lumii sociale ca fiind cauzate de activitatea umană şi începe să stabilească un tip al acestor evenimente. După aceea el coordonează aceste acte tipice cu motive cauzale şi finale tipice pe care le presupune ca invariabile în mintea unui actor imaginar. Astfel el construieşte un tip ideal personal (personificat), care este un model de actor pe care şi-l imaginează ca fiind dăruit cu conştiinţă. Dar aceasta este una restrânsă, în conţinutul ei, doar la acele elemente necesare realizării actelor tipice studiate. (...) El impută acestei conştiinţe motivele finale corespunzând scopurilor realizate în cadrul acelei lumi sociale prin intermediul actelor aflate sub observaţie; mai departe el atribuie aceleiaşi conştiinţe şi motive cauzale (...), pentru ca în final să asimileze unui tip ideal asemenea segmente de planuri de viaţă (*life plans*) şi astfel de stocuri de experienţe socotite necesare în orizonturile şi temeiurile imaginate al unui actor-păpuşă (*puppet actor*). Cercetătorul social plasează aceste tipuri construite în categorii care conţin toate elementele unei situaţii relevante în cadrul unei lumi sociale pentru săvârşirea acelui act tipic aflat sub investigaţie. Mai mult, el asociază alte tipuri ideale personale (personalizate) cu motive apte să provoace reacţii tipice la actul tipic al primului tip ideal. Procedând astfel, el ajunge la un model de lume socială sau, mai exact, la o reconstrucţie a ei. (...) Şi aceasta este un model perfect compatibil cu postulatul punctului subiectiv de vedere. (...) Şi cum tipul este construit într-un atare mod, încât el săvârşeşte exclusiv acte tipice, elementele subiective şi obiective vor coincide."[1125] Accesul la tipul ideal personal este totuşi un act de trăire din aceeaşi familie cu trăirea ascetică. Această retragere a observatorului din lumea socială, adică părăsirea oricărui interes practic pentru ea spre a păstra exclusiv unul de cunoaştere nu înseamnă diminuarea trăirii acelei lumi, ci doar transfigurarea acelei trăiri, dintr-una practică într-una liberă de aspectele ei practice, liberă adică de latura ei lumească pentru a dobândi acces la cea noosică, spirituală. Tipul acesta de trăire face parte din aceeaşi familie de trăiri cu cele ascetice şi de fapt cu marea trăire apofatică, cea care ne eliberează progresiv de ceea ce este lumesc pentru a ne da acces la tărâmul supralumesc al stărilor de sfinţenie de pildă, ori al celor vizionare etc. Accesul la tipurile ideale de acţiune şi de actori presupune acelaşi tipar de trăire care merge până la tiparul atitudinii kenotice, adică de adâncă smerire, de renunţare la sine pentru a dobândi acces la cele spirituale. Asupra acestei chestiuni trebuie stăruit în orice reflexie metodologică, lucru care din păcate lipseşte demersului fenomenologic şi asupra căruia ne-am luat îngăduinţa să atragem atenţia din perspctiva sociologiei noologice, care este implicit o sociologie trăiristă. În rest celelalte cuceriri ale fenomenologiei îşi păstrează deplina relevanţă, ca şi tot ceea ce fixează A. Schütz în raza de exigenţe metodologice pentru actul de cunoaştere.

II. Centrul şi marginea lumii. Sociologia "lumii noastre".

1. Regiunile realităţii sociale: cele patru lumi.

Sociologia fenomenologică este o aproximare cu mijloacele raţiunii teoretice a temei creştine a aproapelui. Într-un fel această sociologie este o sociologie de formulă profană a esenţei adânc religioase a relaţiei Sinelui cu Altul, cu Celălalt, în exprimările lui concrete şi generalizate.

[1125] Idem.

Este ceva ireductibil şi tainic în relaţia care uneşte ceea ce se află în separare. Rădăcina oricărui act de cunoaştere socială este întrebarea referitoare la putinţa omului, în "atitudinea sa naturală din fiecare zi (şi prin simţul său comun), de a înţelege acţiunea Celuilalt ca atare". Este ceva miraculos în această caracteristică oglinditoare şi transparentă a lumii. "Spre deosebire de fizician, sociologul se confruntă cu o realitate a cărei structură se originează în constructele simţului comun şi în tipificările acestuia"[1126], adică în fiinţa umilă şi adeseori umilită a aproapelui nostru cel mai nemărit.

Simţul comun este, iată, recuperat şi indemnizat de sociologia fenomenologică după ce fusese alungat de trufia sociologiei pozitiviste. "Construcţia categoriilor şi modelelor ştiinţelor sociale este fondată pe experienţa comună preştiinţifică a realităţii sociale."[1127] Însă, sociologul fenomenolog nu procedează prin înlăturarea celuilalt, a omului comun. Dimpotrivă, îl convoacă în forumul ştiinţei pe poziţia cea mai de sus şi anume pe aceea rezervată de sociologia pozitivistă doar consultantului, expertului. Pentru sociolog, procesele conştiente ale celorlalţi oameni (obişnuiţi) sunt constructe subiective la care se ajunge prin procese de tipificare selectate pe baza criteriului relevanţei, adică al acordului cu problema cercetată sau, şi mai lămuritor, al adeveririi ei. Ca sociolog şi ca fiinţă care-şi duce viaţa între ceilalţi semeni, eu găsesc aceste "constructe gata făcute şi consider în afara discuţiei (*take it for granted*) capacitatea de a cunoaşte motivele semenului şi de a-i înţelege acţiunile"[1128]. În actul cunoaşterii trebuie să ţinem seama de regiunile sau domeniile realităţii sociale. "Lumea socială conţine un domeniu caracterizat de imediatitatea trăirii sau experierii de către mine [a existenţei] celorlalţi. Fiinţele umane din acest domeniu sunt semenii mei"[1129]; acesta este "domeniul celor de faţă cu mine", am putea spune. Procesele conştiinţei mele şi ale tale, care te afli de faţă cu mine, sunt elementele acestei prime lumi. Noi suntem, deci, imediatul lumii, sau, altfel spus, primul cadru al existenţei noastre este imediatitatea trăirii împreună. Există, în fine, un alt domeniu care este mai mult decât experierea sau trăirea nemijlocită celui de faţă cu mine, a cărui caracteristică era de a fi parte a unui "prezent viu comun". Acest domeniu distinct, care "nu este trăit de mine direct, aici şi acum", este "contemporan totuşi vieţii mele" şi de aceea îl pot aduce "înlăuntrul, în sfera (*within reach*) experienţei mele directe"[1130].

Acesta este domeniul "contemporanilor" mei. "Lumea imediată a celor de faţă se află deci cuprinsă, chiar dacă e distinctă, într-una mai largă a contemporanilor mei. Dacă pe contemporani nu-i pot trăi direct, nu-i pot experia [ca pe cei de faţă cu mine], într-un prezent viu al unei relaţii faţă-în-faţă, ei sunt totuşi, potenţial, aceia care pot deveni apropiaţi ai mei."[1131] Cunoaşterea lor nu mi-e accesibilă prin procesele conştiinţei directe, ci numai "întrucât le pot imputa motive tipice foarte probabile" şi plauzibile. Mă raportez adică la ei prin "relaţii sociale tipice". Prin urmare frontiera dintre cele două „lumi" este imediatitatea trăirii, nemijlocirea trăirii.

"Dincolo de această regiune a Celorlalţi cu care coexist în timp şi spaţiu şi care ajung să împartă cu mine un sector comun de timp şi de spaţiu, există regiuni ale realităţii sociale, care nu sunt accesibile nici efectiv şi nici potenţial experienţei mele directe. Ele transcend nu doar situaţia mea prezentă ci şi viaţa mea. Este lumea predecesorilor, adică o lume a Celorlalţi asupra căreia pot dobândi o cunoaştere şi ale căror acţiuni pot influenţa propria mea viaţă, dar asupra cărora nu pot acţiona în nici un fel. Există, în fine, o lume a succesorilor, adică o lume a Celorlalţi, despre care am doar o cunoaştere vagă şi inadecvată, dar asupra cărora pot exercita o

[1126] Idem.
[1127] Idem.
[1128] Idem.
[1129] Ibidem.
[1130] Idem.
[1131] Idem.

anume influenţă prin acţiunile mele. La fel cum alţii sunt fie apropiaţii mei nemijlociţi, fie contemporanii, predecesorii şi succesorii mei, tot astfel eu sunt, pentru Ceilalţi oameni, cel de faţă (apropiatul lor nemijlocit), contemporanul, predecesorul şi succesorul lor (s.n.)"[1132]. Dintre toate lumile, cea care coexistă cu mine în timp, lumea contemporanilor, reprezintă "domeniul-cheie". Sociologia începe, aşadar, prin cercetarea acelei "realităţi sociale dinlăuntrul experienţei noastre directe". Categoria de bază a acestui prim demers este "relaţia nostratică pură" (*pure we-relation*) sau faţă-în-faţă. Postmodernul suspendă toate lumile cu excepţia lumii contemporanilor pe care o reduce la nemijlocirea experierii, încât predecesorul, succesorul, chiar contemporanul sunt pentru el simple „naraţiuni", convenţii ale discursului. În fapt, eşecul său provine de la trăirea defectuoasă a relaţiei nostratice, adică de la abordarea defectuoasă a trăirii lui „noi", pe care, în cele din urmă, îi reduce la un „eu" monoton, repetabil în tot şi în toate, ceea ce este o specie de solipsism.

2. Relaţia nostratică "pură". Comunitatea neîntreruptă în timp şi spaţiu. Neamul sau etnotipul.

"Eu fac experienţa aproapelui meu (îl experiez) în chip direct dacă şi atunci când el împarte cu mine un sector comun de timp în spaţiu. [Aceasta] implică o simultaneitate genuină a celor două fluxuri de conştiinţă ale noastre: aproapele meu şi cu mine creştem (ne maturizăm, evoluăm) împreună."[1133]

Într-o atare experienţă directă semenul "îmi apare în persoană". Această "imediatitate spaţială şi temporală constituie caracteristica esenţială a situaţiei relaţionale faţă-în-faţă"[1134], adică a relaţiei cu cel ce este de faţă.

Această "orientare-spre-cel-de-faţă" (cu mine) este, forma generală în care este "experiat aproapele (*fellow-man*) particular în persoană".

Conceptul formal al orientării-spre-tine (cel de lângă mine, de faţă cu mine) se referă la "experierea «pură» a sinelui Celălalt (*another self*) ca o fiinţă umană, vie şi conştientă, conţinutul acestei conştiinţe rămânând nedefinit". Acest tip de orientare este "unilaterală sau reciprocă. Este unilaterală dacă mă întorc spre tine, dar tu ignori prezenţa mea. Este reciprocă, dacă sunt orientat spre tine şi tu, la rândul tău, iei existenţa mea în considerare. (...) Numim această relaţie formală relaţie nostratică «pură» (pure we-relation), ştiind faptul că relaţia nostratică pură, prin analogie cu orientarea pură-spre-tine (spre cel de faţă) este actualizată (realizată) în variate grade de concreteţe şi specificitate"[1135].

"Experierea" aproapelui "se originează într-un a priori dat mie prin naştere". Schütz îl invocă pe M. Scheller[1136], spre a reafirma ideea acestuia că "experienţa-lui-Noi" sau nostratică (*we-experience*) "formează baza experierii individuale a lumii în general." Acesta este argumentul cel mai puternic al etnotipului, care desemnează tocmai caracterul originar al lui „noi", al „noimii" lumii, al faptului că lumea se reazemă pe temelia „relaţiei nostratice" (relaţia de „noi": pure *we-relation*), încât acolo şi atunci când nu mai pot spune cu simpatie „noi", lumea începe a se nărui câte puţin pentru ceilalţi şi cu totul pentru mine. La fel se întâmplă şi atunci când spun „noi" cu ură ori cu dispreţ. Procedând astfel am pus la baza lumii mele şi a semenilor mei, adică a celor care trăiesc împreună cu mine prin fatalitatea co-existenţei noastre ură şi dispreţ, sentimente care distrug lumea. Etnotipul este, iată, baza lumii de esenţă creştină, care n-ar dăinui nici o clipă dacă nu s-ar zidi înlăuntrul iubirii, adică al „relaţiei de noi" sau nostratice, al noimii însăşi. Noimea este componenta originară a oricărei relaţii, încât acolo unde sunt două persoane

[1132] Idem.
[1133] Idem.
[1134] Ibidem.
[1135] Idem.
[1136] M. Scheller.

sunt fatalmente trei componente: „noi”, eu, tu. Mai precis, pot spune „eu” sau „tu” întrucât pot trăi în şi prin relaţia nostratică, de „noi”, adică întrucât pot spune „noi”. Întâi suntem împreună, deci „noi”, şi după aceea suntem fiecare în parte, eu, tu, el, voi. Existenţa mundană a sinelui celorlalţi este caracteristica originară a lumii în care ne naştem. Ea este originar locuită de “alţii”, de “ceilalţi” care vor fi necondiţionat împreună cu mine, inaugurând prin acest fapt „lumea noastră”, prin cele două straturi ale ei, ca lume nemijlocit trăită, în şi prin care „noi” suntem faţă în faţă, şi ca lume a contemporanilor, prin care suntem împreună ca oameni ai „timpului nostru”. Categoria originară este, în acest caz, „timpul nostru”, noimea noastră temporală, prin care luăm în noi, în fiinţa noastră răspunderea timpului în care şi pe care-l trăim, adică a istoriei. Ca fiinţă împreună suntem răspunzători, iată, şi de fiinţa noastră spaţială, adică pentru „împreună-vieţuirea” noastră, cât şi de fiinţa noastră temporală, adică de „împreună-manifestarea” noastră împlinitoare sau, dimpotrivă, desfiinţătoare. De noi depinde dacă valea vieţii noastre se va preschimba în vale a plângerii ori în vale a ridicării şi a mântuirii, adică în tărâm al înveşnicirii noastre. Am putea desemna această caracteristică printr-o noţiune împrumutată din filosofia lui C. Noica şi anume cea de „fiinţă împreună”, care deşi pare o traducere a binecunoscutei noţiuni heideggeriene este totuşi distinctă.

Dacă “experienţa-lui-Noi” (*we-experience*) este un tipar bazal care mă înzestrează cu puterea de a “experia (trăi) lumea” oricând, oriunde şi oricât de amplu, înseamnă că această primă realitate cuprinde în ea deja lumea însăşi, ca “lume regională.”[1137].

Această comunitate spaţială şi temporală neîntreruptă, care face din noi, a priori, o fiinţă colectivă, este prezentă în lume, ca primă realitate a lumii, ca strat originar fără de care lumea însăşi s-ar destrăma, astfel că-i putem concede caracter originar şi funcţie transcendentală, căci deşi este dată, nu ne este nemijlocit accesibilă, ci îşi probează eficacitatea pe măsură ce se actualizează; comunitatea spaţială şi temporală neîntreruptă, care defineşte în chip esenţial fiinţa noastră socială, este, aşadar, latenţă sufletească pură, ireductibilă şi deci independentă în raport cu orice expresie empirică a ei, adică faţă de orice experienţă concretă. În esenţa ei aceasta este comunitatea celor care împărtăşesc acelaşi scop sau motiv final, la care se raportează ca la o ţintă universală în toate manifestările lor, în şi prin toată diversitatea acestora, şi care este tocmai „mântuirea”. Căci dacă în cele ce faci nu găseşti mângâiere şi deci salvare de suferinţa cea mai teribilă, adică de suferinţa morţii, atunci ce sens au toate?! Ce sens au averile adunate dacă atunci când mori nu iei nimic cu tine? Ce sens au toate sforţările tale dacă toate rămân pe când tu te duci şi nu vei fi mai mult decât un pumn de ţărână? Acest motiv final, aşadar, este atât de puternic şi atât de cuprinzător încât penetrează tot ceea ce face şi întreprinde omul, ca fiinţă credincioasă sau încredinţată acestui ţel, astfel că nimic din ceea ce face el diferit de alţii şi din ceea ce fac alţii diferit de el şi între ei, nu se îndepărtează de linia unui atare motiv. Energia scopului acestuia care trimite toate străduinţele noastre la cer este în tot şi în toate ca energia direcţională cea mai puternică şi cea mai cuprinzătoare, susţinând funcţii latente de organizare şi de consacrare a întregii existenţe, adică funcţii de fondare a lumii noastre în toată cuprinderea ei spaţială şi temporală. Iar atunci când această comunitate religioasă nu se poate manifesta din varii pricini, între care cea mai reprezentativă este chiar ruptura puterii temporale de cea spirituală, ca în epoca ateismului postluminist, ea răzbate în lume sub forme camuflate şi degradate, parareligioase, ca în soteriologia bolşevică.

Întrucât această comunitate spaţială şi temporală neîntreruptă nu se confundă cu conţinuturile extrem de variate pe care le poate primi, o putem încadra în clasa “realităţilor matriceale”, a “formelor pure”, pe care le putem cunoaşte dacă le reducem la tipuri ideale, pornind de la tipificaţiile cu care operează subiectiv actorii care experiează această comunitate, pe care-o putem numi şi comunitatea aproapelui, a semenilor prezenţi aici şi acum, în experierile

[1137] Idem.

nostratice, ale acelui grup de noi, prezent nemijlocit în toate experierile noastre concrete, în toate exprimările categoriale adeseori neconştientizat ori semiconştientizat. Oare nu sunt „categoriile" acestea afirmate şi îmbogăţite tocmai de trăirile religioase? Cunoaşterea acestor tipuri ideale se încadrează în familia intuiţiilor esenţiale, care-ţi mijlocesc accesul la o formă, un tip ideal printr-o vedere de tip noosic, cum ar spune C. Petrescu, adică nu prin experienţă empirică sau concretă, ci prin trăire noologică pură, asemănătoare cu trăirile de tip ascetic şi apofatic ale marilor monahi şi ale sfinţilor, în speţă prin trăirile de credinţă profundă. Sociologia noologică ne avertizează că la orice sociolog autentic, în actul cunoaşterii, există ceva din experienţa monahală, adică decizia de a te goli de lumea ta şi de toate interesele şi plăcerile tale spre a te dărui cu tot sufletul celuilalt, celui pe care vrei să-l cunoşti. Însă, cum deducem din sociologia fenomenologică, acest monah generic este în fiece fiinţă cât ar fi ea de umilă şi mai ales la cei umili fără de vreo mărire şi, prin aceasta, mult mai pregătiţi pentru acte de bună cunoaştere decât cel ce are parte de toate măririle şi îndestulările lumii acesteia şi care, ca în parabola bogatului, va renunţa la multe, va face multe, dar ceva nu va face, nu va renunţa la bogăţiile lui aşa cum îi ceruse Mântuitorul: „Vinde toate câte ai şi le împarte săracilor şi vino de-Mi urmează Mie. Iar el auzind acestea s-a întristat căci era foarte bogat. Şi văzându-l întristat Iisus i-a zis: (…) Că mai lesne este a trece cămila prin urechile acului decât să intre bogatul în împărăţia lui Dumnezeu."[1138] Experienţa nemijlocită conţine în ea tocmai nemijlocirea ei sensibilă dar şi acel ceva care devine inteligibil pe măsură ce experienţa capătă formă şi prin care se poate ridica în conştiinţă graţie actului reflexiv (cunoaştere de sine). Acel ceva se „exteriorizează" (devine inteligibil) prin „construcţiile intersubiective" ale celor care inter-acţionează. Aceste construcţii intersubiective sunt tipificaţiile în care şi prin care se actualizează latenţele sufleteşti. Sociologul şi le însuşeşte prin maximalizare, adică prin tipuri ideal construite mental, folosindu-se în acest sens de procedeul exagerării mentale a ceea ce a primit prin intuiţie şi percepţie. În acest act de captare a acelor tipificaţii care structurează experierile, sociologul practică o asceză sui-generis adică se abţine de la orice intruziune subiectivă. Când cineva spune: „mă duc la doctor", el are în vedere un doctor-tip, nu pe doctorul Ionescu sau Popescu. În acea interacţiune mentală (preempirică) cu doctorul, el operează cu construcţii intersubiective precum este această tipificaţie a calităţii de doctor. În aceste construcţii intersubiective răzbat intuiţii calitative, adică "protocunoaşteri orientate". Când merg la doctor sunt motivat de ideea şi de protoreprezentarea (intuiţia noosică) a unui doctor bun, nu a unui doctor oarecare. Dacă în acest act de protocunoaştere care mă susţine în hotărârea de a merge la doctor ar răzbate o clipă îndoiala cu privire la calitatea lui, rezultatul ar fi renunţarea. La fel se întâmplă cu orice relaţie. Relaţia, deci, se bazează pe această "credinţă" absolut spontană în "binele" categorial de la baza experierii, altfel relaţia, startul relaţiei ar fi imposibil. Tipificaţiile în şi prin care oamenii îşi exprimă reflexiv şi sensibil (ca tip de sentiment) trăirea sau experierea comunităţii spaţiale şi temporale neîntrerupte (experienţa sinelui celălalt ca fiind de faţă, contemporan, predecesor sau succesor al tău) ar putea fi denumite (cum o şi face un cunoscut antropolog), precum am sugerat deja, etno-tipuri sau neamuri. Aceste tipificări sunt folosite de actori pentru a denumi acele situaţii în care Ceilalţi împart cu tine experienţe comune şi neîntrerupte în spaţiu şi timp (popularis, în latină, înseamnă comun). Prin această caracteristică noi purtăm acelaşi nume colectiv (un etnonim) adică suntem de acelaşi neam. Etnonimul şi etnotipul sunt tipificaţiile formei pure a oricărei relaţii de ţinere laolaltă, în şi prin care Celălalt împarte cu mine experienţe într-o comunitate neîntreruptă spaţială şi temporală, adică într-o încadrare spaţială şi temporală durabilă, care-i cuprinde pe toţi semenii tăi de acelaşi grai cu tine, împreună cu care vei sta în faţa scaunului Judecăţii la plinirea timpurilor. Elementul nuclear cel mai adânc în etnotip este, deci, cel care face din noi, cei ce ţinem laolaltă de acelaşi nume, o comunitate "călătorind" spre Scaunul Judecăţii din urmă şi nici o altă metaforă nu se potriveşte

[1138] Luca, 18: 22; 23; 25.

mai bine pentru membrul acestei comunităţi decât aceea de homoviator, "om călător" prin lume şi prin viaţă. Europenii numesc această comunitate neam creştin.

Etnotipul cuprinde aşadar, ca matcă şi paradigmă pură a lui, comunitatea care năzuieşte spre acelaşi scop sau motiv final, mântuirea neamului. Orice întrerupere a acestei comunităţi (ceea ce Goffman va denumi "*breaking up of reference frame*") înseamnă o suspendare a etnonimului (o pierdere a numelui colectiv) şi o abatere semnificativă de la etnotip. În concluzie, ca cercetător care nu te încadrezi în aceste tipificaţii, nu ai întemeierea să vorbeşti în numele comunităţii pe care asemenea tipificaţii o "traduc" înţelegerii noastre, altfel imposibilă, şi nici să-i aplici "teorii" lipsite de suportul tipificărilor comunitare, al etnotipului. Relaţia de "noi" (*nostratică*) "constă în sincronizarea celor două fluxuri interioare ale duratei; ea constă şi în comunitatea spaţială, adică în prezenţa corporală şi deci exterioară a unui semen aflat de faţă, faţă în faţă cu mine"[1139].

Când sunt angajat într-o relaţie nostratică, experienţa aproapelui este directă. Când, din contră, mă gândesc sau "reflectez asupra experienţei noastre, această nemijlocire (*directness*) este ruptă."

Pentru a trăi (*experia*) raportul imediat dintre noi trebuie să mă angajez într-o "relaţie nostratică" cu tine, pentru a reflecta asupra acestui raport trebuie să-l întrerup în latura lui concretă. Reflexia începe deci după ce relaţia nostratică concretă a încetat. În aceste condiţii, aproapele pe care l-am experiat direct, a devenit "obiect al gândirii mele". S-ar părea, iată, că acolo unde începe reflexia şi deci ştiinţa, acolo încetează intersubiectivitatea şi deci asumarea acelei comunităţi neîntrerupte în timp şi spaţiu. Este doar aparenţa chestiunii şi limpezirea morfologiei relaţiei faţă în faţă ne va lămuri în această chestiune.

3. Comunitatea universală. Morfologia relaţiei faţă-în-faţă. Epistemologia de la marginea comunităţii

Relaţia nostratică pură înseamnă trăirea semenului devenit şi dimensiune a propriei mele situări în lume şi ignorarea aceluia nu poate merge până la negarea prezenţei sale acolo oricât de mult l-aş ignora, lăsându-mi impresia chiar că nici n-ar exista pentru mine. Dar oricât m-aş înverşuna în această maladivă desconsiderare a aproapelui, el este acolo, dimensiune esenţială a fiinţei mele în lume. Adică pură latenţă sufletească şi vai mie dacă-l dispreţuiesc, ori îl urăsc, fiindcă pe mine mă dispreţuiesc şi pe mine mă urăsc. Oare nu este el, cel de faţă, dimensiunea mea cea mai nemijlocită? Oare nu este el parte a situaţiei mele cu mine cu tot? Încât, cu siguranţă, eu nu-l pot răni decât rănindu-mă, nu-l pot urî decât urându-mă etc., etc.

Relaţiile sociale concrete faţă în faţă sunt "fondate pe relaţia nostratică pură". Perceperea trăsăturilor concrete ale Celuilalt, ca element al unei relaţii concrete, presupune comunitatea de spaţiu şi de timp, ceea ce caracterizează relaţia nostratică pură." Încât, cu drept cuvânt, "relaţia nostratică pură" poate fi considerată drept "conceptul formal care desemnează structura [sau matricea] relaţiilor sociale concrete într-o situaţie faţă-în-faţă"[1140]. Putem vorbi, iată, despre o relaţie nostratică pură ca despre o relaţie între toţi cei ce compun o comunitate spirituală atotcuprinzătoare în spaţiu şi în timp, pe care o şi desemnăm prin acel pronume personal „noi" încă neexperiat, căci el nu se poate experia pe sine decât într-o relaţie cu cineva din afară care, ca subiect, nu poate fi altul decât cel care ne cunoaşte pe toţi, s-a întâlnit cu toţi, Dumnezeu.

Altfel acest „noi" golit de dumnezeire şi deopotrivă de orice conţinut empiric devine un subiect monoton, iar lumea este doar obiectul lui. Aceasta înseamnă tocmai închiderea lumii într-un subiect unic, adică solipsism. Singura modalitate a deschiderii este relaţia cu Celălalt care este în tot şi în toate, deci apără lumea de închiderea aceasta solipsistă, o păstrează deschisă, în dialog. Cadrul în care se manifestă plenar această relaţie dintre „noimea" pură a neamului omenesc şi Celălalt, care e în toate, adică Dumnezeu, este comunitatea eshatologică. O lume

[1139] Idem.
[1140] Idem.

golită de Dumnezeire este o lume înstrăinată, care nu-şi poate recompune dimensiunea eshatologică decât tot în forme alienate şi alienante, ca "eshatologie mistificată", cum ar fi cea proiectată de comunişti în şi prin "revoluţia proletară mondială" menită a "mântui" (a "elibera") lumea aici, pe pământ, în şi prin orânduirea comunistă (societatea utopiană din visul alienat, golit de Dumnezeire al bolşevicilor). Am stabilit, iată, că sociologia fenomenologică distinge între "relaţia nostratică pură" şi "relaţia nostratică concretă", ceea ce ne îngăduie, în al doilea rând, să vorbim despre gradul actualizării celei dintâi în cea de-a doua şi despre diversitatea relaţiilor nostratice. ("Nu experiez partenerii relaţiilor nostratice cu aceeaşi intensitate, şi nici cu intimitate egală.") Există o multitudine de situaţii în care Celălalt (Altul fenomenologic, din lumea aceasta) este de faţă. Într-o conversaţie accidentală etc. Există aşadar diferite "niveluri de profunzime ale vieţii conştiente a diverşilor parteneri".

Analiza relaţiei cu cel de faţă (relaţia faţă în faţă) presupune să lămurim un aspect, acela al "gradului de nemijlocire", care se traduce în: a) gradul de intimitate şi b) gradul de intensitate al relaţiei.

Putem spune, deci, că orice comunitate spaţială şi temporală are o natură sensibilă pură (este un sentiment de apartenenţă neconfundabil cu apartenenţele concrete), un grad de nemijlocire (este o relaţie nostratică pură, neconcretă, adică o formă relaţională pură, liberă de orice exprimare concretă). Pentru a dobândi caracter noologic ea trebuie să aibă şi un sens, latent el însuşi, dar totuşi eficient în modelarea care este apoi trecută asupra manifestărilor sale. Acest sens al oricărei relaţii nostratice este dat de acel tip de scop sau de motiv final de caracter transreal, adică de dincolo de marginile acestei lumi, singura noastră punte de acces la lumea netrecătoare şi necoruptibilă. Abia urmărirea nedeviată, în tot ceea ce facem, a unui asemenea scop complet neempiric garantează sensul unei interacţiuni şi durata ei, căci numai graţie acestui scop interacţiunea nu poate fi întreruptă nici de distanţe, nici de timp şi deci nici de moarte. Încât noi putem vorbi de lumea predecesorilor noştri din vechimi uneori imemoriale tocmai graţie situării noastre în orizontul unui asemenea scop, care ne mută în durata cea netrecătoare a memoriei mitice a strămoşilor, cum se întîmplă, de pildă, în zarea luminată de cultul morţilor, prin care ne relaţionăm cu cei ce nu mai sunt aici, au trecut la cele veşnice, păstrându-se, totodată, graţie acestui tip de interacţiune, deopotrivă „aici", în lumea aceasta. La fel se arată cu putinţă proiectarea noastră, a celor de azi şi de „aici", graţie tot unui asemenea scop, în orizontul viitorului transfinit, la sfârşitul veacurilor, când vom fi împreună cu toţi succesorii noştri la plinirea vremurilor.

Pe de altă parte, gradul sporit de concreteţe şi actualizare a nemijlocirii relaţiei nostratice îi conferă acesteia ceea ce se numeşte intimitate sau, pur şi simplu, intensitate. Relaţia cu cel de faţă este totuşi relativ ambiguă, căci eu mă raportez direct la el (experierea directă a aproapelui, a celui de faţă), dar, întrucât ne şi confruntăm reciproc, atât eu cât şi el aducem în relaţie "un stoc de cunoaşteri neconstituite care include o reţea de tipificaţii ale indivizilor în genere, de motivaţii, scopuri şi modele acţionale tipice. Acest stoc include, de asemenea, şi cunoaşterea unor scheme interpretative şi expresive, sisteme de semne şi, în particular, limba vernaculară. Pe lângă aceste cunoaşteri generale, avem informaţii specifice despre natura şi grupările oamenilor, despre motivaţiile şi acţiunile lor. În experienţa relaţiei nostratice verific şi modific cunoaşterile prealabile, stocul meu general de cunoştinţe suferă o modificare continuă. Experienţa şi deci experierea semenului în relaţia nostratică presupune, aşadar, un context multiplu de sensuri: experierea unei fiinţe umane, a unui actor tipic, pe scena socială, a cutărui semen particular etc"[1141].

În comunitatea de spaţiu şi timp experienţele noastre sunt "coordonate şi interferate" (referenţial intersectate). "Oglindirea reciprocă (reciprocal mirroring) a sineităţilor (selves) în

---

1141 Idem.

experienţa partenerilor este o trăsătură distinctivă a relaţiilor nostratice în situaţiile faţă-în-faţă". ("Eu mă experiez pe mine prin tine, iar tu te experiezi pe tine prin mine.")

Graţie relaţiei nostratice, experienţa mea este comună cu a celuilalt, iar cunoaşterile mele sunt şi ele comune şi reciproc verificabile. Datorită acestui tip de relaţie, "lumea aproapelui meu coincide cu a mea. (…). De aceea sunt capabil să verific adecvarea schemelor (schemata) prin care eu interpretez faptele şi exprimările tale"[1142].

Este, iată, evident că orice ştiinţă este posibilă şi se întemeiază obligatoriu pe experienţa nostratică, adică pe împărtăşirea reciprocă a experienţelor într-o comunitate spaţială şi temporală neîntreruptă. Numim această ştiinţă pură (căci nu e centrată pe unul sau pe altul dintre actori, nici pe una ori alta dintre experienţele concrete) ştiinţă noologică. Ea nu e posibilă decât şi în măsura în care există o "experienţă nostratică", adică oameni care-şi împărtăşesc experienţele fundamentale (legate de naştere, de căsătorie, de moarte, de boală şi de veşnicie) şi prin această împărtăşire compun o existenţă comună, adică o comunitate spaţială şi temporală, de care atârnă şi transparenţa lucrurilor (inteligibilitatea lor) şi posibilitatea ştiinţei. Or oamenii împărtăşesc necondiţionat şi neîntrerupt numai acel tip de manifestări care-i situează dincolo de cadrul lor empiric, adică acolo unde nu au ce împărţi, căci totul este fără de limită şi fără de împuţinare. Acele „bunuri" care se distribuie fără să se împartă, se împart fără să se împuţineze, sunt valorile nepierioare, veşnice şi totuşi în lume, netrecătoare şi totuşi petrecându-ne pe toţi şi pe fiecare dintre noi, precum adevărul, binele, dreptatea, iubirea, dreapta cunoaştere, etc., adică darurile care sunt mai presus de fire, care fac din existenţa noastră o existenţă dăruită, singurele prin care ne putem apăra de boala cea mai teribilă, care este moartea, căci urmărirea lor, trăirea noastră în albia lor trece în fiinţa noastră energii nepieritoare, necreate şi deci neafectate de timp şi de spaţiu. Accesul la ele însă se face doar în cadrul unei experienţe fundamentale, cea religioasă, adică în relaţie cu subiectul lor, care este Dumnezeu. Prin El şi de la El sunt în lume aceste elemente nepieritoare care sunt adevărul, binele, dreptatea, iubirea, dreapta cunoaştere etc. Când trăim prin ele ne împărtăşim din veşnicia lor. Acestea sunt singurele, aşadar, care pot face din noi toţi o fiinţă împreună fără rest şi nepieritoare, adică o comunitate neîntreruptă în timp şi spaţiu sau, altfel spus, o comunitate graţiată sau dăruită. Aceasta este singura comunitate care garantează împlinirile din lumea aceasta căci trece în lumea de „aici" darurile împlinirii şi ale nepieirii. Restul este iluzie. Nu banii burgheziei nordice au zidit lumea capitalistă modernă, precizează Max Weber, ci spiritul ei religios, morala economică împrumutată direct din credinţa religioasă, din trăirea de tip religios în sfera de fiecare zi a afacerilor. Numai când această burghezie nouă şi-a putut aminti zilnic, clipă de clipă, că muncitorul este semenul capitalistului, nu sclavul lui, numai atunci acea burghezie a putut să înnoiască şi lumea, adică să-i aducă împliniri noi, rosturi înnoite, adică o civilizaţie, cum spunem azi. Iar pentru aceasta orice religie este adecvată, nu doar aceea a unei confesiuni, cu condiţia ca acea religie să ridice fiinţa umilă a sclavului la demnitatea necondiţionată a semenului şi să facă din muncă nu o ruşine, ci ceea ce este pentru iudeo-creştini, adică singura cale a mântuirii. Când burgheziile creştine vor fi cu adevărat credincioase ele vor fi şi cu adevărat productive, sporitoare de lume şi deci „creatoare" de civilizaţie. Însă atunci ele vor încuraja în lumea lor numai atitudinile iubitoare faţă de cei mulţi, adică atitudinile „populare" şi deci naţionale, de iubire şi respect faţă de corpurile muncii, lucrătoare, ale naţiunii. Acestea singure pot să compună nucleul comunităţii neîntrerupte a unei economii, căci numai prin ele se compune fiinţa împreună în sfera economică. Munca este singura care adună, pune şi oamenii şi lucrurile în unităţi cuprinzătoare, generează unitatea care sporeşte fiinţa lumii, pe care o numim „valoare" în ştiinţa economică. Cadrul cel mai potrivit de cultivare a atitudinii de preţuire a muncii şi muncitorului de către capitalist este corporaţia. Aceasta este deci singurul tip de organizare economică pe deplin compatibilă cu valorile creştine.

[1142] Idem.

Nu întâmplător acolo unde burgheziile au fost cu adevărat credincioase, adică au trăit în respectul valorilor de credinţă ale religiei lor, acolo s-a dezvoltat şi corporatismul. În rest, totul este capitalism sălbatic, nemilos, rapace, şi democraţie demagogică, adică „putere a poporului" fără de popor, deci pură demagogie. Se arată, iată, că singura formă de înălţare a unor regimuri cu adevărat populare sunt cele bazate nu pe „puterea declarată a poporului", adică pe „democraţie", ci cele bazate pe „iubirea de popor", adică pe demofilie. O democraţie neînsoţită de demofilie este o minciună, cinism şi pură demagogie. Comunitatea neîntreruptă este, iată, fiinţa morală şi religioasă din fiecare individ, fie el capitalist sau muncitor. Tot aceasta este şi singura noastră pârghie de acces la cunoaştere adevărată. Sociologia fenomenologică ne atrage atenţia asupra epistemologiei fondate pe comunitate (relaţie nostratică), conform căreia numai cei care pot spune "noi" au, prin aceasta, întrunită condiţia accesului la cunoaştere. Tot sociologia fenomenologică ne atrage atenţia şi asupra epistemologiilor laterale, adică a acelor "paracunoaşteri" care se manifestă la marginea comunităţilor, dinspre înafară, spre înăuntru. Numim aceste epistemologii, epistemologii de la marginea comunităţii şi ele sunt încercări de cunoaştere din partea celor care spun despre cei pe care vor să-i cunoască: "Ei", "ceilalţi", fără a putea spune "Voi" şi, cu atât mai puţin "Noi" cei de faţă. Epistemologia Celui de faţă nu se va putea, astfel, împăca niciodată cu epistemologia celui de la margine. Cine este la margine? Ideologul, intelectualul care vin cu „teorii" fără de suflet, adică lipsiţi de puterea iubirii pentru cei asupra cărora vin cu silnicia teoretică şi ideologică. Ei vin în numele unei abstracţii pe care-o predică, adică în numele unui idol, cu o idolatrie, nu cu evanghelia iubirii, deci în numele singurului Dumnezeu adevărat, care este Dumnezeul iubirii. Un psihiatru, de exemplu, atâta vreme cât nu realizează o profundă empatie (şi transfer) cu Celălalt, este omul de la margine şi câtă vreme va fi acolo nu va reuşi să cunoască nimic. Un poliţist este şi el "omul de la margine" atâta vreme cât n-a simpatizat cu celălalt, n-a fost ca el, cu el. Cei mai mulţi sociologi şi psihologi care zăbovesc în fel de fel de teorii şi scheme sunt oameni de la margine. Ei nu vor avea acces la cunoaştere. Sociologul pozitivist faţă cu o comunitate religioasă este un om de la margine. Noi toţi atâta vreme cât nu împărtăşim motivul eshatologic şi deci nu ţintim către scopul final absolut, care este Dumnezeu, suntem cei de la margine, iar ştiinţa noastră nu poate trece de mărginimea epistemologiei fiinţelor periferice. Iar pe hotar sălăşluieşte „ucigă-l toaca", în vederile populare. Căci „înlăuntru" este numai cel ce iubeşte, cel ce este capabil de iubire, ceilalţi sunt fatalmente la margine.

Am numit, în altă parte, toate aceste situaţii de pseudocunoaştere, adică de aşa zisă cunoaştere a comunităţii nostratice din afara ei, ba chiar prin dispreţ faţă de ea, cu acelaşi termen: "epistemologia "paznicilor de poartă". Ce poate şti, de pildă, gardianul despre suferinţa încarceratului politic, ori servitorul în livrea despre lumea din saloanele luxoase şi hiperluminate? Sau cel din salon despre cel ce-l serveşte, făcându-se robul singurelor îndeletniciri de lux ale stăpânului său: cele centrate pe îmbuibarea trupului, oricât de sofisticate i-ar fi manierele de masă şi de salon.

Toţi ideologii, indiferent de orientare, sunt oameni de la margine şi nu vor ajunge niciodată la o bună cunoaştere, adică în miezul lucrurilor. Ne dăm seama care este diferenţa între relaţia cu Dumnezeu sau de credinţă şi relaţia idolatră, mijlocită de o ideologie, un ideolog etc. Ideologul nu va fi niciodată „cu noi", el ne va sili să-l acceptăm căci nu ne poate împărtăşi. El are intelect, dar n-are suflet. Numai Dumnezeu ne împărtăşeşte căci ne iubeşte cu iubire nepieritoare şi prin aceasta este „împreună-cu-noi", ca cel ce ne cuprinde pe toţi şi este în toţi, adică centrul nostru şi marginea noastră totodată, căci noi suntem aici limitaţi în raport cu nelimita veşniciei Sale. Doar împărtăşirea cu cele ale Sale ne scapă de moarte.

A doua concluzie este că o cunoaştere adevărată se fundează pe simţul comun şi pe viaţa omului comun, de fiecare zi. Când pretinzi că există categorii analitice superioare tipificaţiilor

(schemelor) cu care operează cunoaşterea comună, pe scena vieţii zilnice, ai pierdut şansa conectării la "experienţa nostratică", la comunicarea cu celălalt, cu cel pe care vrei să-l cunoşti.

"Comunitatea spaţială (de mediu) şi împărtăşirea experienţelor în relaţia nostratică conferă lumii cuprinse între hotarele experienţei (*within reach*) caracterul său social, intersubiectiv. Comunitatea aceea nu este mediul meu, nici mediul tău, nici ambele aglutinate (*added*). Ea este o lume intersubiectivă între hotarele experienţei noastre comune (s. n.)"[1143]. Precum am precizat deja, tocmai această "comunitate a lumii cuprinse între hotarele experienţelor noastre în cadrul relaţiei nostratice, deci comune, mă face capabil să verific în mod constant rezultatele interpretării pe care o dau experienţelor celorlalţi oameni"[1144].

Însă adevărata ştiinţă este aceea care-i permite noimii pure, conştiinţei lui „noi", să se întoarcă oglinditor asupra ei, adică să iasă din sine spre a se cunoaşte în „obiectivitatea" ei, adică să-şi devină sieşi „obiect" de cunoaştere. Ori singurul cadru în care conştiinţa nostratică iese din sine şi se vede pe sine este relaţia cu Dumnezeu, experierea Lui în experienţa mântuirii, în trăirea de credinţă, care aduce, altfel spus, mântuirea, salvarea de boala bolilor, de moarte. Această experienţă face din noi o „comunitate a comunităţilor", adică ne ajută să ne ridicăm la adevărata cunoaştere şi la reala experienţă şi conştiinţă nostratică, căci este împărtăşire deopotrivă a aproapelui prin împărtăşirea lui Dumnezeu care ne iubeşte. Doar în acest sens putem spune că singura epistemologie validă este cea întemeiată pe relaţia nostratică, pe experienţa nostratică, pe comunitatea conştiinţelor noastre (sincronizate temporal şi coordonate spaţial) şi deci pe ceea ce este comun în experienţele noastre şi care conferă formă însăşi sentimentelor şI gândurilor noastre, cadrul lor de referinţă şi deopotrivă modelul pur de relaţionare, simţire şi gândire efectivă (concretă). În al doilea rând, este clar că singura ştiinţă adevărată este numai aceea a celui care se află în situaţii bine încadrate, „în grădini", începând cu grădina prototip, care este „Grădina Raiului", din care omul a decăzut când a trasat primul hotar între bine şi rău, adică atunci când a mâncat din „pomul cunoştinţei binelui şi răului", când, altminteri spus, singur a ales să iasă dintre hotarele „Grădinii", aceea prin care i se mijlocise acces la „toţi pomii din rai", adică la toate roadele şi deci la toate darurile spirituale, căci în rai nu poate fi vorba de altfel de hrană decât spirituală. Când omul a ales să mănânce din pomul slăbiciunii sale, căci acesta era pomul oprit de sfatul proniator al lui Dumnezeu, nu din interdicţie geloasă, cum spune o nuanţă teologică, atunci, bietul om a ales situaţia ieşirii dintre hotarele sau marginile Grădinii, adică s-a condamnat la „cunoaşterea" omenească, luciferică, aceea care e accesibilă doar prin „pomul cunoştinţei binelui şi răului", adică din roadele analitismului, ale sciziparităţii, ale caracterului segmentat al ordinii omeneşti ca urmare a opoziţiei binelui şi răului. Bietul om n-a înţeles că acel pom era de fapt pomul slăbiciunii lui, nu al puterii interzise de gelozia lui Dumnezeu, cum i-a tălmăcit şarpele Evei. „...Şi a zis şarpele către femeie: «Dumnezeu a zis El, oare, să nu mâncaţi roade din orice pom din rai?». Iar femeiea a zis către şarpe: «Roade putem să mâcăm din pomii raiului; Numai din rodul pomului cel din mijlocul raiului ne-a zis Dumnezeu: Să nu mâncaţi din el, nici să nu vă atingeţi din el, ca să nu muriţi!» Atunci şarpele a zis către femeie: «Nu, nu veţi muri! Dar Dumnezeu ştie că în ziua în care veţi mânca din el vi se vor deschide ochii şi veţi fi ca Dumnezeu, cunoscând binele şi răul»"[1145]. Mai întâi, se vede că Eva înţelesese adecvat sensul cuvintelor lui Dumnezeu, căci starea cuoaşterii paradisiace n-ar fi compatibilă cu ambiguităţile periclitante. Ea înţelesese exact sensul proniator al regulii lui Dumnezeu pentru om, regulă care n-are în ea prohibiţie, ci prevedere, sens bine fixat în propoziţia de scop: „cu ce scop să nu mâncaţi din pomul oprit?", ar fi întrebarea. Iar răspunsul este tipic pentru dezvăluirea consecinţei actului, adică pentru atitudinea prevenitoare: „Ca să nu muriţi!", spune Dumnezeu. Răstălmăcirea şarpelui este cu adevărat luciferică, fiindcă el întorce (e adevărat că doar în mintea

---

[1143] Idem.
[1144] Idem.
[1145] Idem.

omenească) sensul cuvântului lui Dumnezeu şi înlocuieşte înţelesul „grijii" lui Dumnezeu pentru om cu sensul unei neadevărate şi deci prezumţioase „gelozii" a lui Dumnezeu în faţa omului. „Teama" lui Dumnezeu pentru consecinţele actului lui Adam vine abia după ce Adam decade prin păcat şi deci intră într-o primejdie şi mai mare, aceea de a deveni al doilea rebel luciferic încât „precauţia Divină" are tot un sens proniator, de fapt este primul moment în care cuvântul revelat indică promisiunea mântuirii, fiindcă dacă Adam ar fi mâncat şi din pomul vieţii, ar fi trăit în veci, dar vai, în veci condamnat. Încât Dumnezeu îl scoate pe Adam şi cu aceasta începe pregătirea marelui ciclu al mântuirii omului prin jertfa Fiului lui Dumnezeu, ceea ce este cu adevărat măsura măsurilor iubirii lui Dumnezeu pentru om. În lumina acestei iubiri, tot ceea ce s-a întâmplat în momentele căderii lui Adam poartă strictamente sens proniator şi nicidecum sens de strictă pedeapsă şi de „gelozie" a lui Dumnezeu faţă de om. Totul se zideşte de aici încolo în sensul proniator, al grijii lui Dumnezeu pentru făptura slăbită prin păcat a bietului om, prin păcatul morţii. Din momentul acela Dumnezeu se înduioşează pentru omul căzut cu sudoarea de sânge a Fiului său din Grădina Ghetsimani: „Iar El fiind în chin de moarte, mai stăruitor Se ruga. Şi sudoarea Lui s-a făcut ca picături de sânge care picurau pe pământ"[1146]. Iată dar sensul eshatologic al relaţiei nostratice, al comunităţii fără de sfârşit. În ea se cuprinde şi grija proniatoare a lui Dumnezeu, adică relaţia dinspre grija Domnului către omul pătimit şi lovit de cumplita suferinţă a morţii, dar şi jertfa Fiului lui Dumnezeu pentru mântuirea din păcat şi deci de la moartea omului şi evident aspiraţia omului către Dumnezeu, totul fiind învăluit de iubirea lui Dumnezeu directă şi deopotrivă trecută în iubirea semenului către semen, după modelul iubirii divine. Singurul act care anulează hotarul dintre lumea de aici şi cea de dincolo, dintre pământ şi cer, dintre om şi Dumnezeu, pus de păcatul omenesc, este iubirea lui Dumnezeu faţă de om, exprimată de jertfa mântuitoare a Fiului Înomenit, adică tocmai comuniunea mântuirii în Iisus, deci comunitatea eshatologică, care este fundamentul şi prototipul relaţiei nostratice.

"Putem spune, deci, că realizarea corespondenţei şi divergenţei de sensuri ale experienţelor noastre îşi are originea tot în relaţia nostratică."[1147]

Când imput cuiva motive cauzale şi finale, mă reazem pe "stocul de cunoaştere, care conţine tipificaţii ale acelui semen al meu, în termeni de seturi tipice de motive finale şi cauzale invariante"[1148].

"Configuraţia motivaţională a acţiunilor aproapelui meu (fellow-man), ca şi a conduitei sale deschise, este integrată în experienţa comună a relaţiei nostratice."[1149]

Spre deosebire de partener, observatorul se află oarecum fatal în situaţia celui de la margine (unilateralitatea experienţei) – "contextul subiectiv care face experienţele sale semnificative pentru mine nu este coordonat cu contexul subiectiv care face experienţele mele semnificative pentru el"[1150]. "Observatorul "este orientat spre Celălalt, dar nu acţionează asupra lui". Întrucât observatorul care este interesat de motivele insului observat nu le poate cuprinde mental în forma directă în care o face un partener într-o relaţie nostratică, el trebuie să procedeze într-unul din următoarele feluri:

a) Întâi, el poate să-şi reamintească din trecutul său, adică din experienţele sale trecute, un curs similar al acţiunii cu cea observată şi să-şi reamintească motivele acesteia. "Identificarea motivelor sale ipotetice cu motivele reale ale Celuilalt poate fi imediată, adică se poate produce în derularea acţiunii aceluia, sau se poate realiza printr-o interpretare retroactivă a evenimentului observat".

[1146] Idem.
[1147] Idem.
[1148] Idem.
[1149] Idem.
[1150] Ibidem.

b) În al doilea rând, dacă observatorul nu identifică o regulă oarecare pentru interpretarea acţiunii observate în propria sa experienţă, el poate încerca s-o afle în stocul său general de tipificări cognitive referitoare la individul observat, din care el poate apoi deriva o tipificare a motivelor tipice ale insului observat."[1151] Pentru explicitare, A. Schütz evocă situaţia unui străin cu totul de societatea noastră, care s-ar afla în situaţia de a trece printr-o sală de conferinţe, o sală de tribunal şi un local de cult. Nici una n-ar fi asemănătoare cu experienţele lui. Dacă totuşi, ca observator, el ştie din experienţele sale anterioare că în prima sală se află un profesor, în a doua, un judecător, în a treia, un preot îşi săvârşeşte şi oficiază îndatoririle, el va fi în stare să deducă motivele lor "cauzale" şi "finale" tipice din acel segment al stocului său de cunoştinţe, care se referă la profesori tipici, judecători tipici şi preoţi tipici. Ceea ce trebuie negreşit subliniat se referă la faptul că profesorul tipic sau preotul tipic ori judecătorul tipic nu s-au fixat în memoria observatorului sub forma pură a stocului de cunoştinţe, cum se precizează în viziunea fenomenologică, ci sub formă de modele, adică de profesor exemplar, judecător exemplar, preot exemplar sau de mare forţă duhovnicească. Așa se face că el distinge între profesorul de vocaţie şi cel fără vocaţie, între judecătorul cu vocaţie şi cel fără vocaţie, între preotul de har şi cel fără consacrare harică etc. adică tipificările lui cognitive cuprind trăirea la scara tipului dar şi a modelului exemplar aşa cum l-a cunoscut el, încât între cel care a cunoscut profesori mari în domeniul său şi cel ce-a cunoscut profesori mediocri este o diferenţă cognitivă pe care n-o poate fixa tipificarea, ci trăirea exemplară, adică trăirea marelui exemplu. Cel ce-a cunoscut mari profesori va trăi toată viaţa lui în orizontul lor de exemplaritate şi nu va accepta niciodată profesori mediocri. Din contră, cel ce-a cunoscut profesori mediocri, se va situa el însuși pe o scară coborâtă a exigenţelor morale în tot ceea ce face. Încât stocul de cunoştinţe este întotdeauna bazat pe un stoc de trăiri şi acestea întemeiază deopotrivă existenţa şi cunoaşterea.

c) în fine, a treia situaţie posibilă: dacă "observatorul nu posedă o cunoştinţă despre insul (cazul) observat, sau posedă o cunoaştere insuficientă asupra tipului de individ implicat, el trebuie să se sprijine pe o inferare a cauzei prin efect. Adică, observând derularea unui act şi rezultatele sale, el prezumă că acest act particular şi aceste rezultate au fost, cu adevărat, motivul de scop al actorului"[1152]. În toate aceste cazuri avem de-a face cu observaţii directe. Cu "lumea contemporanilor", ca "structură de tipificaţii", se trece de la experienţa directă la experienţa indirectă a realităţii sociale. Să reţinem, deocamdată, că insul este nu doar "trecător" prin situaţii pe care nu le cunoaşte, care n-au sens direct, nemijlocit pentru el, ci că este, totodată, "călător prin lume şi prin viaţă", homo viator cum ştiau medievalii. Iar pentru omul călător prin viaţă, lumea toată n-are sens dacă nu putem deduce "scopurile" ei, motivele ei "finale" (şi "cauzale"). Mai întâi, că ea nu poate fi cunoscută dacă nu-i cunoaştem "motivele finale". Or, motivul final al lumii nu poate fi altul decât cel ce dă sens trecerii şi petrecerii ei prin timp: mântuirea. Prin urmare singură comunitatea eshatologică este aceea care dă sens lumii. Comunitatea eshatologică este, de aceea, singura "comunitate universală" din univers. Alta nu există pentru specia umană.

III. Lumea anonimă. Contemporani, precedori, succesori

1. Lumea contemporanilor. Orfanismul metafizic şi moral.

Există o stratificare subiectivă sau trăitoare a lumilor, cum am văzut, în raport cu gradul de intimitate și intensitate, între lumea celor care se află de faţă şi lumea celor care "nu se află faţă în faţă cu mine, dar care coexistă cu mine în timp", lumea contemporanilor.[1153] Numim starea pură a relaţiei faţă în faţă (o sintagmă care o aproximează pe cea a lui A. Schütz,

---

[1151] Idem.
[1152] Ibidem.
[1153] Idem.

experiential directness) „nemijlocire trăiristă" şi facem observaţia că aceasta este prezentă ca nucleu noologic chiar în relaţia cu un predecesor al meu ori cu un succesor al meu. Încât între lumile „regionale" ale fenomenologiei funcţionează o legătură secretă şi latentă care se actualizează totuşi în cadrul acelor experienţe noologice sau spirituale restauratoare de întreg, precum experienţa mitică, cea metafizică, cea estetică sau morală şi, la vârf, cea religioasă. Cumulul spiritual al acestei trăiri de maximă intensitate şi de universală cuprindere este mitul strămoşilor şi eshatologia, adică întâlnirea finală a neamului omenesc în faţa scaunului dreptăţii neafectate. Iată de ce agresarea miturilor şi a religiei este de fapt agresarea nucleului însuşi al fiinţei sociale, fiindcă de fapt în mituri şi în trăirea religioasă se exprimă legătura noologică întregitoare a omului în raport cu diviziunea lumilor regionale desenate de sociologia fenomenologică. Sigur că abordarea fenomenologică a chestiunii suferă de o oarecare îngustime, fiindcă nu poartă analiza nemijlocirii trăiriste, „experiential directness", cu expresia lui Schütz, până la stratul ei noosic propriu-zis. În vederile fenomenologice, totul se organizează pe o scară a experierii partenerului. De la conversaţia faţă-în-faţă, la una telefonică, de la aceasta la o schimbare de scrisori, ori la un mesaj transmis printr-o terţă persoană, avem atât o diminuare a bogăţiei semnelor (simptomelor) prin care "experiez" un partener, cât şi o progresivă "îngustare a perspectivelor" în care-mi apare acesta. În situaţiile faţă-în-faţă, adică în "comunitatea de spaţiu şi de timp eram armonizaţi reciproc; sinele său îl reflecta pe al meu, experienţele noastre formau un flux comun, evoluau împreună. De îndată ce acest aproape al meu a plecat, experienţa cu privire la existenţa lui se transformă. (...) Ştiu că este Aici şi Acum, ştiu că acest Acum al său este contemporan cu al meu, dar nu particip în el, nici nu împărtăşesc Aici-ul său. (...) Eu ştiu că el s-a schimbat între timp, dar toate acestea îmi scapă aşa cum mă aflu absorbit de rutina vieţii zilnice. Continui să păstrez imaginea familiară pe care-o am despre el"[1154].

Păstrez o anume imagine despre tine până când primesc o informaţie contrarie. Dar aceasta nu mai este una despre tine, cel de faţă cu mine, ci despre un contemporan, "faţă de care sunt orientat ca faţă de un simplu contemporan, nu ca spre aproapele de faţă" (*fellow-man*).

Sociologia fenomenologică distinge, iată, între "aproapele de faţă" şi "aproapele de departe", care este contemporanul meu, nu şi "partenerul" meu."[1155]

În mod obişnuit, noi considerăm prietenia sau căsătoria ca fiind "relaţii predominant faţă-în-faţă". Distincţia deja operată între unitatea socială astfel denumită şi secvenţele acţionale integrabile într-o asemenea unitate ne ajută să înţelegem că, în realitate, prietenia sau căsătoria sunt, în unele situaţii, relaţii faţă în faţă, în altele, dimpotrivă, sunt simple relaţii între contemporani (când cei doi sunt unul faţă de altul "ca doi străini"). Iată dar că orice relaţie îmbină cele două faţete sau ipostaze ale aproapelui: aproapele de faţă şi cel de "departe". Mai mult chiar, această perspectivă ne ajută să înţelegem fenomenele de înstrăinare, care pot merge până la înstrăinarea supremă, care este înstrăinarea omului în lume şi de lume. Aceste stări înstrăinate sunt acelea în care omul nu-şi mai găseşte "locul" în cadrele care-i sunt destinate. El este "în felurite comunităţi", dar departe de ele, uneori atât de departe încât se simte "străin" înlăuntrul lor. Şi vai, altele nu sunt pentru el în lume ca să-l poată prelua în mijlocul lor, de unde şi teribila tragedie a înstrăinării. Spunem că nu-şi mai găseşte locul pe lume (înlăuntrul acelor unităţi destinate să-l împlinească). Oare nu este omul de la pragul nevrozei străin de toate, de ai lui şi de alţii, singur pe lume, cu toată desimea omenească a marii aglomeraţii urbane!? Când înstrăinarea atinge profund raportul eului cu lumea, putem vorbi, împreună cu V. Băncilă, despre un "orfanism metafizic şi moral" al eului înstrăinat. El nu mai are lume, fiindcă nu se mai regăseşte nicăieri în lume. Lumea însăşi a sfârşit prin a-i fi indiferentă ori de-a dreptul străină şi ostilă. Când omul l-a pierdut şi pe Dumnezeu, atunci cu adevărat înstrăinarea atinge praguri metafizice şi religioase.

[1154] Idem.
[1155] Idem.

Această stare corespunde "orfanismului metafizic" al omului postiluminist. Sociologic vorbind, orice relaţie socială este o intersecţie de "situaţii faţă în faţă" şi de simple co-existenţe anonime (relaţie de contemporaneitate). Această particularitate conferă unei relaţii, ca cea de prietenie, caracter de serie mai degrabă decât de interval neîntrerupt.

În fond, într-o relaţie dintre doi prieteni există o serie de momente de relaţionare directă (faţă în faţă) despărţite de faze solitare. Mai mult, chiar, atitudinea lui A faţă de B (ca prieteni) poate fi determinată de unele aspecte din viitor, ale lui B. "Astfel, A are o atitudine care-l implică pe B ca pe un simplu contemporan şi el se află cu B într-o asemenea relaţie care este o relaţie între (simpli) contemporani."[1156] În atâtea situaţii de viaţă, cei doi, au fost unul pentru celălalt "aproapele de departe", încât cu greu putem spune că "prietenul" şi "aproapele de faţă" sunt una şi aceeaşi unitate. Prin urmare ipostaza "aproapelui" include toate situaţiile, toate relaţiile, şi toate cele patru tipuri de lumi: a celor de faţă, a contemporanilor, a predecesorilor şi a succesorilor. În toţi se recompune una şi aceeaşi unitate numită generic, în sociologia creştină, aproapele. În lumina teoriei latenţelor difuze, a fi aproapele este precondiţia de a trăi la nivel maximal harul lui Dumnezeu, caracterul dăruit al existenţei, faptul de a nu fi singur pe lume.

2. Straturi mundane. Raza lumii sensibile.

A. Schütz distinge, iată, între lumea contemporanilor, care poate deveni, deşi nu este, un domeniu al experienţei directe, pe de o parte, şi domeniul experienţei directe, al relaţiilor de "noi" sau nostratice, pe de alta. Între acestea identificăm un "ţinut de graniţă". Pe măsură ce trecem spre lumea a doua, a contemporanilor, creşte anonimatul experienţelor.

La rândul ei, lumea contemporanilor conţine, precizează Schütz, mai multe straturi:

a) al partenerilor care extrăgându-se din relaţiile directe au devenit pur şi simplu contemporanii mei, dar pot oricând "să revină într-un cadru de relaţionare nostratică", de "noi";

b) al partenerilor din fostele relaţii nostratice care au parteneri aflaţi actual în relaţii nostratice cu mine şi care "potenţial sunt accesibili unei viitoare experienţe directe" ("prietenii tăi pe care încă nu i-am cunoscut");

c) al "contemporanilor despre care am cunoştinţe şi pe care urmează să-i cunosc (cutare profesor ale cărui cărţi le-am citit şi urmează să-l întâlnesc săptămâna viitoare)";

d) al "contemporanilor de a căror existenţă sunt conştient, ca puncte de referinţă pentru funcţii sociale tipice (funcţionari de poştă implicaţi în primirea şi expedierea scrisorilor mele)";

e) realităţi sociale colective care îmi sunt cunoscute prin funcţie şi organizare, dar al căror personal rămâne anonim pentru mine", însă potenţial intersectabil cu mine ("camera lorzilor", de exemplu);

f) "realităţi sociale colective" anonime şi asupra cărora nu voi putea face niciodată o experienţă directă;

g) "configuraţii spirituale obiective instituite în lumea contemporanilor care sunt esenţialmente anonime în caracter (articolele Constituţiei; regulile gramaticii franceze)";

h) "artefacte, care testează existenţa unor contexte spirituale subiective ale unor persoane necunoscute, adică sensul pe care artefactul l-a avut pentru creatorul său, cel ce l-a folosit, posesorul etc."[1157]

În vederile lui A. Schütz, aceste domenii ale "experienţei indirecte" sunt caracterizate printr-o graduare a anonimatului şi prin "treceri de la o relativă apropiere la o experienţă directă şi de la aceasta la o detaşare absolută de ele"[1158].

Concluzia fenomenologului american trebuie primită cu precauţie. Caracterul ei univoc decurge din identificarea pe care orice fenomenolog o face între aşa-numitele "configuraţii

[1156] Idem.
[1157] Idem.
[1158] Idem.

spirituale" obiective şi lumea "formelor". În realitate, unele configuraţii spirituale antrenează o aşa de puternică şi directă experienţă cu cel absent încât cu greu s-ar putea vorbi despre detaşare. Într-o asemenea condiţie se află marile complexe afective pe care ni le dezvăluie diverse culturi precum: erosul la greci, agape la creştini, maitreyi la indieni, dorul la români.

Dorul, de pildă, accentuează atât de formidabil trăirea celui absent, încât toate cele ce ne înconjoară, fiinţe şi vegetaţie, cerul şi pământul, noaptea şi ziua, anotimpurile, intră într-o asemenea teribilă rezonanţă încât totul se preschimbă într-un uriaş scenariu liturgic. O liturghie cosmică de necomensurate proporţii preschimbă departele în aproape şi aproapele în departe, face din toată întregimea cosmică, steaua şi luna, râul şi pădurea etc. martori şi participanţi ai scenariului mărturisirii mele. Oare nu acesta este scenariul epistolei trimise de fiul voievodului, „de din vale de Rovine", Doamnei sale? Dar cine n-a trăit intens prezenţa cristică în clipe de rugăciune harică, în prag de duminecă bunăoară, când dangătul de clopot evocă duhul sărbătorii creştine la un asemenea nivel de intensitate şi intimitate încât nu te îndoieşti nici o clipă de prezenţa lui Iisus în lume, aici, pe pământ. Nimic anonim şi nici o detaşare nu pot descrie trăirea şi ardoarea acelei clipe.

Atât de intens participativ este sentimentul de înaltă obiectivitate şi subiectivitate pe care-l descrie maitreyi-ul indian, încât M. Eliade a fost nevoit să pună deoparte uneltele ştiinţei şi să recurgă la cele ale artei spre a-l "descrie". Aşa a ieşit romanul său „Maitreyi". Şi ce putem spune contextual după ce-l citim? Nimic. Sentimentul acela unic în cosmicitatea lui absolută nu poate fi "înţeles", ci numai trăit. Doar o filozofie şi, parţial, o sociologie trăiristă l-ar putea tălmăci pentru noi. Ne dăm seama, iată, de marea distanţare a filosofiei cercului de la "Gândirea" faţă de fenomenologia germană şi americană. Iar această distanţare vine de la "lecţia" filocalică, a patristicii răsăritene[1159].

3. Contemporanul ca tip ideal. Cunoaşterea prin trăire şi cunoaşterea mediată. Sociologia trăiristă şi sociologia comprehensivă.

Am reţinut că, în vederile sociologiei fenomenologice pe care ni le-am şi asumat, până la un prag, sociologul lucrează cu ideal-tipuri. "Contemporanul" este un ideal-tip ce-şi are un corespondent în "relaţia-cu-ei" (*they relation*). Pe "cel de faţă" (*fellow man*) îl experiez direct. Contemporanul nu este "prezent în persoană, dar eu am cunoştinţă despre coexistenţa lui în timp cu mine: eu ştiu că fluxul trăirilor sale este simultan cu al meu."[1160]

Se distinge, iată, o noutate metodologică în acest demers şi ea constă în desenarea "topografiei sociale" care se modifică de la situaţia de "Aici şi Acum" (ale cărei repere sunt "relaţia de noi", nostratică sau noimică, "orientare spre tine" – spre cel de faţă – "nemijlocirea trăirii" sau ceea ce Schütz numeşte "experierea directă") la cea de "contemporaneitate" (ale cărei repere sunt "relaţia cu ei", "orientarea spre ei", "experiere indirectă"): "Celălaltul care este un simplu contemporan nu-mi este dat în mod direct ca un Sine particular unic. Eu nu-i cunosc Sinele printr-o experienţă directă prepredicativă. Nu am o experiere directă a existenţei sale. Îl pot experia (trăi) doar prin acte de inferenţă prin care pot spune că el (ca Celălalt) este mai degrabă aşa decât altfel, imputându-i anumite atribute. În vreme ce pe Tine în chip particular te experiez direct în relaţie nostratică concretă, pe contemporan îl experiez doar indirect, prin intermediul tipificaţiilor"[1161].

Există, iată, două căi de "cunoaştere" şi deci două "sociologii": a) cunoaşterea prin experiere directă, adică prin trăire directă (prin care am acces la "Cel de faţă", la "tinele" concret) şi b) cunoaşterea mediată, prin tipificaţii. Prima este o "sociologie trăiristă" sau "experienţială", a doua este, mai curând, o "sociologie comprehensivă" în sensul dat de Max Weber acestui

[1159] Idem.
[1160] Idem.
[1161] Idem.

termen, adică o cunoaştere mediată de "interpretarea sensului vizat de actor" în actele sale, ceea ce antrenează o trăire cu un grad anume de abstractizare, dar nu mai puţin o trăire. Asceza actului de raportare la celălalt (prin renunţare la mine), ca şi spiritualizarea trăirii, căci e dirijată strict de o valoare înalt spiritualizatoare, cum e adevărul, sunt prezente în ambele cazuri, ceea ce face din actul cunoaşterii trăitoare un act şi o cale spre sănătate morală în lume. "Actul prin care îl cunosc pe cel care a fost-de-faţă, şi a devenit contemporan al meu este o tipificare în sensul că eu păstrez invariantă cunoaşterea anterior dobândită, deşi aproapele meu, anterior, cel de faţă, a evoluat între timp şi a câştigat probabil noi experienţe."[1162] Este important de reţinut că tipificaţiile sunt trăiri sau cunoaşteri trăitoare oprite şi esenţializate, adică aduse la formule şi sensuri memorabile. Invarianţa lor nu sugerează absenţa trăirii, ci oprirea şi esenţializarea trăirii deja efectuate, trecerea lor în exprimări memorabile şi memorate, cum ar fi modelele, tipurile, exemplele pilduitoare, persoanele eidetice, legendele, în genere narările memorabile, proverbele, pildele, maximele etc.

Un alt mod de cunoaştere a contemporanilor este "interpretarea comunicărilor pe care partenerul mi le face în legătură cu experienţele sale directe anterioare" pe care le adopt apoi ca pe o "cunoştinţă invariantă" asupra contemporanilor pe care el i-a cunoscut direct (nu eu).

"Aceste moduri de constituire a cunoaşterii se referă la ceea ce cunoaştem despre contemporani prin mijlocirea trecutului nostru propriu, a experienţelor directe şi indirecte ale Celorlalţi şi la tot ceea ce cunoaştem prin intermediul experienţelor trecute ale Celorlalţi, comunicate nouă direct sau anonim."[1163]

E clar că toate aceste "cunoaşteri" au un suport în urmă (*point back to*) şi se legitimează invocând o "experienţă originară directă asupra Celui ce s-a aflat de faţă" (*fellow-man*). Iată, dar, că orice cunoaştere se reazemă, în cele din urmă, pe cunoaşterea trăită a Celui de faţă, astfel că orice sociologie se întemeiază pe "trăire". Sociologia comprehensivă îşi are, deci, rădăcinile în "sociologia trăită" sau "trăiristă", dacă termenul nu trezeşte vreo ideosincrazie. De aici decurg consecinţe de o gravitate excepţională. Căci nu poate vorbi despre Dumnezeu cel ce nu l-a trăit pe Dumnezeu. Si cele spuse de el despre Dumnezeu sunt măsura celor trăite de el întru Dumnezeire. Discursul ateu sau antiteist nu este un discurs despre Dumnezeu, ci despre eşecul raportării la Dumnezeu a celui care se "mărturiseşte". Orice cunoaştere, deci, este implicit (chiar dacă este o implicaţie de ultimă şi îndepărtată instanţă) o trăire şi o mărturisire (mărturie). Nu poate vorbi despre român, rus, australianul nativ etc., decât cel ce a trăit astfel, adică a trăit ca (şi, implicit, a rămas aşa) român, rus, australian etc. Fiindcă chiar atunci când "trăirea" mea este mijlocită de comunicarea cu altul, care o mărturiseşte, este preluată printr-un mecanism experienţial (de trăire) pe care l-aş denumi "transfer noologic". Eu mă pot transpune în cele mărturisite ca în situaţii de trăire. Altfel nu pot opta pentru acele cunoaşteri, nu am resort lăuntric pentru ele. Încât putem vorbi iată despre o "trăire directă" şi despre o "trăire mijlocită", dar nu mai puţin "trăire". Nu putem înţelege un scandal ca acela al manualelor alternative de istorie, spre exemplu, decât prin consecinţa scandaloasă, căci e falsificatoare, a transpunerii autorilor lor în acele mărturii asupra românilor care cuprindeau la vremea respectivă o experiere deformatoare, şi care au alimentat cărţi ce-au culminat apoi cu scandaloasa viziune istorică a lui Rossler asupra românilor. S-a născut astfel un curent rosslerian în cultura română şi ceea ce este mai ciudat este că cei chemaţi să demistifice paradigma rossleriană, o supradimensionează trecând-o în manuale de liceu, adică transformând-o în bizar instrument de spălare pe creier a noilor generaţii. Acolo unde trăirea eşuează, cunoaşterea însăşi eşuează. Cel mai teribil exemplu de transfer noologic de cele mai multe ori degradat este acela al imitaţiei, iar la scara culturilor este acela al influenţelor culturale, al aculturaţiilor. Occidentalizarea, de exemplu, este un caz de transfer noologic reuşit în unele cazuri, total nereuşit în cazul elitelor politice din ariile aflate sub

[1162] Idem.
[1163] Idem.

imitaţie pasivă occidentală. Putem spune aici că un atare fenomen este răspunzător într-un grad mult mai înalt pentru starea lumii decât ne putem imagina. A doua concluzie este că Celălalt, cel pe care-l cunosc şi-l mărturisesc, este "parte" din mine, adică din "trăirea" mea; şi dacă trăirea mea a fost negativă, judecăţile mele sunt negatoare, nihiliste. Când Europa postiluministă s-a îndepărtat de Dumnezeu într-atâta încât a pierdut contactul cu El, Nietzsche a putut rosti acel "Dumnezeu e mort!", care mărturiseşte asupra apostaziei în care căzuse europeanul occidental-nordic. Un răsăritean n-ar fi putut rosti strigătul lui Nietzsche decât printr-o penibilă imitaţie. Mult mai târziu, abia în a doua jumătate a secolului al XX-lea, a căzut Răsăritul intelectual în nihilismul dogmatic nietzschean. Şi nici acum Răsăritul întreg, ci numai acele segmente intelectuale care au ales traiectul "luminaţilor" secolului al XVIII-lea apusean. Acest traiect a dus la criza de azi din miezul căreia a ieşit, în deplina sa ambiguitate, postmodernismul.

Concluzia tare a demersului fenomenologic, aşadar, e aceea că tot ceea ce este în jurul nostru, lucruri şi obiecte ale realităţii fizice, obiecte manufacturate, instrumente şi artefacte, obiecte culturale, instituţii şi modele de acţiune etc. pot fi interpretate ca "mărturii ale unei trăiri conştienţiale (conscious life) a fiinţelor umane care au produs şi au utilizat aceste instrumente şi artefacte, care-au săvârşit acele acţiuni. Aceste interpretări sunt prin însăşi natura lor derivative"[1164]. Adică sunt inferenţe bazate şi mediate de trăirea celor ce s-au aflat de faţă, ca fiinţe particulare sau ca fiinţe umane generice.

În relaţiile faţă în faţă am experiat (în simultaneitatea constructelor) acele fapte care-au produs acte săvârşite, instrumente, artefacte etc. În relaţiile de contemporaneitate "interpretăm un act săvârşit, un artefact, un instrument etc., ca suport (pointer) al unui atare proces subiectiv progresiv"[1165]. În analogie cu conceptul de "orientare-spre-cel-de faţă" (*Thou-orientation*) putem "subsuma toate actele conştiente orientate spre cei ce nu sunt de faţă", conceptului de "orientare spre ei" (*they-orientation*), sau, altfel spus, "orientare-spre-cel-absent."

Experierile contemporanilor sunt "procese anonime". "Orientarea spre ei" (*spre-cel-absent*) este o cunoaştere în general ("a realităţii sociale în general", a "fiinţei umane în general" etc.)[1166]. Cunoaşterea contemporanilor este "o cunoaştere tipologică a unor procese tipice". "Detaşate cum sunt de configuraţia spirituală subiectivă, aceste procese – experienţe tipice ale "cuiva" (un "careva") – îşi trădează idealizarea: «iarăşi şi iarăşi», adică repetabilitatea anonimă tipificantă" [1167].

4. Unităţi originare. Persoana trăită şi persoana eidetică. Tipificaţiile.

Sociologul fenomenolog distinge, deci, două unităţi (unificări) originare în care-şi au rădăcina cunoaşterile noastre: "unitatea experienţei (trăirii) mele" şi "sinteza interpretărilor mele referitoare la trăirile Celuilalt". Graţie acestei "sinteze a interpretărilor mele referitoare la experienţele tipice ale unui contemporan mai mult ori mai puţin anonim, îl percep pe acesta ca pe un tip ideal personal" (personal ideal type)[1168]. În lumina sociologiei noologice, cele două unităţi ne dau "persoana trăită" şi "persoana eidetică".

Sinteza eidetică a persoanei (de cunoscut) îşi are, însă, rădăcinile, cum s-a văzut, în unitatea trăirii (experierii) persoanei de cunoscut. Prin urmare, eu cunosc contemporanii ca "tipuri ideale", nu ca "sineităţi unice" ale fiinţei umane, în şi prin "actualitatea lor vie" (*vivid present*). Este "un act de gândire care menţine invariante câteva atribute ale fiinţei umane şi se dezinteresează de modificările şi variaţiile acestor atribute în «viaţa reală»". Încât putem conchide că "tipul ideal

[1164] Idem.
[1165] Idem.
[1166] Idem.
[1167] Ibidem.
[1168] Idem.

personal (al persoanei) se referă la un Altul concret ori la o pluralitate de Alţii în concreteţea lor (dar nu este identic niciodată cu aceia)"[1169].

Raportarea la ceilalţi se face deci într-o manieră tipică sau ideal-tipică, adică în raport cu aşteptările tipice faţă de actele tipice ale unei persoane tipice. Cel la care mă raportez într-un birou poştal nu este un ins concret anume, ci funcţionarul poştal. La fel, raportarea la insul îmbrăcat în uniformă este o raportare la un poliţist, nu la insul acela concret. Eu le atribui, procedând astfel, precizează A. Schütz, "modele specifice de comportare", deci, "comportări funcţionale specifice". Funcţiile lor sunt "tipuri ideale" din care extrag atributele pe care, apoi, le confer actorilor (inşilor) aflaţi în exerciţiul acelor funcţii (săvârşind "acte tipice").

"În relaţia cu-cel-absent (*they-relation*) mă bazez pe stocul de cunoştinţe conform cărora există «persoane» sau «oameni» care sunt funcţionari «tipici», poliţişti «tipici» etc, şi care săvârşesc lucruri «tipice» în slujba pe care-o desfăşoară ca funcţionari, ca poliţişti etc. Nu mă interesează cum şi ce «simt» ca funcţionari sau ca poliţişti"[1170]. "Ei nu sunt persoane concrete, ci tipuri. Pe de altă parte, vom reţine că experierea lor nu este una abstractă (strict intelectuală), ci una "trăită" adică "valorizată", încât atunci când un funcţionar este corupt eu percep lucrul acesta ca pe ceva care se abate de la "modelul" de funcţionar pe care, atunci când îl "întâlnesc" mă bucură, îl "trăiesc", altfel spus, ca pe un "fapt moral", ca pe o stare pozitivă. Experienţa contemporanilor îmbracă întotdeauna forma tipificărilor şi tot astfel se întâmplă şi cu lumea predecesorilor. După aceea, tipificările intervin şi sunt utilizate şi în experienţa bazată pe relaţii nostratice concrete (faţă-în-faţă).

Tipurile ideale servesc, deci, şi ca scheme de interpretare."[1171]

Există totuşi o diferenţă: "în relaţia nostratică concretă, schemele tipificante (typifying schemata) sunt modificate de Tine (the Thou) Cel – experiat în imediatitatea actualităţii trăite şi împărtăşite"[1172].

Situaţia sau trăirea concretă este unică şi irepetabilă. "Nu este nici identică, nici comensurabilă cu nici o altă experienţă concretă a lui B. Tipologicul şi numai tipologicul este omogen. Numai în măsura în care ignor indivizii A şi B în unicitatea lor şi spun «Ei» joacă, iată, cărţi, recunosc în ei un exemplu de gen anonim numit «jucător de cărţi». Tipologizându-i am săvârşit un act interpretativ de gândire care-a acordat anonimat lui A, B şi C."[1173]

"Matricea spirituală obiectivă" (a înţelesului), care se originează în "construcţia experienţelor tipice cu contemporani tipici săvârşind acte tipice", poate fi "retradusă în configuraţii spirituale subiective". Putem aplica "tipificările" (din stocul cunoaşterilor noastre) la situaţii de relaţionare faţă în faţă cu semeni ai noştri.

Semenii relaţionărilor noastre concrete pot fi consideraţi drept exprimarea unui tip (a unei tipificaţii) în fiinţa individuală a "celor de o seamă cu Ceilalţi" (like others). Ei sunt "oameni ca toţi ceilalţi" (people like others) şi totuşi indivizi unici"[1174]. Acest "dublu statut" permite şi "transpunerea" contemporanului ca tip într-o "fiinţă individuală înzestrată cu trăire conştientă" (a cărui trăire n-o pot experia direct, ci numai "printr-un act de interpretare"). Lumea contemporanilor este, iată, "stratificată în raport cu gradul relativ de concreteţe şi anonimat". Intimitatea şi anonimatul reprezintă, iată, axa sociologiei trăiriste în raport cu fenomenul aproapelui de faţă şi a celui de departe, a contemporanului meu. Prin această axă eu organizez toată strategia inserării mele în lume. În funcţie de cei doi poli ai axei, persoanele pe care le experiez sunt de două feluri: persoane concrete şi persoane eidetice. Diferenţa dintre ele provine

[1169] Idem.
[1170] Idem.
[1171] Idem.
[1172] Idem.
[1173] Idem.
[1174] Idem.

din aceea că la cele din prima categorie trăirea este directă şi cunoaşterea este mijlocită de relaţia faţă în faţă, adică de trăirea concretă, pe când la cele din categoria cealaltă, cunoaşterea este directă şi trăirea este mijlocită de cunoaştere. Pe cele dintâi le cunosc pe măsură ce le trăiesc (experiez), pe celelalte le trăiesc pe măsură ce le re-cunosc. Posibilitatea trăirii este condiţionată de posibilitatea re-cunoaşterii, a re-amintirii, deci a trezirii tiparului lor, cum se întâmplă în actul nostalgic, în recunoştinţă, în creaţie etc. Dacă trăirea celor cunoscute ar înceta, actul cunoaşterii s-ar stinge şi el, mai încet sau mai repede, dar s-ar stinge. De aceea persoanele cunoscătoare, marii exploratori în toate domeniile, au fost mari trăitori, fiinţe cu acces la un tip special de asceză care îi aşază în vecinătatea monahilor şi a sfinţilor. Altfel de cunoaştere decât prin trăire este imposibilă.

5. Schemele tipizante. Tipul personal caracterologic şi tipul funcţional. Contexte spirituale subiective şi obiective. Sociologia fiinţei anonime.

"Conceptul, anonimatul tipului ideal, pot fi astfel interpretate ca referindu-se la orizontul relativ al schemei tipizante[1175].

Schemele pot fi derivate din experienţe concrete anterioare ("tipificare relativ concretă") sau din "tipuri personale ideale, accesibile graţie stocului meu de cunoaştere" şi atunci "tipificările sunt relativ anonime".

"Putem spune că gradul de concreteţe a schemelor tipificante este invers proporţional cu nivelul de generalitate al acelor experienţe sedimentate în stocul de cunoaşteri din care este derivată schema"[1176]. Tipificările implică, deci, alte tipificări şi cu cât este mai amplu "substratul de scheme tipificante implicate într-un tip ideal dat, cu atât mai anonim este acesta şi mai largă regiunea lucrurilor evident vizate (taken for granted) de aplicarea acelui tip ideal"[1177].

Un tip este, întotdeauna, constitutiv unei relaţii cu ceilalţi (*they-relation*), iar "relaţia cu ceilalţi" (cu "ei") poate fi transformată în "relaţie nostratică" (*we-relation*).

Tipificarea se poate baza pe experienţa mea trecută, dar şi pe caracterizările unei alte persoane (a treia), care, procedând astfel, construieşte un tip ideal asupra persoanei (actului etc.) caracterizate. În ambele cazuri tipurile sunt derivate din experienţe directe. Tipurile ideale care au o asemenea provenienţă sunt denumite de către Schütz "tipuri personale caracterologice". Un alt fel de tip ideal personal (asupra unei persoane) este tipul funcţional (care se referă doar la funcţiile tipice), în care relevante sunt doar modelele (*patterns*) de acţiune, adică "operaţii standardizate tipice".

Tipul ideal caracterologic este relativ concret comparativ cu alte scheme idealtipice, precum cele ce se referă la colectivităţi sociale, care sunt înalt anonime, ba "nu pot să fie nici măcar trăite (experiate) direct şi aparţin lumii sociale transcendente a contemporanilor şi predecesorilor"[1178].

„Consiliul directorilor unei corporaţii, de exemplu, reprezintă tipificări ale unei colectivităţi sociale destul de concrete, căci sunt bazate pe un număr limitat de ideal tipuri personale. Dar se pot folosi şi tipificări precum stat, popor, economie, clase sociale etc., ca şi cum le-ar corespunde tipuri ideale personale de contemporani"[1179]. Dar nu trebuie făcută supoziţia că acest context este o configuraţie spirituală subiectivă proprie unui contemporan. A. Schütz invocă în sprijinul ideilor sale un amplu citat din M. Weber, cu privire la ilegitimitatea asimilării acestor contexte anonime unor configuraţii spirituale subiective (persoane individuale). "...Aceste colectivităţi trebuie tratate exclusiv ca rezultante şi moduri de organizare ale unor

---

[1175] Idem.
[1176] Idem.
[1177] Ibidem.
[1178] Idem.
[1179] Idem.

acţiuni particulare desfăşurate de persoane individuale, întrucât acestea singure pot fi socotite drept agenţi în derularea unei acţiuni subiectiv comprehensibile."[1180]

"Când se fac referiri la un "stat", o "naţiune", o "familie", un corp de armată etc. [nu e vorba de personalităţi colective care acţionează], ci, din contră, numai despre dezvoltări ale unor acţiuni reale sau probabile ale unor persoane individuale."[1181] A. Schütz face precizări lămuritoare: "«Activităţile» statului pot fi dizolvate în acţiunile «funcţionarilor» statului, care pot fi cunoscute prin mijlocirea unor tipuri ideale personale."[1182] În acest punct apare sensul metodei reducţiei fenomenologice. În realitate, aşa cum am arătat la locul cuvenit, unele colectivităţi sociale sunt şi ele „persoane", au adică realitate spirituală unificatoare, încât susţin procese de identificare proprie. Aşa încât, precum este ilegitim să retragi unei persoane individuale realitatea identitară, aşa cum se face în puşcării, unde o persoană este o simplă cifră, tot astfel este ilegitimă retragerea calităţii identitare persoanelor colective precum popor, naţiune, familie sau neam, corporaţie, biserică etc. În ceea ce ne priveşte, preluăm distincţia sociologiei creştine între rânduielile creaţionale, create adică de către Dumnezeu, şi cele create de om şi sugerăm atribuirea de atribut personal tuturor rânduielilor creaţionale. Încât o societate dată este şi stratificare de tipificări dar şi constelaţie de persoane colective şi oricare dintre acţiunile care aduc atingere persoanelor colective sunt tot atât de ilegitime şi dureroase ca şi cele care aduc atingere persoanelor individuale. Umilinţa pe care-o resimţi când cineva vorbeşte urât de familia ta, ori când ironizează neamul sau chiar Biserica ta, este o probă asupra efectului dureros al unui act de "agresare" a persoanelor colective. Umilinţa poate merge până la depresie şi durere fizică etc. Exemplele sunt multiple.

Una dintre sarcinile sociologiei se referă tocmai la analiza "structurii tipificărilor ideale" care formează "substratul colectivităţilor sociale"[1183]. O altă problemă a sociologiei noologice se referă la "măsura în care putem vorbi despre un sens subiectiv al colectivităţilor sociale". Altminteri spus, "în ce măsură, activităţile unei colectivităţi sociale, cum ar fi acţiunile tipice ale «funcţionarilor», de pildă, pot fi atribuite contextelor spirituale subiective ale acestora şi, prin aceasta, pot fi puse în responsabilitatea lor"[1184]. Problema se pune şi altfel, adică sub aspectul raportului dintre o "matrice obiectivă (o schemă de interpretare a conduitei contemporanilor) şi judecăţile de valoare acceptate ca valide şi «trăite» efectiv într-un grup sau o societate dată"[1185].

"În perspectivă sociologică, statul poate fi considerat o desemnare abreviată a unui sistem foarte complex de tipuri ideale personale independente", încât problema centrală a cercetătorului este să examineze raportul dintre acest sistem (matrice obiectivă) şi contextele subiective ale sensului cu care operează indivizii (ca inşi reali, nu pur şi simplu ca nişte "construcţii logice"). Este de reţinut că tipurile ideale sunt anonime în grade variabile. Lucrul tulburător pe care ni-l dezvăluie sociologia noologică ţine de faptul că anonimatul tipurilor ideale poate fi readus în cadre de trăire de către actul cunoaşterii. Cunoaşterea este deci un strat de trăire omenească prin care marele anonim, adică lumea cea largă, devine aproapele nostru, cel faţă de care ne cuprinde grija de îndată ce-l simţim ameninţat. Grija de lume şi pentru suferinţa lumii devine atunci stare de spirit în lumea aceea. Grija care a cuprins lumea noastră astăzi datorează mult ştiinţei, încât după religie ştiinţa contribuie copleşitor la sănătatea lumii, după ce tot ea, singură de data aceasta, a contribuit la îmbolnăvirea ei. În spatele obiectelor culturale de orice fel, ideale şi materiale, se află un "tip ideal personalizat", nu însă un individ. Analiza acestor ideal-tipuri trimite la "cineva", care a produs lucrul sau a săvârşit acţiunea şi acel "Cineva" are un grad

[1180] Idem.
[1181] Idem.
[1182] Idem.
[1183] Idem.
[1184] Idem.
[1185] Idem.

variabil de anonimat, este un anonim. Sociologia descrie "nivelurile de anonimat care structurează experienţa şi viaţa lumii contemporanilor"[1186]. Iar descriindu-le, adică, preocupându-se de ele, trece starea lumii în grijă de lume, ceea ce este în sine o performanţă morală. Însă lucrul acesta devine clar în lumina sociologiei noologice, deşi accesul la un astfel de înţeles personalist creştin al lumii este în mare măsură datorat mijlocirilor sociologiei fenomenologice.

Realităţile sociale par a fi subîntinse de unul şi acelaşi ax, ai cărui poli sunt "intimitatea" (şi nemijlocirea) maximală, de o parte, respectiv, anonimatul (mijlocirea) maximal, de alta. Relaţional, cei doi poli sunt: relaţia nostratică (*we-relation*) sau personală şi relaţia anonimă (*they-relation*).

"Începând cu tranziţia de la experienţa directă a aproapelui în situaţiile faţă-în-faţă la experienţa indirectă a celui ce-a fost aproapele relaţiilor mele faţă în faţă, am descris apoi tipificările tot mai anonime care mediază experienţa realităţilor sociale transcendente: de la tipul ideal caracterologic, relativ concret, respectiv, de la tipurile funcţionale relativ mai anonime, până la schemele tipificante proprii unor colectivităţi sociale înalt anonime, obiecte culturale, sisteme de semne şi artefacte."[1187] Este clar că relaţiile faţă în faţă se bazează pe o "oglindire reciprocă a experienţelor directe", iar cele cu contemporanii se bazează pe tipificări reciproce şi au un "caracter ipotetic".

Raportul meu cu "funcţionarul de cale ferată", de pildă, se bazează pe faptul că "stocul meu de cunoaşteri conţine un tip ideal funcţional", acela al funcţionarului care ştie că "cei ca mine", adică cei numiţi "călători" trebuie să ajungă la destinaţie. Eu atribui acestui partener anonim al meu (care este un simplu contemporan), o schemă de tipificări şi nişte aşteptări care mi se adresează. Relaţia noastră este una între două "tipificări" sau "ideal tipuri personale": "angajat feroviar" şi "călător" cu cele două "aşteptări" tipice (între noi). Prin urmare, iată că sociologia fenomenologică ne face un dar, darul insului impersonal, pe care însă nu se poate împiedica să-l considere tot persoană. Există, putem descifra pe temeiul sociologiei fenomenologice, două căi către personalizarea lumii, calea persoanei trăite direct şi calea persoanei eidetice, adică cea la care avem acces prin trăirea întru adevărul celuilalt, al celui pe care l-am numit aproapele de departe. În amândouă cazurile, calea spre condiţia personalizată a lumii este punerea în relaţie a unui ins oarecare, cel de lângă mine ori cel de departe, tocmai cu ceea ce-i dă unitate şi chiar unicitate. Ceea ce-i dă unitate persoanei experiate direct, adică faţă către faţă, este tocmai relaţia nostratică, conştiinţa şi sentimentul de „noi", sentimentul nostratic, cel ce face din cei doi, care se află faţă către faţă, o fiinţă împreună, o noime, dacă putem spune aşa. În cazul persoanei de departe, a persoanei eidetice, locul în care se compune unitatea ei spirituală este tocmai tipul, tipificaţia. Acestea două sunt ca un fel de "centre de gravitaţie" din lume ale fiinţei. Dar vai ce nesigure sunt centrele acestea, tipul şi noimea! Fiindcă, prin ele lumea se află deja pe scară, pe o scară a anonimatului pe care-o urcăm cu toţii, descoperindu-ne nu tot mai anonimi, ci tot mai îngrijoraţi, trecuţi adică în starea de grijă pentru lume, ba lumea însăşi se află deodată transpusă, trecută din starea de lume anonimă, în starea de grijă, atâta este de generală căutarea sensului în tot şi în toate. Căci ce este oare această alergare, căutare neobosită de înţelesuri în cei şi cele din jur, dacă nu teamă de nonsens, grijă de sens? Adică grijă de lume, ca lume cu sens şi cu sensuri. Lumea este, iată, lume pe scară, iar starea de grijă este şi starea de răspundere pentru lume, ca ea să fie inteligibilă, să aibă sens, ca şi cum ceva de dincolo de noi toţi s-ar afla în scaunul judecăţii privind răspunderea pentru starea de sens a lumii. Acela este centrul spiritual al chipului nostru, adică al faptului de a fi oameni. Dumnezeu Însuşi, care ne veghează pe toţi, smerindu-se cu starea de anonimat a lumii, venind către noi permanent cu starea de grijă pentru lume, care va şi culmina în iubirea de lume şi de om, adică de toată

[1186] Idem.
[1187] Idem.

creatura. Iată că omul se află înălţat chiar fără s-o ştie la cea mai înaltă consacrare posibilă, adică la condiţia de „preot al creţiei", cum ar spune Zizioulas. Ştiinţa este evident parte a acestui „cosmos euharistic", adică a acestui miraculos şi tainic proces prin care lumea, creatura întreagă se transfigurează şi devine dar către Creator, întoarcere la sensul ei cel mai adânc, la înţelesul pe care Dumnezeu l-a sădit în lume în actul creaţiei şi pe care omul nu se opreşte a-l căuta fără oprire. Cum să susţinem că ştiinţa este diferită de religie, când, iată, ea participă cel mai stăruitor la această liturghie cosmică, prin care toate se precipită spre a se mântui întru sensul cel mai înalt, care le cuprinde pe toate şi care ni s-a dăruit prin jertfa supremă a Logosului întrupat, a Dumnezeului făcut om, dezdumnezeit, făcut rob, spre a se dărui pe sine creaturii, recreând totul prin jertfa sa de trup şi de sânge. Oare nu fiinţa Logosului este ţinta oricărei cunoaşteri, a Logosului nemuritor, a adevărului suprem şi nepieritor, a ordinii necorupte în toate cele ce sunt, văzute şi nevăzute?!

6. Prototemporalitatea şi lumea predecesorilor. Sociologie, istorie şi profeţie

"O relaţie socială între contemporani constă în şansa subiectivă ca schemele tipificante reciproc atribuite (deopotrivă cu aşteptările asociate) să fie congruent folosite de parteneri. În situaţiile faţă în faţă există o reciprocitate imediată a experierii Celuilalt de către mine şi invers. Această reciprocitate este înlocuită în relaţiile alteritare sau anonime (they-relations) de acte de reflexie bazate pe schema tipificantă care orientează în mod prezumat conduita partenerilor"[1188]. Curiozitatea acestor scheme, deducem noi, este că ele ies de sub acţiunea timpului circumstanţial şi se instituie ca un prototimp prezent în fundal, taken for granted, acceptat şi deci adoptat ca nediscutabil, ca sigur, valid şi bazat (temeinic şi întemeiat). După ce s-au fixat în stocul meu de cunoaşteri aceste scheme tipificante (care provin şi din experienţe anterioare directe, dar şi prin "moşteniri", adică prin comunicare) rămân neschimbate, permanent acolo, preorientând reacţiile şi conduitele noastre, în vreme ce "indivizii concreţi" idealizaţi şi deci tipologizaţi prin acele "scheme", continuă să evolueze, să crească şi, ca atare, să se transforme în direcţii şi după modele experienţiale despre care nu mai avem nici o cunoştinţă. Timpul social este, aşadar, stratificat, compus dintr-un timp al tipificaţiilor, prezente acolo şi adoptate de toţi ca fiind garantate (taken for granted), anterioare oricăror experienţe empirice şi pre-modelatoare, şi un timp concret, empiric, al interacţiunilor nostratice faţă în faţă sau impersonale şi anonime, funcţionale sau tipice, la rândul lor. Primul strat se dovedeşte a fi un substrat fenomenologic, pre-experienţial, un prototimp. Existenţa acestui palier la timpul prezent continuu şi neîntrerupt este proba protocronismului sociologic implicat în tot ceea ce există şi se întâmplă.

Prototimpul este, deci, un timp esenţial, idealizat şi anonim, în vreme ce timpul fenomenologic este un timp circumstanţial sau empiric. Creatorii operează cu timpul esenţial pentru a crea figuri concrete, ficţiuni concrete. Paul Anghel a numit aceste ficţiuni concrete create cu ajutorul modelului de timp (al timpului esenţial) "figuri gnoseologice", pentru a ne preveni asupra caracterului lor tipificant şi totodată asupra caracterului lor transcendental şi a eficacităţii lor în orientarea cunoaşterilor practice, empirice, directe sau, din nou, anonime.

Cu cât mai standardizată (şi deci mai atemporalizată) este o schemă tipificantă, cu atât mai mare este "probabilitatea subiectivă pe care o atribui partenerului ca această schemă să fie împărtăşită de el. Acesta este cazul cu schemele tipificante instituţionalizate de către legi, ordonanţe, tradiţii etc. şi cu schemele care se referă la relaţiile mijloace-scopuri în sensul analizelor weberiene"[1189].

Interacţiunea, de fapt intersectarea motivelor (motivele mele finale devin motive cauzale pentru cel de faţă cu mine şi invers), proprie relaţiei nostratice, este "înlocuită, în relaţia dintre

---

[1188] Idem.
[1189] Idem.

contemporani, printr-o interdependenţă a tipurilor ideale reciproc atribuite – care conţin motive invariante – partenerilor”[1190].

În comunicarea cu partenerii relaţiilor sociale ne folosim de “sisteme de semne”. “Cu cât mai anonim este partenerul meu, cu atât mai «obiectivă» este maniera în care trebuie să folosesc semnele.” Înţelegem, iată, care este “relaţia dintre gradul de anonimat al unei relaţii sociale şi substituirea graduală a matricii obiective a înţelesului cu o configuraţie subiectivă a acestuia”.

Există, în fine, o zonă şi o “fază tranziţională” pe scara relaţionării, caracterizată de “relaţii impersonale cu un grad scăzut de impersonalitate”, care pot fi uşor transformate în relaţii nostratice. În aceeaşi “fază” relaţiile nostratice pot fi uşor transformate în relaţii impersonale concrete (concret they-relations). Analiza lui Simmel a corespondenţei epistolare este un “exemplu pentru o asemenea fază tranziţională”385. Schütz precizează că “tranziţia între structura relaţiilor nostratice şi cea a relaţiilor impersonale este relativ fluidă”[1191].

În fine, probleme aparte ridică “lumea predecesorilor”, prin care intră în discuţie şi “chestiunea istoriei”, a intersecţiei sale cu sociologia. Tipurile de “structuri experienţiale” impun tipurile de memorie. Dacă aceste structuri au fost de tipul relaţiilor nostratice, atunci memorez experienţele trecute în tiparul lor, precizează Schütz, (fie reproducându-le în memorie pas cu pas, fie printr-o cuprindere unitară şi totală a retrospecţiei). Dacă acele structuri sunt de tipul relaţiilor impersonale, „memorarea va fi şi ea una mediată de tipificări. În toate aceste cazuri memorarea nu este purtătoarea unui coeficient subscris de actualitate, ci de istoricitate”[1192].

“Structura temporală particulară a acţiunii” este, graţie rememorării, “realocată în câmpul noii încadrări temporale (temporal closure): de ex., «Am dorit cutare lucru când am început, dar n-am realizat decât atât».”[1193] Ca şi liniade separare dintre lumea contemporanilor şi lumea experienţei directe, şi aceasta dintre lumea predecesorilor şi cea a contemporanilor este fluidă, căci pot considera reamintirile contemporanilor şi ale celor apropiaţi lor drept “experienţe ale unei realităţi sociale trecute”. Aceasta nu modifică, totuşi, cadrul amintirii, care poate fi nostratic sau impersonal-tipologic. O a doua trăsătură a lumii predecesorilor este aceea că “nu are viitor deschis”; este o lume trecută definitiv şi ireversibil, nimic nu mai rămâne de anticipat, totul s-a săvârşit.[1194] La predecesori, nu doar ceea ce este încorporat în tipul ideal, ci absolut totul ţine de domeniul definitiv al trecutului. În consecinţă “eu pot să mă orientez, să stau cu faţa spre ei, dar nu pot acţiona asupra lor”. Chiar şi structura orientării diferă. “Acţiunile mele sunt ghidate de acţiunile predecesorilor doar în măsura în care experierea mea asupra acţiunilor trecute ale predecesorilor devine motiv cauzal al conduitei mele.”[1195] (Exemplul invocat de Schütz este acela al conceptului weberian de “acţiune tradiţională”.)

“Cunoaşterea predecesorilor” poate fi derivată din acte comunicative cu apropiaţii noştri (*fellow man*) sau cu contemporanii (amintirile tatălui, sau lecţia profesorului asupra războiului civil, de exemplu). În cazul relatării tatălui, fluiditatea lumilor e totală, căci “eu” şi “tatăl” ne aflăm faţă-în-faţă şi, în plus, el aduce în cadrul “lumii noastre” experienţele lui, doar că sunt marcate de un “coeficient de istoricitate’ (*sub-script of historicity*).

Evident că “eu nu pot să coordonez fazele vieţii mele conştiente” cu experienţele acelea trecute ale “apropiatului meu”. Cunoaşterea predecesorilor poate fi procurată prin “acte comunicative” mediate de “cadrele nostratice”, de “tipificări” (cadre impersonal-tipologizante), de documente şi «monumente»”[1196] (cadre exemplar-tipologizante).

[1190] Idem.
[1191] Idem.
[1192] Idem.
[1193] Idem.
[1194] Idem.
[1195] Idem.
[1196] Idem.

Una dintre problemele cruciale se referă la faptul că între mine şi lumea predecesorilor există o diferenţă fundamentală în ceea ce priveşte "stocul de cunoaşteri". În raportul cu lumea contemporanilor putem considera garantat (*taken for granted)* faptul că partenerii relaţiilor nostratice sau impersonal tipificante împart cu mine un "segment nuclear de cunoaşteri comune". "Contemporanul meu", ca tip ideal, participă (împreună cu mine) la "civilizaţia contemporană", anonimă şi ea şi destul de vag definită. Predecesorul însă n-are nici măcar "contextul" experienţelor comun cu mine. Experienţa, deci, nu poate fi aceeaşi. "Schemele pe care le folosesc în interpretarea lumii predecesorilor diferă fundamental de schemele prin care predecesorii înşişi şi-au interpretat propria lor experienţă."[1197] Aceasta se referă chiar şi la "sistemele de semne obiective cu ajutorul cărora au comunicat ei. Disputele în legătură cu «înţelesul corect» al unui termen folosit de predecesori sunt o probă. Tot astfel controversa în legătură cu interpretarea «adecvată» a operelor lui Bach în termenii unui sistem de notaţie muzicală «obiectiv dată», este un alt exemplu"[1198].

Problema interpretării actelor comunicative are un caracter de "probabilitate subiectivă". În fine, se cere observat totuşi caracterul de "flux al lumilor". "Fluxul sau curentul evenimentelor istorice" ca şi "curentul experienţelor trecute proprii" au curgere continuă şi deci o durată, doar că primul flux antrenează "evenimente anonime", o repetabilitate de "evenimente omogene". Pe de altă parte, orice eveniment istoric poate fi redus la o "experienţă genuină a altor oameni".

Vorbim iată şi de fluxul "lumii" încadrate în "relaţiile nostratice": "din zorii omenirii până în ziua aceasta există o relaţionare nostratică continuă." Acest tip de relaţionare nu s-a întrerupt niciodată. "Indivizii concreţi din relaţie vin unii după alţii, experienţele concrete se schimbă, dar relaţia este menţinută."[1199] Vorbim, iată, de un timp fenomenologic, un timp al formelor şi despre o diversificare calitativă a temporalităţilor fenomenologice. Timpul fenomenologic este durata pură care se diferenţiază ea însăşi în raport cu cele patru lumi regionale: lumea nostratică, lumea contemporanilor, lumea predecesorilor şi lumea succesorilor.

Această viziune a istoriei ca durată pură, diferenţiată fenomenologic dar admiţând şi legături fluide între cele patru lumi, este condiţia necesară nu numai "a unităţii experienţei noastre în ceea ce priveşte lumea predecesorilor, dar şi a realităţii sociale în general".

Totodată, o atare viziune, face din istorie un proces inteligibil, semnificativ, pentru subiecţii înşişi. "Startul interpretării istorice poate fi un context spiritual obiectiv (*objective meaning context*) al evenimentelor petrecute, al acţiunilor săvârşite; dar poate fi şi un context spiritual subiectiv al unui Noi în care sunt localizate toate evenimentele. Aşadar, poate exista o istorie a «faptelor obiective», dar şi o istorie a comportamentului (*conduct*), semnificativ pentru subiectul istoric individual"[1200].

Spre deosebire de contemporani şi de predecesori, lumea succesorilor este complet indeterminată şi indeterminabilă, complet liberă. Nu putem percepe această lume "prin nici o metodă, nici chiar prin tipificare. (...) Doar acelor apropiaţi şi contemporani ai noştri cărora putem prezuma că le precedăm, le-am putea aplica scheme tipificante derivate din experienţa noastră, ca apropiaţi şi contemporani ai lor"[1201].

"Lumea succesorilor, deci, este absolut liberă şi dincolo de aria de cuprindere a înţelegerii noastre. Credinţa într-o lege istorică deasupra istoriei conform căreia poate fi explicat prezentul şi trecutul şi poate fi prevăzut viitorul nu are nici o bază în natura experierii umane a realităţii

---

[1197] Idem

[1198] Ibidem.

[1199] Idem.

[1200] Idem.

[1201] Idem.

sociale"[1202]. Singurul cadru şi singura lege spirituale care încorporează succesorii în aceeaşi arie de cuprindere cu „noi" cei de azi şi cu „cei de ieri" este comunitatea eshatologică, prin care ştiu, căci trăiesc împreună cu ei, că succesorii mei urmează aceeaşi direcţie cu mine, adoptă aceleaşi trăiri cu mine, adică se află într-o părtăşie indestructibilă cu mine, pe care o numesc biserică sau comunitate mântuitoare (ecclesială). Organizaţia bisericească îi face, iată, şi pe ei cognoscibli şi predictibili. Prin urmare ideea unei "sociologii a viitorului" este un nonsens. În viitor nu putem penetra cu vederile ştiinţei, ci numai cu ajutorul credinţei şi al profeţiilor. Iar despre acestea ştiinţa nu ne poate spune, pe calea ştiinţei, nimic relevant. Despre succesori putem spune doar că sunt o lume regională, atât şi nimic mai mult. O putem trăi întregitor şi deci împreună cu toate celelalte lumi doar ca pe comunitatea continuă şi necoruptă în şi prin care se împlineşte salvarea, adică trecerea de la moarte la viaţă. Aceasta este comunitatea eshatologică şi mântuitoare a credinţei în parousia, în cea de-a doua venire a Mântuitorului. Sociologia lumii complete sau totale ori întregitoare se bazează, iată, pe teologia eshatologică, a mântuirii. Altfel este imposibilă inteligibilitatea legăturii noastre spirituale cu succesorii noştri de până la sfârşitul veacului.

Să reţinem, în final, principalele concepte ale sociologiei fenomenologice şi noologice: Lumea contemporanilor (Mitwelt); Lumea predecesorilor (Vorwelt); Lumea succesorilor (Folgewelt); Lumea aproapelui, a celor-de-faţă (Umwelt); Domeniul realităţii sociale trăite sau direct experiate (asociaţi, consociaţi, apropiaţi etc.); Orientarea-spre-tine (Du-Einstellung, thou-orientation), orientare "consociativă"; Relaţia consociativă (Du-Beziehung, thou-relation); Orientarea-spre-ei (Ihr-Einstellung, they-orientation); Relaţia impersonal-tipologică (Ihr-Beziehung, they-relation); Sens subiectiv (subjective meaning); Tip ideal personal (personaler idealtypus); Tip ideal caracterologic (characterologischer Idealtypus); Tip ideal funcţional (habitueller Idealtypus, functional ideal type); lumea noastră; intersubiectivitate noologică; Lumea ca domeniu de trăire comună; şovinism colateral; tipificaţii; persoane trăite, persoane eidetice etc.

[1202] Idem.

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

Biblia sau Sfânta Scriptură, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994

- *** Ca toţi să fie una, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 1979.
- *** Dicţionar de sociologie, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996, p. 139-140.
- *** Dicţionar latin-român, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1962.
- *** Dicţionarul explicativ al limbii române, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1975.
- *** Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii, traducere, introducere şi note de pr.prof. Dumitru Stăniloae, vol. 1-5, Editura Harisma, Bucureşti, 1993-1995; vol. 6, colecţie coordonată de pr.dr. Vasile Răducă, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997; vol. 7-8-9, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, 197……-1980.
- *** La Kabbale Juife.
- *** Oxford Dictionary of New Words, 1991.
- ***L'origine, le but et l'organisation de la societé (Brochure de propagande), Paris, 1897
- "Euxin. Revistă de sociologie şi geopolitică", revista ISOGEP, Bucureşti, nr. 1-2, 1997
- „Calendarul", anul II, 1/1, 1933
- „Rèvue Internationale des Science Sociales", nr. 115 (février, 1988), La science cognitive, UNESCO/érès.
- Abdel-Malek, Anouar, Sociologie de l'impérialisme, Paris, Anthropos, 1971.
- Abraham, D, Bădescu, I, Chelcea, S., Interethnic relations în Romania, Editura Carpatica, Cluj-Napoca, 1995
- Abrams, D. And Michael a. Hogg, Social Identity and Social Cognition, Blackwell Publishers, London.
- Acton, lordul, Essais on Freedom and Power, Free Press, 1948
- Albrow, Martin, The Global Age, Polity Press, London, 1996
- Allport, Gordon, Structura şi dezvoltarea personalităţii, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1981.
- Alpert H., Emile Durkheim and his Sociology, New York, 1939
- Amin, S., Frank, A. G., Laccumulation dependente. Société precapitaliste et capitalisme, Paris, Anthropos, 1975
- Ancel, Jacquel, Géopolitique, Paris, Librairie Delagrave, 1936.
- Andronescu, Şerban C., Sindromul faustic şi New Age, mss., SUA, New York, Ianuarie, 2000
- Anghel, Paul, Nouă arhivă sentimentală, Bucureşti, Editura Eminescu, 1975
- Anghel, Paul, O istorie posibilă a literaturii române. Preambul metodologic, Biblioteca Argeş, f. a.
- Arberry, A. J., Religion in the Middle East: Three Religions în Concord and Conflict, 2 vols. Cambridge, Cambridge University Press, 1969
- Arnakis, G., The Role of Religion in the Development of Balkan Nationalism, in Barbara Jelavich and Charles Jelavich (eds.), The Balkans in Transition, Berkeley, University of California Press, 1963
- Aron Raymond, Istoria şi dialectica violenţei, Ed. Babel, Bucureşti, 1995

- Aron Raymond, La sociologie allemand contemporaine, PUF, 1950
- Aron Raymond, Main Currents in Sociological Thought, II, Weindenfeld-Nicholson, London, 1967.
- Aron, Raymond, Les étapes de la pensée sociologiques, Payot, Paris, 1967
- Avezac-Lavigne, Ch., Saint-Simonisme-Positivisme, 1905
- Baldwin I. M., The Individual and Society, 1911
- Baltag, Cezar, Paradoxul semnelor, Editura Eminescu, Bucureşti, 1996
- Baltasiu, Radu, Geopolitica entităţilor în vol: România accelerarea tranziţiei, Editura INI, Bucureşti, 1996
- Barnes, H. E., An Introduction to the History of Sociology, 1948
- Baum, Zygmunt, Intimations of Postmodernity, Routledge, London, 1992
- Bădescu, Ilie şi Dan Mureşan, Introducere în sociologia creaţionistă, mss., 1999
- Bădescu, Ilie, Dungaciu D, Baltasiu R., Istoria sociologiei. Teorii sociologie contemporane. Bucureşti Editura Eminescu, 1996
- Bădescu, Ilie, Dungaciu, D. ş.a., Sociologia şi Geopolitica frontierei, vol. I-II, Editura Floare Albastră, 1995
- Bădescu, Ilie, Geopolitică şi religie, în "Euxin, Revistă de sociologie şi geopolitică", nr. 1-2, 1996.
- Bădescu, Ilie, Istoria sociologiei. Perioada marilor sisteme, Editura Porto Franco, Galaţi, 1994
- Bădescu, Ilie, Sincronism european şi cultură critică românească, Editura Şt. şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984
- Bădescu, Ilie, Sociologie eminesciană, Editura Porto Franco, Galaţi, 1995
- Bădescu, Ilie, Timp şi cultură, Trei teme de antropologie istorică, Bucureşti Editura Şt. şi Enciclopedică, 1988
- Bădin, Alexandru, Dacia din vestul şi din estul Europei, Editura Albatros, Bucureşti, 1999
- Băncilă V. , Duhul sărbătorii, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996
- Băndilă Aurelia, Constantin Rusu, Handicap şi readaptare, Editura Pro Humanitate, Bucureşti, 1999
- Beauvoir, Simone de, The Second Sex, London, Cape, 1953
- Becker, M. S., The Teacher în the Authority System of the Public School in "Journal of Educational Sociology", XXVII, p.134
- Bell, Daniel, Ethnicity and Social Change, in Nathan Glazer and Daniel Moynihan (eds.), Ethnicity: Theory and Experience, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975
- Bell, Daniel, The Coming of Post Industrial Society Basic Books, New York, 1973
- Bendix, Reinhard, Max Weber an Intellectual Portrait, NY, 1962
- Bendix, Reinhard, Nation-building and Citizenship. New York, John Wiley, 1964
- Benedict, Anderson, Imagined Commmunities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London, Verso Editions and New Left Books, 1983
- Benedict, Ruth, Patterns of Culture, 1934 (1961)
- Benoist, Alain de, Europe, Tiers Monde – Meme Combat, Edition Robert Laffont, S.A. Paris, 1986.
- Berdiaev, Nikolai, Sensul istoriei, Ed. Polirom, Iaşi, 1996
- Berdiaev, Nikolai, Un nou ev mediu, Editura Omniscop, Craiova, 1996

- Berghe, Van den Pierre L., Man in Society, New York, 1967
- Berindei, Dan, Mit şi democraţie în istoria românilor în România accelerarea tranziţiei, Editura INI, Bucureşti, 1996
- Bernea, Ernest, Crist şi condiţia umană, Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1996
- Blaga, Lucian, Trilogia culturii, în „Opere", vol IX, Editura Minerva, Bucureşti, 1985
- Blaga, Lucian, Eonul dogmatic, „Opere", vol. VIII, (Trilogia Cunoaşterii), Editura Minerva, Bucureşti, 1983
- Blaga, Lucian, Fiinţa istorică în „Opere", vol. XI, Editura Minerva, Bucureşti, 1988
- Blaga, Lucian, Trilogia valorilor în „Opere", vol X, Editura Minerva, Bucureşti, 1987.
- Bloch, Marc, Feudal Society, 2 vol., London, Routledge & Kegan Paul, 1961
- Block, Fred, Revising State Theory. Essays in Politics and Postindustrialism, Temple University Press, Philadephia, 1987
- Blumer, Herbert, Symbolic Interactionism. Perspective and Method, Prentice-Hall Inc., New Jersey
- Bodley, I., Victims of Progress, California, 1990.
- Bonald De, Theory of Political and Religious Authority in Civil Society, 1796
- Borella, Jean, Criza simbolismului religios, Editura Institutului European, Iaşi, 1995
- Boudon, Raymond, Efectele perverse şi ordine socială, Editura Eurosong/Book, 1998
- Boudon, Raymond, La logique du social. Introd. a lanalyse sociologique, Paris, Hachette, 1979
- Bousqitet G. H., Pareto (1848-1923), Le savant et l'homme, Payot, 1960
- Bovet-Grisel, M. Richard, L'Opinion d'un neutre sur le bolchévisme magyar, Berna, Librairie A. Lefilleul, 1919.
- Braudel, Fernand, Gramatica civilizaţiilor, vol.I-II, Editura Meridiane, Bucureşti, 1994
- Brădescu, Faust, Trei conferinţe despre ideea federală, mss., p. 5, Conf. I
- Brăileanu T., Teoria comunităţii omeneşti, "Cugetarea", Georgescu Delafras, Bucureşti, 1941
- Brătescu, C., V. Mihăilescu, N.Al. Rădulescu şi V. Tufescu, Unitatea şi funcţiunile pământului şi poporului românesc, Tiparul „Cartea românească", Bucureşti, 1943.
- Brătianu, Gh. I., Chestiunea Mării Negre, curs, 1941-1942, Univ. Bucureşti, Fac. De Filozofie şi Litere, editor Ioan Vernescu.
- Brătianu, Gh. I., Originile şi formarea unităţii româneşti. Prelegeri ţinute la Şcoala Superioară de Război, Bucureşti, 1942.
- Brătianu, Gh. I., Spaţiul etnic, spaţiul vital, spaţiul de securitate, în „Analele Academiei de Ştiinţe Morale şi Politice", II, 1942
- Brătianu, I., Tradiţia istorică despre întemeierea statelor româneşti. Editura Eminescu, 1981
- Breck, Pr. Prof dr. John, interviu în revista „Renaşterea", Cluj, mai 2001, p. 5 (înregistrat la Radio „Renaşterea" de Mihaela Bucşa şi transcris pentru revista „Renaşterea" a Episcopiei Clujului, Vadului şi Feleacului de către Lucian Dragoş)
- Brown, M. D., After Imperialism, N.Y., 1970
- Brzezinski, Zbigniew, Europa Centrală şi de Est în Ciclonul tranziţiei, Ed. Diogene, Bucureşti, 1995
- Burke, E., Thoughts on the Causes of the Present Discontents (1770) şi Reflections on the Revolution in France (1790) (este fondatorul conservatorismului britanic, cum îl caracterizează Nisbet)

- Burke, Kenneth, A Grammar of Motives, NY, 1945
- Camporesi, Pierre, La casa dell'eternita, Milano, 1987
- Camps, Miriam, What Kind of Europe? The Community since De Gaulles Veto. London, Oxford University Press, 1965
- Candrea, I. Aurel, Folclorul medical român contemporan. Privire generală. Medicina magică, Ed. Polirom, Iaşi, 1999
- Carras, C., 3000 Years of Greek Identity myth or reality?, Athens, Domus Books, 1983
- Carrel, Alexis, Omul – acest necunoscut
- Carrère d'Encausse, Hélène, Imperiul spulberat. Revolta naţiunilor în URSS, Editura Remember – SIC PRESS GROUP, 1993.
- Cartojan N.– Cărţile populare, I,
- Călinescu, G. Istoria literaturii române de la origini până în prezent. ed. A. Piru, Bucureşti Editura Minerva, 1986
- Chelcea, I., Obiceiurile noastre populare şi grija noastră de a le păstra în „Şoimii Carpaţilor", Cluj, 1938, nr.2-3.
- Chelcea, S. Reprezentarea socială a identităţii naţionale a românilor, în "Personalitate şi societate în tranziţie", Editura Ştiinţă şi Tehnică, S. A., Bucureşti, 1994
- Chelcea, S., Autostereotipul etnic al românilor în perioada de tranziţie, în România accelerarea tranziţiei, Editura INI, Bucureşti, 1996
- Chelcea, S., Moţescu, Maria, Identitatea naţională a studenţilor români: autoimaginea şi heteroimaginile etnice, identificarea naţională şi culturală, în "Revista de psihologie", 1995, 41, nr. 3-4
- Chelcea, S., Personalitate şi societate în tranziţie, Societatea Ştiinţă şi Tehnică S.A., Bucureşti, 1994
- Chirot, D. Social Change în a Pheripheral Society. The Creation of Balcan Colony, New York, Academic Press, 1976
- Chirot, D., Societăţi în schimbare, Editura Humanitas, Bucureşti.
- Cioran, E., Schimbarea la faţă a României, Bucureşti, 1941
- Claudian Alex, Originea socială a filosofiei lui A. Comte, 1936
- Cohen, B.J., The Question of Imperialism – The Political Economy of Dominance and Dependence, Basic Books, Inc., Publishers, New York, 1951.
- Collins, Randall, Theoretical Sociology, University of California, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1988, p. 265.
- Coman, Ioan Gh., Probleme de filozofie şi literatură patristică, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 1995
- Comarnescu P., Kalokagathon, Editura Eminescu, Bucureşti, 1985.
- Comte, A., Cours de philosophie positive, 6 vol. , 1830- 1842, a V-a ediţie, Paris, 1907-1908
- Comte, A., Systeme de politique positive ou Traite de Sociologie instituant la religion de l'Humanité, 4 vol. 1851-1854, Paris, 1929.
- Condorcet, M. J., L'esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit, 1794
- Conea, Ion, Geopolitica, o ştiinţă nouă, în „Sociologie românească", nr.9-10, an.II, 1937 şi republicat în culegerea colectivă „Geopolitica", Editura Ramuri, 1940.
- Confucius, Convorbiri, apud A.Dumitriu, "Culturi eleate, culturi heracleitice", 1988.
- Connor, Steven, Postmodernist Culture. An Introduction to Theories of the Contemporary, Blackwell Publishers, London, 1997

- Connor, Walker, Ethnonationalism, The Quest for Understanding, Princeton, New Jersey, 1994
- Connor, Walker, When is a Nation?, în „Ethnic and Racial Studies" XIII, no. 1, 1990
- Connor, Walker, A nation is a nation, is a state, is an ethnic group, is a… în „Ethnic and Racial Studies" I, no. 4, 1978, p. 378-400
- Connor, Walker, Eco- or ethno-nationalism?, în „Ethnic and Racial Studies" VII, no. 3, 1984, p. 342-359
- Connor, Walker, Nation-building or Nation-destroying?, în „World Politics", nr. 24, 1972, p. 319-355
- Connor, Walker, The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy, Princeton, Princeton University Press, 1984
- Cooley, Ch.H., Human Nature and the Social Order, 1902 şi Social Organization, Glencoe Ill.: Editura Shils, 1909
- Cooley, Ch.H., Social Organization, New York, Charles Scribner's Sons, 1909.
- Cornea, P., Originile romantismului românesc. Bucureşti Editura Minerva, 1972
- Crainic Nichifor, Ortodoxie şi etnocraţie, Ed. Albatros, Bucureşti, 1997, ediţie îngrijită de C. Schifirneţ
- Crainic, Nichifor, Democraţie şi demofile, în " Sfarmă Piatră", 15 aprilie 1937
- Crainic, Nichifor, Nostalgia Paradisului, Editura Moldova, Iaşi, 1996
- Crainic, Nichifor, Spiritualitatea poeziei româneşti, Editura Muzeul Literaturii Române, Bucureşti, 1998
- Crainic, Nichifor, Transfigurarea românismului, în „Ortodoxia. II - Creştinism şi românism", Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1943
- Crainic, Nichifor, Zile albe, zile negre (memorii), vol.I, 1991.
- Cuviosul Paisie de la Neamţ (Velicikovski), Autobiografia unui „stareţ" urmată de Viaţa „stareţului" Paisie scrisă de monahul Mitrofan, Editura Deisis, Sibiu, 1996
- Dale, H. E. "The Higher Civil Service of Great Britain", Oxford, Oxford University Press, 1941
- Danion, Vasile şi Părintele Ilarion Olaru, Dărâmarea idolilor. Apostazia New Age. Despre rătăcirile contemporane, Ed. Credinţa N oastră, Bucureşti, 2001
- David, Mihai D., Consideraţii geopolitice asupra statului român, tipografia Al. Ţerek, Iaşi, 1939
- De Fleur, Melvin şi Ball-Rokeach, Branda, Teorii ale comunicării în masă, Editura Polirom, Iaşi, 1998
- De Roberty E., La Sociologie, 1881
- De Solla Price, Ştiinţă mică, ştiinţă mare, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.
- Demolins E., A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons
- Demolins E., Comment la route crée le type sociale, 2 vol/Paris, 1901-1903
- Deutsch, Karl, Nationalism and its Alternatives, New York, 1969.
- Deutsch, Karl, Nationalism and Social Communication, second edn, New York, MIT Press, 1966
- Djilas, Aleksa, Communists and Yugoslavia, in „Survey", 28, no. 3, 1984, p. 25-38
- Djuvara, Neagu, Între Orient şi Occident. Ţările Române la începutul epocii moderne, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995
- Dostoievski, F.M., Jizni i tvorcestvo, YMCA-Press, Parij, 1947.

- Draghicesco, D., Du role de l'individu dans le determinisme social, Paris, 1906 şi L'ideal createur, Paris, 1912
- Drăgan, Ion, Paradigme ale comunicării de masă, Editura Şansa, Bucureşti, 1996
- Drăghicescu, D., Din psihologia poporului român, 1907
- Dressler, D., What Don't They Tell Each Other, in „This Week", nr. din 13 sept. 1953.
- Driver, S.R., The Book of Genesis, 1916
- Dumas, G., La psychologie des deux Messies positivistes (A. Comte et S. Simon), 1905
- Dungaciu, Dan, Naţiunea şi naţionalismul în dezbaterea europeană, în „Noua Revistă Română", nr.5/1996
- Dupreel, E., Le rapport social, Paris, 1925
- Durand, G., Les structures antropologiques de limaginaire. Paris, Bordas, 1969.
- Durkheim E., De la division du travail social, Paris, Alcan, 1893
- Durkheim E., Le Suicide. Etude de sociologie, Paris, PUF, 1960.
- Durkheim E., Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le systeme totémique en Australie, Paris, 1912
- Durkheim E., Representations individuelles et repressentations collectives, în „Revue de metaphisique et de morale", 1898
- Durkheim E., Sociologie. Regulile metodei sociologice, trad. C. Sudeţeanu, Cultura Naţională, Bucureşti, 1924
- Edwards, John, Language, Society and Identity, Oxford, Basil Blackwell, 1985
- Eisenstadt, Samuel N., The Political System of Empires, New York, Free Press
- Eliade Mircea, Images et symbols, Paris, 1953;
- Eliade Mircea, Istoria ideilor şi credinţelor religioase, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983;
- Eliade Mircea, Le mythe de léternel retour. Archetipes et repetitions. Paris, Gallimard, 1969.
- Eliade Mircea, Nostalgia originilor. Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.
- Eliade Mircea, Sacrul şi profanul, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.
- Eliade, Mircea, De la Zalmoxis la Genghis Han, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995
- Eliade, Mircea, Jurnal, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.
- Eliade, Mircea, Texte „legionare" şi despre „românism", Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.
- Eliade, Mircea, Tratat de istorie a religiilor, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.
- Eminescu M., Pătura superpusă, în Opere, vol. IV, Editura Cultura Românească, Bucureşti, 1938
- Eminescu, M. Ţara legală, în Opere, vol. III.
- Eminescu, M., Fragmentarium, ed. critică de Magdalena şi D. Vatamaniuc, Editura Şt. şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981
- Eminescu, M., Opere, vol. X, Editura Academiei, Bucureşti, 1982.
- Etzioni, A., The Active Society, London, The Free Press, 1971.
- Evdokimov, Paul, Cunoaşterea lui Dumnezeu în tradiţia Răsăriteană, Editura Christiana, Bucureşti, 1995.
- Evola, Julius, Individul şi devenirea lumii¸ Editura Anastasia, 1999.
- Fank, A.G., Lumpen-bourgeoisie et lumpen-développement, Maspero, Paris, 1971.

- Feucht, Dennis L., Design in Nature and the Nature of Design, în Origins and Design, 19:2, issue 37.
- Firth, Raymond, Human Types. An Introduction to Social Antropology, The New American Library, 1958
- Fleischman E., De Weber au Nietzsche, in „Archives européenes de sociologie", t.V, 1964, nr.2.
- Foster, Z., Istoria celor trei Internaţionale, Editura Politică, Bucureşti, 1958.
- Fouillé A., L' évolutionisme des idees-forces, Paris, 1906
- Fouillé A., Le mouvement positiviste et la conception sociologique d'un monde, 1986.
- Frank, André G., Dependent Accumulation and Underdevelopment, The MacMillan LTD, 1982.
- Fraser, David A. and Tony Campolo, Sociology through the Eyes of Faith, Apollos, England, 1992
- Freund J., Sociologie de Max Weber, PUF; 1966
- Frobenius, Leo, Paideuma, Meridiane, 1985
- Galeriu, Constantin pr., Jertfă şi răscumpărare, Editura Harisma, Bucureşti, 1991
- Galeriu, Constantin pr., Ortodoxie şi naţiune, interviu în „România liberă" din 8 ianuarie 1994.
- Gallois, Géopolitique. Le voies de la puissance, Paris, Plon, 1990
- Galtung, Johan The European Community: A Superpower in the Making, London, Allen & Unwin, 1973
- Galtung, Johan, Structural Theory of Imperialism în „African Review", I, 4, Apr. 1972, p. 93-138.
- Garfinkel, Harold, Studies in Ethnomethodology, Prentice-Hall Inc., New Jersey.
- Gasset, Ortega y, La révolte des masses, Paris, 1937; şi ediţia românească; Revolta maselor, trad. de Coman Lupu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994
- Geană, Gh., Discovering the whole of humankind. The genesis of anthropology through the Hegelian looking-glass în „Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of the European Anthropology", London and New York: Routledge, 1995.
- Geană, Gh., Etnicity and Globalization. An Outline of Complementarist Conceptualization, prezentată la conferinţa „The Antropology af Etnicity", Amsterdam, 15-19 decembrie 1993.
- Geertz, Clifford, The Interpretation of Cultures, New York, NY: Basic Books, 1973.
- Gellner, Ernest Nations and Nationalism, Oxford, Blacwell, 1983
- Gellner, Ernest, Storia d'Europa, vol.I: L'Europa oggi, Torino, 1993.
- Georgescu, N., Eminescu şi editorii săi, Editura Floare albastră, Bucureşti, 2000
- Gimbutas, Maria, Civilizaţie şi cultură, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1989.
- Ghinoiu, Ion, Panteonul românesc, Ed. Enciclopedică, Buc., 2001.
- Ghinoiu, Ion, Calendarul popular, Ed. Pro, Bucureşti, 1999
- Ghinoiu, Ion Întemeierea timpului marcă de identitate a românilor, în România accelerarea tranziţiei, Editura INI, Bucureşti, 1996
- Giddens Anthony, Social Theory and Modern Sociology, Stanford Univerity Press, Stanford, California, 1987
- Gitt, Werner , The Wonder of Man, 1999
- Giurescu C.C., Contribuţii la studiul originilor şi dezvoltării burgheziei româneşti până la 1848, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972.

- Giurescu, C. C., Transylvania in the History of Romania, London, Garnstone Press, 1967
- Glazer, Nathan and Daniel Moynihan (eds.) Ethnicity: Theory and Experience, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975
- Goff, Jacques Le, Omul medieval, Polirom, Iaşi 1999
- Goffman, Eerving, Sociology and Philosophy, London, Cohen & West, 1953
- Goffman, Erving, Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity, Published by Simon & Schuster Inc., New York
- Goffman, Erving, The presentantion of Self in Everyday Life, London şi Cox & Wyman td, London, 1972
- Goga, Octavian, Naţionalism dezrobitor, Ed. Albatros, Bucureşti, 1998
- Gould P. and White R., Mental Maps, Penguin Books, 1974.
- Gouldner, Alvin W., La crisi della sociologia, Societa editrice il Mulino, Bologna, 1970
- Gouldner, Alvin, La crisi della sociologia, Societá editrice Il Mulino, Bologna, 1980
- Gouldner, Alvin, The Rise of the Intellectuals and the Future of the New Class, London, Macmillan, 1979
- Guenon R., Regele Lumii, Editura Rosmarin, Bucureşti 1994
- Gurvitch G., La Vocation actuelle de la sociologie, Paris, t.I, 1957; t.II, 1963
- Gusti, D., Cunoaştere şi acţiune în serviciul naţiunii, 1939
- Gusti, D., Opere, vol. IV, 1978.
- Gusti, D., Sociologia naţiunii şi a războiului, Editura Floare Albastră, Galaţi, 1995.
- Hagedonn R., Labovitz S., An Introduction Into Sociological Orientations, 1973
- Haggerty Krappe, Alexander The Science of Folklore, Norton and Company, New York, 1964
- Halbwacs M., Les cadres sociaux de la mémoire, Paris, 1925
- Hamilton, W.H., Charles Norton Cooley, in "Encyclopedia of the Social Sciences", vol 4, New York, MacMillan
- Hausofer, K., De la Géopolitique, Paris, Fayard, 1986.
- Hausofer, K., Mitteleuropa und die Welt, 1937.
- Herseni Traian, Realitatea socială. Încercare de ontologie regională, Institutul Social Român, Bucureşti, 1935
- Herseni Traian, Sociologie. Teoria generală a societăţii, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982.
- Herseni, Traian, Colinde şi obiceiuri de Crăciun, Editura „Grai şi suflet-Cultura naţională", Bucureşti, 1997
- Herseni, Traian, Metafizică şi sociologie (2), în "Gând românesc", II, nr. 1–2, ian.– feb., 1934
- Herseni, Traian, Sociologia, în Istoria filosofiei moderne, vol. V, Bucureşti, 1941
- Herskovits, Melville J., Cultural Anthropology, New York: Kropf (sau Les bases de lanthropologie culturale), 1955
- Hirschman, A., Essays in Trespassing, Economics to Politics and Beyond, Cambridge, 1981.
- Hirschman, A., Exit, Voice and Loyalty, Responses to Decline in Firms, Organizations, and States, Harvard University Press, 1970.
- Hitler, Adolf, Mein Kampf, Editura Pacifica, Bucureşti, 1993.

- Hobsbawm, E., Nations and nationalism since 1780, Cambridge Univ. Press, London, Canto Edition, 1991.
- Hobsbawm, Eric and Terence Ranger (eds.) The Invention of Tradition, Cambridge, Cambridge University Press, 1983
- Hopkins, T.K., World System Analysis. Theory and Methodology, Beverly Hills, Londra, 1982.
- Horowitz, Donald, Ethnic Groups in Conflict, Berkeley, Los Angeles & London, University of
- Hughes, C., Institutions, New Outline of the Principles of Sociology, ed. by Alfred M. Lee, New York, Barnes & Noble, 1946
- Huizinga J., Amurgul Evului Mediu, Bucureşti, 1970.
- Huntington, Samuel, The Clash of Civilisation, in „Foreign Affairs", Summer, 1994.
- Husserl, Meditaţii carteziene
- Hutchinson, John, The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State, London, Allen & Unwin, 1987
- Huyghe, Rene, Puterea imaginii, Editura Meridiane, Bucureşti, 1971
- Iaastrew M., Sumerian and Akkadian Views of Beginnings în "Journal of the American Oriental Society", 1917, vol. 36
- Ieşan, Isidor, Secta paterenă în Balcani şi în Dacia-Traiană, împreună cu Istoria Balcanului până la ocuparea lui definitivă prin osmani, Institutul de Arte Grafice C. Sfetea, Bucureşti, 1912.
- Ilina, Decebal, Factori de risc interni şi externi pentru securitatea naţională în „Gândirea militară românească", nr.4/1996
- Ionescu, Ion şi Dumitru Stan, Elemente de sociologie, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 1997
- Ionescu, Nae, Tratat de metafizică, Editura Roza Vânturilor, Bucureşti, 1999
- Ionică, Ion, Dealul Mohului, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1998
- Ionică, Ion, Ţară şi ţări în „Rânduiala", nr.2, 1993.
- Iorga, N., Cugetarea şi fapta germană, Bucureşti, 1938.
- Iorga, N., Dreptul la viaţă al statelor mici, Bucureşti, 1915.
- Iorga, N., Evoluţia ideii de libertate, Editura Meridiane, Bucureşti, 1987
- Iorga, N., Generalităţi cu privire la studiile istorice, ed.a III-a, Bucureşti, 1944
- Iorga, N., Histoire de Etats balcanique a l'époque moderne, Bucureşti, Librăria C. Sfetea, 1914
- Iorga, N., Istoria românilor, V, Vitejii, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1998
- Iorga, N., Îndreptări noi în concepţia epocei contemporane, cursuri ţinute la Academia de Comerţ, Bucureşti, 1940.
- Iorga, N., Studii asupra evului mediu românesc, ediţie îngrijită de S. Papacostea, Buc, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987
- Iscru, G. D., Geto-Dacii. Naţiunea-matcă din spaţiul carpato-danubiano-balcanic. Bucureşti, 1995.
- Izoulet, I., La cité moderne, 1895
- Jinga, Victor, Problemele fundamentale ale Transilvaniei, Astra-Braşov, 1945, vol.I.
- Joiţa, Monica, Dimitrie Cantemir, teză de doctorat în mss, 2000.
- Jung, C.G., Memories…
- Kahn, Herman, Wiener, A. J., Lan 2000, Robert Lafont, Paris, 1968

- Kapferer, Jean-Noel, Zvonurile, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993
- Kardiner, A. The individual and his Society, 1939
- Kedourie, Elie, Nationalism in Asia and Africa, London Weidenfeld & Nicholson, 1971
- Kelley, Augustus M., Imperialism and Social Classes, New York, 1951.
- Klapper, Joseph, Efectele comunicării de masă, Editura New York, 1960
- Krappe, Alexander Haggerty, The Science of Folklore, Norton and Company, New York, 1964
- Krohn H. , Die folkloristische Arbeitsmethode, Oslo, 1926
- Kuhn, Thomas, Structura revoluţiilor ştiinţifice, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976
- Ladner, G.B., Homo viator: medieval ideas on alienation and order, în "Speculum", vol. XLIII, 1967.
- Le Play, Pierre-Frédéric G., Les ouvriers europeens, 1855
- Le Play, Pierre-Frédéric G., L'organisation de la famille, 1884
- Leakey, Richard, Originea omului, 1996
- Lecca Paulin, Frumosul în opera lui Dostoievski, Fundaţia Dosoftei, Discipol, Bucureşti, 1998, p. 37.
- Lenski, G., Power and Privilege. Chapel Hill, London, 1984
- Leroy M., Histoire des idees sociales en France, Gallimard, Paris, 1954, t.II: D' Auguste Comte à Proudhon
- Linton, Ralf, Fundamentul cultural al personalităţii, Editura Ştiinţiifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1968
- Lovinescu, E. Istoria civilizaţiei române moderne. Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1964
- Loyola de, Ignaţiu, Exerciţii spirituale, Editura Polirom, Iaşi, 1996
- Lubac H. de, Le Drame de l'humanisme athée, Paris, 1963
- Machiavelli N., Principele, 1994
- Madgearu, V. Agrarianism, Capialism, Imperialism. Contribuţii la studiul evoluţiei sociale româneşti, Editura Economistul S.A. Bucureşti, 1936
- Manuilă, Sabin, Evoluţia demografică a oraşelor şi minorităţilor etnice din Transilvania în „Arhiva pentru ştiinţă şi reformă socială", Bucureşti, an.VIII., nr.1-3, 1929.
- Marino, Adrian, Pentru Europa, Polirom, Iaşi, 1995
- Marx, K. Capitalul, vol. I, Editura Politică, Bucureşti, 1960;
- Mauss, Marcel şi Henri Hubert, Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului, Editura Polirom, Iaşi, 1997
- Mauss, Marcel şi Henri Hubert, Teoria generală a magiei, Editura Polirom, Iaşi, 1996
- Mătrăscu, Florin, Holocaustul roşu, Gerom-Design, Bucureşti, 1993.
- McQuail, Denis, Comunicarea, Editura Institutului European, 1999
- Mead, G. H., Mind, Self and Society, University of Chicago, 1934
- Mead, G. H., The Mechanism of Social Consiousness, în "Journal of Philosophy", nr. 9, 1912
- Mehedinţi, S., Civilizaţie şi cultură, Editura Trei, Bucureşti, 1999
- Mehedinţi, S., Opere complete, vol. I, „Geographica", Biblioteca Enciclopedică, Fundaţia Regală, Bucureşti, 1943.
- Mehedinţi, Simion, Vechimea poporului român, 1924

- Meisel J. H., Pareto and Mosca, New Jersey, 1965
- Meline G., Henry de Thourville et son oeuvre sociale, 1906.
- Meltzer, Bernard N., John W. Petras and Larry T. Reynolds, Symbolistic Interactionism. Genesis, varieties and criticism, Routledge and Kegan Paul, Boston, London and Henley, 1975
- Merton, R. K., Sociological Theory and Social Structure, Glencol, Free Press, 1949
- Mihăilescu, Ioan, Familia în societăţile europene, Ed. Universităţii, Bucureşti, 1999
- Mihăilescu, Vintilă, Blocul carpatic românesc, în „Buletinul Societăţii Regale Române de Geografie", an. LX, 1942
- Mihăilescu, Vintilă, capitolul Geografia economică a României in Enciclopedia României, vol.III, Bucureşti, 1939.
- Mihăilescu, Vintilă, Harta ethică a României transcarpatice in „Buletinul Societăţii Regale Române de Geografie", an. LIX, 1941
- Mihăilescu, Vintilă, România – geografie fizică, 1936.
- Mironescu, Alexandru, Calea inimii. Eseuri în duhul rugului aprins, Editura Anastasia, Bucureşti, 1998
- Mironescu, Alexandru, Kairos. Eseu despre teologia istoriei, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996
- Mosca G., Histoire des doctrines politiques, Payot, Paris, 1936
- Mosca, G., The Rulling Class, New York, Mc. Graw Hill, 1939
- Muchielli, Roger, La subversion, Editura PUF, Paris, 1962
- Nedei, Grigore, Imperialismul catolic, Editura Clio, Bucureşti, 1993.
- Nisbet, Robert, A., The Sociological Tradition, Heinemann, London, 1967.
- Noica, C., Spiritul românesc în cumpătul vremii, Bucureşti, Editura Univers, 1978
- Noica, C., De Caelo., Editura Humanitas, 1994
- Noica, C., Devenirea întru fiinţă. Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981
- Paleologu-Matta, S., Eminescu şi abisul ontologic, Editura Nord, AARHUS, 1988
- Pandrea, P., Portrete şi controverse. Bucur Ciobanul, Bucureşti, f.a.
- Papacostea, V. Civilizaţie românească şi civilizaţie balcanică. Editura Eminescu, Bucureşti 1985
- Papadima, Ovidiu, O viziune românească a lumii, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 1995
- Papanace C., Spre o democraţie social creştină, Editura Brumar, 1994
- Papance, C., Spre o democraţie social creştină, Ed. Brumar, 1994
- Pareto, Vilfredo, Cours d'economie politique, 1964
- Pareto, Vilfredo, Ecrits sur la courbe de repartition de la richesse, 1965
- Pareto, Vilfredo, Les systemes socialistes, 1965
- Pareto, Vilfredo, Manuel d'economie politique, 1966
- Pareto, Vilfredo, Traité de sociologie générale, 2. vols. Paris, 1960
- Pareto, Vilfredo, Traité de sociologie générale, în 2 vol., Paris, Payot, 1933
- Parker, G., The Geopolotics of Domination, London, 1988
- Parsons T., The Structure of Social Action, 1937
- Parsons T., Theory of Society, 1965
- Parsons, Talcott, Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1966
- Pârvu, Ilie, Teoria ştiinţifică, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984

- Pascal, B., Oeuvres complets. Editura Brunshviq
- Patterson, James, Minoritatea românească în curs de dispariţie în Ungaria, în „Sociologie românească”, nr.1-2, 1991.
- Paulescu, Nicolae C., Instincte, patimi şi conflicte, Fundaţia Anastasia, Bucureşti, 1995
- Petrescu, Camil, Doctrina substanţei, 2 vol. Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988.
- Petriceicu-Hasdeu, Bogdan, Scrieri literare, morale şi politice, tom.II, Fundaţia pentru Literatură şi Artă „regele Carol II”, Bucureşti, 1937
- Piron G., Les theories de l’équilibre économique, Walras et Pareto, 1938
- Plămădeală Antonie, Mitropolitul Ardealului, Tradiţie şi libertate în spiritualitatea ortodoxă, Colecţia Axios, 1995.
- Popescu, Dumitru, pr. prof. dr., Hristos. Biserică. Societate, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 1998
- Popescu-Puţuri, I., Îndemn la creaţie, Editura Politică, Bucureşti, 1987
- Popovici, A. C., Naţionalism sau democraţie. O critică a civilizaţiei moderne, Bucureşti, 1910.
- Popovici, A. C., Statele Unite ale Austriei Mari, Fundaţia europeană Drăgan, Milano, 1979
- Popper, Karl, Societatea deschisă şi duşmanii ei, vol.1-2, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992
- Ralea, Mihai, Sociologia succesului, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1962
- Rădulescu, I. H., Amintirile şi impresiile unui proscris, ed. O. Gârbea, f.a.
- Rădulescu, M. Sorin, Homo Sociologus, Casa de Editură şi Presă „Şansa”, SRL, Bucureşti, 1994
- Rădulescu-Motru, C., Cultura română şi politicianismul, Bucureşti, 1904.
- Rădulescu-Motru, C., Cuvântare la comemorarea lui Mihai Eminescu, 1939, în “Convorbiri literare” anul LXX, numerele 6, 7, 8, 9, iunie-septembrie, 1939.
- Rădulescu-Motru, C., Etnicul românesc. Naţionalismul, Editura Albatros, Bucureşti, 1996
- Rădulescu-Motru, C., Personalismul energetic şi alte scrieri. Editura Eminescu, Bucureşti, 1984
- Rădulescu-Motru, C., Puterea sufletească, în “Personalismul energetic”, Editura Eminescu, Bucureşti, 1984, p. 303.
- Rădulescu-Motru, C., Românismul, catehismul unei noi spiritualităţi, 1936
- Rădulescu-Motru, C., Vocaţie factor hotărâtor în viaţa popoarelor. Editura cit. 1984
- Redfield, Robert, The Little Community and Peasant Society and Culture, The University of Chicago Press, Chicago, 1960
- Richardson, Don, Veşnicia din inimile lor, ediţie românească, Operation Mobilisation, USA, 1996
- Riesman, David The Lonely Crowd: A Study of Changing American Character, 1950
- Riezler K., “Comment on the Social Psychology of Shame”, XLVIII, p. 462.
- Rimbaud, A. Histoire de Russie, apud Demolins, Cooment la route crée le typ social, Paris, 2 vol., 1901-1903.
- Robert Ezra Park, Race and Culture, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1950
- Robertson,Roland, Globalization. Social Theory and Global Culture, SAGE Publications, 1993

- Rougemont, Denis de, The Meaning of Europe, London, Sidgwick & Jackson, 1965
- Rougemont, Denis de, Iubirea şi Occidentul, 1987, Editura Univers
- Rousseau, J. J., The Social Contract and Discourses, New York, 1950, Discourse on the Origin of Inequality, 1755
- Rupnik, Jacques, Central Europe or Mitteleuropa? În The New York Review of Books, ed. 1990.
- Sahlins, M. D., Service, El. Evolution and Culture, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1960
- Saint-Simon, The New Christianity, 1825 şi On the Reorganisation of European Society, 1814.
- Santayana, Soliloquies in England and Later Soliloquies, London: Constable, 1992
- Scheller, M., Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig, 1926, II, «Erkennstris und Arbeit».
- Schumpeter, J. Sociology and Imperialism. Cleveland, 1968
- Schütz A., Don Quixote and the Problem of Reality, în Collected Papers, vol II, "Applied Theory", Martinus Highoff, Haga, 1964, p. 135-136.
- Schütz A., The Homecomer, "The American Journal of Sociology", nr.4, 1945
- Schütz A., The Stranger, "The American Journal of Sociology", nr. 6, mai 1944.
- Schütz, H., Urgeschichte der Kultur, Einleitung, 1900
- Seişanu, R., Principiul Naţionalităţilor, Bucureşti, 1935.
- Service, El., Cultural Evolutionism. New York, Holt Reinhardt and Winston Inc. 1971
- Seton-Watson, Hugh, Nations and States, London, Methuen, 1977
- Sfântul Francis din Assisi, I fioretti di San Francesco altfel spus Cununa Sf. Francis. Bucureşti Crater, 1996
- Sfântul Ioan Damaschinul, Dogmatica, Bucureşti, 1995
- Sfântul Ioan Hrisostomul, Homilies Genesis, XIII
- Sfântul Ioan Hrisostomul, Seven Homilies, IV, 5
- Sfântul Paisie Velicikovski, Crinii ţarinii, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996
- Sfântul Simeon Noul Teolog, Ţelul vieţii creştine, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996
- Shils, Edward, The Intellectuals and the Powers, and other Essays, Chicago, Chicago University Press, 1972
- Shils, Edward, Tradition, Chicago, The University of Chicago Press, 1981.
- Simmel G., Philosophy of Money, l900;
- Simmel G., Sociologie, 1908.
- Simmel, George, The Sociology of…, tradusă şi editată de K. H. Wolf, Glencoe, Illinois: The Free Press, 1950.
- Smith, A. D., The Ethnic Origins of Nations, Oxford, Blackwell, 1986
- Smith, A..D., National Identity, Penguin Books, 1991.
- Smith, A..D., Nationalism and Modernity, Routledge, London, 1998
- Smith, A..D., Nations and Nationalism in a Global Era, Polity Press.
- Smith, A.D., Theories of Nationalism, (second ed. 1983), London, Duckworth/New York, Harper & Row, 1971
- Smith, G.E., Development, federal colonialism and the non-Russian regions, în Planned development in the socialist world, Cambridge Univ. Press, 1989.

- Smith, Graham, The Soviet federation: from corporatis to crisis politics in Shared Space: Divided Space – Essays on conflict and Territorial Organization, M. Chisholm şi D.M. Smith eds, London, UNWIN HYMAN, 1990.
- Soloviov, Vladimir, Fundamentele spirituale ale vieţii, Editura Deisis, Alba Iulia, 1994
- Sorokin P., Les Theories sociologiques contemporains, Payot, Paris, 1934
- Sorokin P., Sociological Theories of Today, 1966
- Sorokin, P., Social and Cultural Dynamics, vol. 4, New York, 1941
- Spencer Herbert, Principles of Sociology·, 1876-1896 şi Man versus State, 1884 (tradus şi în limba română).
- Spengler, Oswald, Declinul Occidentului. Schiţă de morfologie a istoriei universale, Editura Beladi, Craiova, 1996
- Spengler, Oswald, The Decline of the West, The Modern Library, New York, 1962
- Sperantia, E., Apriorismul pragmatic, vol I – "Elaborarea conceptelor", Bucureşti, 1912
- Sperantia, E., Fenomenul social ca proces spiritual de educaţie, Tipografia Béres Carol, Oradea, 1930
- Sperantia, E., Mic tratat despre valori (Valoarea ca gest de convergenţă vitală), în "Transilvania", an 73, nr. 5-6, 1942, extras.
- Sperantia, Eugeniu, Factorul ideal. Studii sociologice şi aplicări la viaţa noastră naţională, tipografia Béres Carol, Oradea, 1929
- Sperantia, Eugeniu, Tradiţia şi rolul ei social. Studiu de sociologie biologică, Tipologia Béres Carol, Oradea, 1929
- Speranţia Eugeniu, Introducere în sociologie, vol I; Istoria concepţiilor sociologice, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1944.
- Spykman. N. J., The social Theory of Georg Simmel, 1985 şi de asemenea, Comment les formes sociales se maintenent, în „L'annee sociologique", vol. I.
- Stahl, H. H., Contribuţii la studiul satelor devălmăşite româneşti, vol. III. Procesul de aservire feudală a satelor devălmăşite, Ed. Academiei RSR, Bucureşti, 1965
- Stahl, H. H., Les anciennes communautés villageoises roumaines. Asservissment et pénétration capitaliste, Edition de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie, Bucarest, Edition du Centre National de la Recherce Scientifique, Paris, 1969
- Stahl, H. H., Tehnica monografiei sociologice, Bucureşti, 2001
- Stahl, H., Noua alianţă. Metamorfoza ştiinţei, Bucureşti, 1984.
- Stănescu, Gabriel, Eseu despre fiinţa românească, Criterion Publishing, 2000
- Stănescu, Marian C., Moscova, Cominternul, Filiera comunistă balcanică şi România (1919-1944), Editura SILEX, Bucureşti, 1994.
- Stăniloae, Dumitru, pr. prof., Din istoria isihasmului în Ortodoxia română, Editura Scripta, Bucureşti, 1992
- Stăniloae, Dumitru, pr. prof., Iisus Hristos sau Restaurarea Omului, Sibiu, 1943
- Stăniloae, Dumitru, pr. prof., Iubirea creştină, Editura Porto-Franco, Galaţi, 1993
- Stăniloae, Dumitru, pr. prof., Ortodoxie şi românism, Sibiu, 1939
- Stăniloae, Dumitru, pr. prof., Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie, ed. a II-a, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000
- Stăniloae, Dumitru, pr. prof., Universalitatea şi etnicitatea Bisericii în concepţia ortodoxă, în „Ortodoxia", XXIX (1927), nr.2.
- Stere, C. , Social-democratism sau poporanism. Editura Porto Franco, Galaţi, 1996.
- Stratulat, Mihai, Revizionism şi neorevizionism ungar, Editura Globus, Bucureşti, 1994

- Strauss, C.-L., Antropologia structurală, Editura Politică, Bucureşti, 1978
- Sturdza, Mihai, Junimea Societate secretă, f a.
- Summer, J., Ancient Law, 1861
- Şestov, Lev, Noaptea din grădina Ghetsimani, Privilegiaţii şi dezmoşteniţii soartei, Editura Polirom, Iaşi, 1995
- Tarde, G., Les lois de l'imitation, 1890 şi La logique sociale, 1895
- Tătărăscu, Gh., Internaţionala a III-a şi Basarabia, Bucureşti, 1925.
- Tchuang-tse, Scrierile lui… traducerea lui James Legge, apud A.Dumitriu, op. cit., p. 41.
- Teodorescu, R., Bizanţ, Balcani, Occident, Bucure;ti, 1979
- Thomas şi Znaniecki, "The Polish Peasant in Europe and America", 5 vol., Richard Badger, Boston, 1918
- Thomas W. I. şi D.S. Thomas, The Child in America.
- Thomas W. şi Fl. Znaniecki, The Polish Peasant in Europe and America, 5 vol, Richard Badger, Boston
- Thomas, L.V., Karsnty J., La culpabilité des survivants în „La mort aujourd'hui", 1977.
- Thourville H. de, L'origine des grands peuples actuels
- Tocqueville H. de, Democracy in America, New York, 1945
- Tocqueville H. de, The Old Regime and the French Revolution, l955
- Tönnies, F. Gemeinschaft und Geselschaft. Leipzig, 1887 (în franceză: PUF, Paris, 1944)
- Toynbee, A., A Study of History, (edited by D. C. Somervell, New York: Oxford University Press, 1946)
- Trebici, Vladimir Securitatea demografică a României, în România acclerarea tranziției, Editura INI, Bucureşti, 1996
- Tudor, Dona, Manipularea opiniei publice în conflictele armate, Editura Dacia, Bucureşti, 2001
- Ungheanu, M., Adio, Domnule Maiorescu, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1995
- Ungheanu, M., Exactitatea admiraţiei. Bucureşti Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1985
- Ungheanu, M., Panait Istrati şi Kominternul, Editura Porto-Franco, Galaţi, 1994
- Ungheanu, M., Scriitorii de la miezul nopţii, Editura Porto Franco, Galaţi, 1995
- Ungureanu Ion şi St. Costea, Introducere în sociologia contemporană, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.
- Ungureanu Ion, Paradigmele cunoaşterii societăţii, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990.
- Ungureanu Ion, V. Constantinescu, Teorii sociologice contemporane, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1985.
- Urwick, Johann, Strigătul Golgotei Răsăritene, München, Verlag „Kommitee der Gefangenen", 1986.
- Veblen, Th. The Instinct of Workmanship, New York, 1914
- Velimirovici, Nicolae Episcopul, Învăţături despre bine şi rău, Editura Sofia, Bucureşti, 1999
- Verdery, C., Compromis şi rezistenţă. Cultura română sub Ceauşescu, Humanitas, 1994.
- Verzea, Emil şi V. Şchiopu, Psihologia vârstelor. Ciclurile vieţii, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1995.
- Vianu, T., Filosofia culturii în Opere vol. 8, Minerva, 1979

- Volkart, E. H., Social Behavior and Personality: Contributions of W. Thomas to Theory and Social Research, Social Science Reaserch Council, New York, 1951.
- Vries, Hugo de, Especes et variétés..., 1909.
- Vulcănescu, Mircea, Dimensiunea românească a existenţei, 1943
- Wagner, Richard, Popoare în derivă, Ed. Kriterion, Bucureşti, 1994
- Wallerstein, I., Sistemul mondial modern, voli.I-II, Editura Meridiane, Bucureşti, 1992.
- Wallerstein, I., The Capitalist World Economy, Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- Ware, Kallistos, Ortodoxia, calea dreptei credinţe, Iaşi, 1993
- Waugh, E., An Open Letter, in N. Mitford, ed. "Nobless Oblige", London, Hamilton, 1956.
- Weber Max, Economie et Société, Plon, Paris, 1971
- Weber Max, Essai sur le sens de la neutralité axiologique dans les sciences sociologiques et économiques, 1918. vezi asupra tuturor „eseurilor" metodologice, Essais sur la theorie de la science, 1965, trad. Freund, I.
- Weber Max, Le savant et la politique, 1959
- Weber Max, The City, 1958
- Weber Max, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, New York, 1958.
- Weber Max, The Sociology of Religion, Boston, 1963
- Weber, M., The Theory of Social and Economic Organization, New York, 1947
- White, L., 1949
- Wilder-Smith, E., Omul – origine şi destin
- Wilson, Edward O., The Sociolobiology Debate – Readings on Ethnical and Scientific Issues, Arthur L. Caplan ed., Harper & Row Publishers, NewYork, Hagerstown, San Francisco, London, 1978.
- Xenopol, A.D., Cultura naţională, 1868
- Yannaras, Ch., Heidegger şi Areopagitul, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996.
- Zamfir, C., Strategii ale dezvoltării sociale, Editura Politică, Bucureşti, 1977.
- Zamfir, Cătălin, Structurile gândirii sociologice, Editura Politică, Bucureşti, 1988.
- Zamfir, Elena, Psihologie socială. Texte alese, Editura Expert, Bucureşti, 1977.
- Zamfir, E., Zamfir, C., Politici sociale. România în context european, Editura Alternative, Bucureşti, 1995.
- Zamfir, E., Preda, M., Diagnoza problemelor sociale comunitare, Editura Expert, 2000.
- Zamfirescu, D., Via magna, 1979
- Zamfirescu, Duiliu, Laudă ţăranului român, ediţie îngrijită şi prefaţată de M. Ungheanu, Editura Fundaţiei "Nişte ţărani", Bucureşti, 1999
- Zeletin, Ştefan, Burghezia română. Originea şi rolul ei istoric, ed. a 2-a, Editura Humanitas, 1991.
- Zeletin, Ștefan, Neoliberalismul studii asupra istoriei şi politicii burgheziei române, ed.a III-a, Editura Scripta, Bucureşti, 1992.
- Zizioulas, Ioannis, Creaţia ca euharistie, Editura Bizantină, Bucureşti, 1999
- Znaniecki, Florian, On Humanistic Sociology, The University of Chicago Press, 1969.